DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

COM'ENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L*UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME QUATRIÈME

DEUXIÈME PARTIE

DINOUART – EMSER

PAR IS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANE
87, Boulevard Raspail, 87

1939

TOUS DROITS RÉSERVÉS

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

O *(Suite)*

DINOUART Joseph-Antoine-Toussaint, littérateur, né à Amiens le 1,r novembre 1716, mort à Paris le 23 avril 1786. Il embrassa la carrière ecclésiastique, et ayant justement encouru les reproches de son évêque, quitta son diocèse d'origine et vint se fixer à Paris. Il fut attaché à la paroisse de Saint-Eustache et devint précepteur d un des fils du lieutenant de police Marville. Dinouart fut ensuite chanoine de l'église Sainl-Benoit et membre de l'Académie des Arcades de Rome. Il fut un des collaborateurs de l'abbé Claude •loannet dans les *Lettres sur les ouvrages de piété ou Journal chrétien,* 58 in-12, Paris, 1754-1764. En octobre 1760, il fonda le *Journal ecclésiastique ou Bibliothèque raisonnée des sciences ecclésiastiques par une Société de gens de lettres,* et il le continua jusqu'à sa mort. Dinouart publia un grand nombre de volumes et à bon droit s'acquit la réputation de plagiaire. Parmi ses publications on remarque : *Lettres à M. l'abbé Goujet au sujet des hymnes de Sanleul adoptées par le nouveau bréviaire, in-4°,* Arras, 1748; *Le camouflet, ou réponse aux observations de M. l'abbé de la Varde,* in-4°, Arras, 1748: ces observations se rapportaient à l'ouvrage précédent: *La rhétorique des prédicateurs,* in-12, Paris, 1750, 1761, traduction de l'ouvrage dAgostino Valerio : *Rhetorica ecclesiastica, L'éloquence du corps dans le ministère de la chaire,* in-12, Paris, 1754, 1761 ; *Indiculus universalis, ou l'Univers abrégé du P. Pomey. de la Compagnie de Jésus. Nouvelle édition corrigée, augmentée et mise dans un nouvel ordre,* in-8, Paris, 1754; *Abrégé de l'em- i ryologiesacrée ou traité des devoirs des prêtres, des médecins, des chirurgiens et des sages-femmes suile salut éternel des enfants qui sont dans le sein de leur mère, traduit du latin du Dr Gangiamila,* in-12, Paris, 1762 : Dinouart fit cette publication avec Aide du médecin Roux et il y ajouta les décrets des tssemblées du clergé, des synodes et des conciles; *Manuel des pasteurs,* 2 in-12, Paris, 1764 : c'est un recueil de divers rituels; *Vie du vénérable don Jean ■le Palafox, évêque d'Angelopolis et ensuite évêque d'Osma,* in-8°, Cologne, 1767, ouvrage du P. Champion, jésuite, publié par Dinouart; *République des jurisconsultes,* in-12, Paris, 1768, mauvaise traduction de l'ouvrage de Gennaro : *Respublica jurisconsultorum,* 1731 ; *Traité de l autorité ecclésiastique et de la puissance temporelle conformément à la déclaration du clergé de France de 1682. suivi du rapport fait à "assemblée du clergé par M. de Choiseul-Prashn, évêque de Tournai,* 3 in-12, Paris, 1768 : édition en 3 vol. d'un ouvrage de L.-E. Dupin, publié en l vol. in-8°, en 1707; *Méthode pour étudier la théologie avec une table des principales questions à examiner et à discuter dans les études théologiques et les principaux ouvrages qu'il faut consulter sur chaque question,* in-12, Paris, 1768, édition revue et augmentée d'un ouvrage de Dupin; *Abrégé chronologique de l'histoire ecclésiastique,* 3 in-80, Paris, 1768, réimpression de l'ouvrage publié en 1751 par Ph. Macquer; le 3· vol. entaché de jansénisme est de Dinouart ; *L art de se taire principalement en matière de religion,* in-12, Paris, 1771 : Dinouart y insère presque entièrement l ouvrage du P. Jacques de Rosel, jésuite : *Conduite pour se taire et pour parler principalement en matière de religion,* publié en 1696; *Exercitium diurnum seu Manuale precum in usum et gratiam sacerdotum; nunc denuo editum a sacerdote gallicane exule,* in-8°, Vienne, 1797. Dinouart collabora en outre aux *Anecdotes ecclésiastiques* de l'abbé P. Jaubert, 2 in-8°, Paris, 1772.

Daire, *Histoire littéraire d'Amiens,* in-4·, 1782, p. 347; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le xvnr siècle,* 'I in-8·, Paris, 1853-1857, t. v. p. 477 ; Quérard, *La France littéraire,* in-8', 1828. t. n, p. 562.

B. Heurtebize.

DIOCÈSE. Circonscription territoriale soumise à lajuridiction d'un évêque. Le premier texte juridique qui parle de διοικησι à propos des choses d'Église est la loi 13, *De episcopis et clericis,* du Code théodosien, puis vient le 2e canon du 11« concile œcuménique (Constantinople, 381) suivi, 70 ans après, du 9« canon de Chalcêdoine. Mais il faut noter que ces circonscriptions sont immenses, et concordent avec les circonscriptions civiles de même nom, lesquelles comprennent de nombreux évêchés.

Étymologiquement, le mot διοικησή indique *l'habitation à part* et par dérivation un territoire séparé sur lequel s'exerce le pouvoir d'un administrateur particulier, un gouvernement, un département, un res.-ort, quelle que soit d ailleurs l étendue de la subdivision ainsi délimitée. Cicéron emploie le terme pour désigner des annexes de peu d'importance rattachées à une simple province, *Epist. ad familiares,* χιπ, epist. i.xvn, ou dans le sens général de simple ressort. *Epist.,* Lin. Mais sous Dioclétien le diocèse devait englober plusieurs provinces. Il y avait dans l'empire romain quatre préfectures du prétoire comprenant 14 diocèses (celui des Gaules comprenait 8 provinces). Godefroy, *Commentaire du Code théodosien,* au titre *De médias et professoribus,* l. XIII, t. v. p. 38, 39, définit le diocèse : *provinciarum in mm administrationem collectio.* Cf. sa *Topographia Theodosiana,* t. vi, part. 2, p. 74, où il donne la nomenclature des préfectures, diocèses et provinces. Ces dernières, appelées éparchies en Orient, comprennent chacune plusieurs églises comme le prouve le canon de Nicée.

Dans les deux canons de Constantinople et de Chalcédoine. c'est manifestement de ces grands diocèses civils sur lesquels on avait assez exactement calqué la

hiérarchie supérieure de l'Eglise qu'il s'agit, en sorte que les plus anciens textes ecclésiastiques, qui nous parlent de la διοικησι, entendent ce mot du territoire relevant d'un des cinq exarques d'Antioche, d'Alexandrie, de Césarée, d'Ephèse ou d'Antioche dont trois avaient le titre de patriarche. Διοίκτ,σι ἐστιν ἡ πολ'/ά επαρχία ἔχονσα ἐν ἑαυτη, dit Balsarnon commentant le II" canon de Chalcédoine. Beveridge, .Sj/nœ/ico», t. i, p. 122. Aussi Thomassin, Ancienne *et nouvelle discipline,* part. I, I. I, c. lit, n. 12. avertit-il son lecteur que, pour éviter les confusions, il parlera toujours au féminin de ces grandes diocèses.

On pouvait, en effet,s'y tromper, car si Balsarnon, au XIII0 siècle, constatait encore en Orient la permanence deces immenses circonscriptions ecclésiastiques, survivance d'une administration civile disparue depuis des siècles, depuis bien longtemps il n'en était plus question en Occident. On en est même réduit à se demander si jamais elles y avaient existé. Pierre de Marea, *Concordia sacerdotii et imperii,* I. Ill, c. i, fait des efforts dignes d une meilleure cause pour justifier les libertés de l'Eglise gallicane, en présentant cette Eglise comme un corps constitué depuis l'antiquité la plus reculée. Il cherches l'assimiler dans son ensemble à une des grandes diocèses de l'Orient, mais sans pouvoir apporter aucun texte qui permette de constater en Gaule l'existence d'une circonscriplion ecclésiastique diocésaine en concordance avec le ressort civil de même nom.

Ce qui est frappant, c'est que l'Afrique constituait une diocèse, subdivisée en 6 provinces et en innombrables évêchés. Or, les premiers texles qui donnent au mot *diœcesis* un sens plus restreint, cf. III® concile de Carthage, can. 42, 46, Labbe, t. il, col. 1174, 1176, nous viennent de là, et ont passé ensuite en Espagne et en Gaule comme le note de Marca, l. VI, c. xvi, n. 2.

Les Grecs donnaient le nom de παροικια (groupement d'habitations) aux églises épiscopales, puisqu'ils réservaient le terme διοικησι à tout autre chose. Cf. Renan, *Marc-Aurèle,* 4' édit., Paris, 1882, p. 410, note 4. En traduisant les lois canoniques à l'usage des latins, Denys le Petit a traduit παροικια par *parochia,* de là les nombreux textes canoniques où ce dernier mot est synonyme de diocèse épiscopal. Comme par ailleurs il n'existait pas de paroisses au sens moderne du mot, les deux expressions sont fréquemment employées l'une pour l'autre, et chacun des mots a les deux sens. Les canons 46 et 42 du III" concile de Carthage emploient le mot *diœcesis* chacun dans un sens différent. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. n, p. 22, note 2. donne des exemples de ces variations. Il arrive aussi que dans le même texte canonique la même circonscription est nommée à quelques lignes de distance *parochia* et *diœcesis. Cf.* Décret de Gratien, caus. XIII, q. I, c. 1, qui parle de la *parochia,* et qui est intercalé entre deux *dicta Gratiani* qui parlent du même objet sous le nom de *diœcesis.*

Depuis la constitution *Sapienti consilio,* du 28 juin 1908, c'est la *Congregatio consistorialis,* qui est chargée des érections, unions, séparations, délimitations de diocèses.

Aux articles Vicariat apostolique et Préfecture apostolique, on verra en quoi ces deux institutions se distinguent du diocèse proprement dit.

P. Fourneret.

DIODORE DE TARSE. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine.

I. Vie. — Diodore naquit au iv° siècle d'une des familles les plus distinguées d'Antioche. Il étudia aux écoles d'Athènes, puis à celles de sa ville natale, et, fécondant par un labeur assidu ses talenlsnaturels, il amassa dans toutes les branches de la science profane ou sacrée les profondes connaissances qu'il devait répandre si abondamment plus tard ; seul contre tons, saint Jérôme, *De rir. Ht.,* 119, P. *L.,* t. x.xin, col. 709. s'est avisé de prétendre qu'il demeura étranger aux lettres humaines. Ile ses divers maîtres d'Antioche, Eusèbe d'Êmêse fut celui qui, selon saint Jérôme, *loc. cit.,* eut sur Diodore l'influence la plus marquée; c'est grâce surtout à Eusèbe d'Emèse que Diodore se fera le champion de l'école exégétique d'Antioche, la relèvera de sa décadence et y formera des disciples, tels que Théodore de Mopsueste, Polychronius, saint Jean Chrysostome, Théodoret. En même temps Diodore, épris de la perfection chrétienne, s'adonnait, pour y atteindre, à toutes les austérités de la vie ascétique; au dire de Socrate, H. *E.,* \t, 3, *P. G.,* t. Lxvn, col. 665, et de Sozomène, *II. E.,* vin, 2, col. 1516, il gouverna, de concert avec Carterius, un couvent d'hommes, ἀσκητт,ριον, situé à Antioche ou dans les environs. Les invectives de l'empereur Julien, dans la lettre que Facundus d'Hermiane nous a conservée. *Pro defensione trium capit.,* iv, 2, *P. L.,* t. lxvii, coi. 621, témoignent de l'orthodoxie et des vertus de Diodore comme de l'importance de son zèle religieux.

L'hérésie et l'idolâtrie, dans la seconde moitié du iv» siècle, faisaient rage contre l'Église d'Antioche. Ariens et catholiques étaient aux prises, et, enflés de la faveur successive des deux empereurs Constance, 337-361. et Valens, 364-378, les ariens osaient tout. En outre, Julien l'Apostat. qui, à la veille de sa campagne de Perse, avait pris ses quartiers d'hiver à Antioche, ne s'élait pas épargné pour y ranimer, pour y galvaniser, si je puis parler de la sorte, le polythéisme mourant. La situation voulait que Diodore alliât l'offensive à la défensive, et se montrât à la fois apologiste et polémiste; Diodore ne faillit point à sa tâche. Dèsavant 357, sous l'épiscopat de l'arien Léonce, et plus encore durant l'exil du patriarche orthodoxe Mélèce, 360-378, ce furent principalement Diodore et son ami Flavien, le futur successeur de Mélèce à dater de 381. qui, avec des sacrifices et parmi des dangers de toute sorte, pourvurent à l'administration de l'Eglise et aux besoins spirituels des catholiques. Théodoret, H. *E.,* tv, 22, *P. G.,* t. Lxxxii, col. 1184.

Obligé à son tour de fuir en 372, Diodore alla retrouver Mélèce en Arménie, et là il noua des relations avec saint Basile le Grand; la lettre cx.xxv de saint Basile, *P. G.,* t. xxxil, col. 572-573, lui est adressée. Six ans après, en 578, Mélèce, au retour de l'exil, élevait l'indomptable lutteur sur le siège de Tarse en Cilicie. C'est à ce titre qu'en 381, on le voit prendre part au II° concile œcuménique de Constantinople. Dans son décretdu 30 juillet 3S1. Théodose, ratifiant les décisions du concile, désigna Diodore de Tarse et Pelage de Laodicée comme les deux arbitres de l'orthodoxie en Orient. Hefele, *Histoire des conciles,* nouv. trad, franc., Paris, 1908, t. II, p. 41. Diodore mourut un peu avant 394.

II. Ouvrages. — Tète travailleuse et plume fertile, Diodore, aussi bien que la plupart des membres de l'école d'Antioche, a beaucoup écrit. Suidas, *Lexicon,* à l'art. *Diodore,* édit. Bernhardy, t. i, p. 1379; Ébedjesu († 1318), *Catalogue des livres reçus par les nestoriens de Syrie,* c. xvm, dans Assémani, *Bibliolh. orientalis,* t. ni, p. 2>-29. Exégète, il est également théologien, apologiste et polémiste. Mais, soit par la vengeance des ariens ou plutôt par l'orthodoxie ombrageuse des Grecs de l'âge postérieur, sou œuvre a presque toute péri.

1° L'œuvre exégétique. d'abord. Léonce de Byzance, *De sectis,* iv, 3, *P. G.,* t. lxxxvi, col. 1221, nous apprend que Diodore avait expliqué l'Écriture tout entière. De ses commentaires il ne nous reste, quant à présent du moins, que de faibles débris, épars dans les *Chaînes,* et qui se rapportent exclusivement à l'Ancien Testament. Ainsi, sous le nom de Diodore de

Tarse, on a tiré de la *Chaîne* de Nicéphore, Leipzig, 177'2-1773, des fragments sur la Genèse, P. *G.,* t. xx.xni, col. 1561-1580, sur l'Exode, *ibid.,* col. 1579-1586, sur le Deutéronome, *ibid.,* col. 1585-1586. sur les .luges et sur l Rois, *ibid* , col. 1587-1588. On a aussi tiré de Mai, *A'vva Patrum bibliotheca,* t. vi *b,* p. '210-258, et de H. Cordier, *Expositio Patrum græcorunt in Psalmos,* Anvers, 1643, plusieurs fragments sur les psaumes t.i, lxxiv, Lx.xxi-xcv, d'après les Seplanle, *ibid.,* col. 1587-16'28. Tous ces débris ont besoin d'être passés au crible. Les 23 scolies lalines sur l'Exode, publiées par dont *Vitra. Spicilegium Solesmense,* Paris, 1852, t. i, p.269-'275, mais non recueillies dans *P. G.,* sont pareillement d'une authenticité douteuse, et, de plus, n'ont aucune importance.

A l'encontre de l'école d'Alexandrie, Diodore avait à cœur le triomphe sans partage de la méthode historique et grammaticale. La dissertation qu'il avait annexée en appendice à son commentaire des Proverbes, sans peut-être la faire paraître à part, « Sur la différence de la théorie et de l'allégorie, » n'a malheureusement pas survécu. Diodore, assurément, y mettait en relief ses principes herméneutiques; à l'interprétation origênisle, αλληγορια, laquelle tient peu ou point de compte du sens littéral et va en definitive à substituer la pensée de l'exégète à celle de l'auteur sacré, il opposait sans doute, comme légitime et nécessaire, l'interprétation prophétique et typique, θεωρια, sur la base inviolable du sens littéral et de l'histoire. H. Kihn, *Ueber* θεωρια *und* αλληγορια, *nach den verlorenen hermeneulischen Schriften der Antiochener,* dans *Tûb. Quartalschrift,* 1880, p. 531-582; 'fixeront, *Histoire des dogmes,Paris,* 1969, t. il, p. 13.

'2" Indépendamment de ses travaux d'exégèse, Diodore avaitlaissé nombred'ouvragesthéologiques, polémiques, apologétiques. Il parait bien que le catalogue de Suidas, *loc. cil.,* pour ample qu'il soit, n'est pas complet. Mais ces livres, à de très rares exceptions près, ne nous sont connus que par leurs tilres. On retrouve néanmoins dans Photius, *Hibliotheca,* cod. 223, *P. G.,* t. cm, col. 829 877, la substance, avec de copieux extraits, d'un grand ouvrage en huit livres, *Contre le destin,* Κατὰ εἱρμαρμένη;, ou, selon Suidas, *Contre les astronomes, les astrologues et le destin.* Photius, ailleurs, *op. cil.,* cod. 85, *P.* G., t. cm, col. 288, apprécie un écrit de Diodore contre les manichéens; et, d'un autre écrit contre les synousiasles ou apollinarisles, nous possédons les extraits qu'en a faits Léonce de Byzance. *Adv. best. et Eutych.,* m, 43, *P. G.,* t. lxxxvi, col. 1385-1388. On projette en Allemagne un *Corpus operum Diodori.* P. de Lagarde a recueilli dans ses *Analecta syriaca,* Leipzig et Londres. 1858, p. 91-100, une version syriaque de quelques fragments dogmatiques.

M. Harnack, *Texte und Untersuchungen,* 1901, nouv. sér.. t. vi, fasc. 4, reprenant une thèse de La Croze au xvni' siècle, *Thesaur. epist. Lacroziani,* 1736, t. m, p. 274 sq., attribuait naguère à Diodore de Tarse quatre écrits pseudo-justiniens, tous originaires de la Syrie ou plus exactement, d'Antioche : les *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos,* les *Quæstiones chrislianse ad gentiles,* les *Qmrstiones gentilium ad Christianos,* et la *Confutatio quorumdam dogmatum Aristotelis.* Mais M. Funk, *Jlevue d'histoire ecclesiastique,* Louvain, 1902, t. iv, p. 4, au nom des critères internes — doctrine et terminologie trinitaires, peinture de la situation de l'Eglise — abaisse la dale de ces écrits pseudo-justiniens jusqu'au milieu du ve siècle, et en dénie par conséquent la paternité à Diodore.

III. Doctrine. — La théologie de Diodore acquit dans la suite une triste célébrité. Celui en qui Théodose avait salué « le boulevard de l'orthodoxie de Nicée », fut, peu après sa mort, accusé d'hérésie. Nul doute, en effet, que la doctrine de l'évéque de Tarse ne recelât les germes des erreurs qui s'épanouiront dans les ouvrag.es de Théodore de Mopsueste, et que l'Eglise condamnera tour à tour sous les deux formes, étroitement apparentées entre elles, du nestorianisme et du pélagianisme. Dans le naufrage à peu près completdes écrits de Diodore, il est aujourd'hui malaisé desaisiret de pénétrerjusqu'au fond de sa pensée. Mais saint Cyrille d'Alexandrie, vers 438, dans un ouvrage en trois livres, dont il ne nous est resté que de courts fragments. Léonce de Byzance au vi· siècle, *op. cil.,* m, 9, *P. G.,* t. lxxxvi, col. 1364, et Photius au ixe siècle, *op. cit.,* cod. 102, *P. G.,* t. cm, col. 372, ont unanimement dénoncé Diodore comme l'ancêtre et le précurseur de Nestorius, comme le premier auteur des blasphèmes de Théodore de Mopsueste. Aussi bien, les fragments de Diodore qui ont survécu, leur donnent raison. L'ardeur de la polémique contre les ariens et contre les apollinaristes, pour garantir à la fois la divinité véritable et la parfaite humanité du Christ, a entraîné Diodore dans un excès contraire. Diodore, assurément, aurait pu enseigner deux hypostases en Notre-Seigneur, sans être de ce chef noté d'hérésie, le terme *à'hypostase* ayant été pris souvent chez, les anciens dans le sens de *nature.* Mais il admet expressément, *P. G.,* t. xxxtti, col. 1559, la dualité des personnes en Jésus-Christ; il reconnaît en lui deux Fils de Dieu, l'un, le Verbe, qui l'est par nature, l'autre, qui ne l'est que par adoption, chacun d'eux avec sa naissance et sa personnalité distincte. A l'union hypostatique se substitue l'union morale. C'en est fait du mystère de l'incarnation; tout se réduit à l'inhabilation. ἐνοίζησι;, du Verbe dans un homme, qui devient ainsi comme le temple, comme le vêtement du \rerbe. C'en est donc fait également du dogme de la maternité divine de Marie. De bonne heure, la doctrine et les œuvres de Diodore furent frappées des censures ecclésiastiques. Elles ont été condamnées, en 499, par un concile de Constantinople, Hefele, *op. cil.,* t. il, p. 947, et par un concile d'Antioche, en 508 ou 509. Id. *ibid., t.* il, p. 1004. Mais, dans les actes du Ve concile général, en 553, on ne trouve pas trace d'un anathème contre Diodore de Tarse.

Tillemont. *Mémoires,* t. vin, p. 558-568, 802-804; Ceillier. *Histoire générale des auteurs sacrés etecctésiastiques,* 2* édit., t. v, c. v ; Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Harless, t. ix. p. 277-282; Bardenlieuer, *Les Pères de l'Égtise,* nouv. édit., Paris, 1905, t. II, p. 137-141 ; H. Kihn, *Ueber* 0·ω-(ια *und nach den verlorenen hermeneulischen Schriften der Antiochener,* dans *Tüb. Quartalschrift,* 1880, p. 531-582 ; 'fixeront. *Histoire des dogmes,* Paris, 1909. t. n, p. 9,13, 95; L. Duchesr.e. *Histoire ancienne de l'Égtise,* 3· édit., Paris, 1908. t. II. p. 601-602.

P. Godet.

DIOGNÉTE (ÉPITRE A).- I. Tradition. II. Objet. III. Intégrité. IV. Auteur, destinataire, date. V. Caractère.

I. Tradition. — La célébrité, pour ne pas dire la popularité, de l'Épltre à Diognète ne remonte point au delà de l'édition *princeps* qu'Henri Estienne en a donnée, Paris, 1592. Ni l'antiquité chrétienne ni le moyen âge n'ont parlé de l'Épitre à Diognète. On ne l'a retrouvée que dans un seul et unique manuscrit. · *Cod. Argenterai.,* 9. Manuscrit du xui'ou du xiv- siecle. qui probablement reproduisait un texte du vu ·· qui passé des mains de Jean Reuchlin vers !'‹∎ J .r.. l'abbaye de Munster en Alsace, puis, entre 17.· ·1795 dans la bibliothèque de Strasbourg, a péri du fait o; bombardement de cette ville, le 24 août 1870. Il nous en reste présentement deux copies, prises sur l'original : l'une, en 1579, par M. Bern, llausius, et qui se conserve à la bibliothèque de Tubingue. M. b. 17. l'autre, par Estienne lui-même, un peu à la hâte, en 1586. et que possède aujourd'hui la bibliothèque de Leyde.

Cod. Voss. Gr. 30. Une troisième copie plus exacte, prise par Beurer entre 1587 et 1591, a malheureusement disparu. H. Kihn, *Der Ursprung des Briefes an Diognet,* Fribourg, 1882, p. 35 sq. ; Ad. Harnack, *Geschichte der altchrisll. Litt.,* t. i, 2, p. 757-758.

II. Objet. — Un païen du nom de Diognète, grand personnage, a prié l'un de ses amis, un chrétien, de l'éclairer sur l'origine, sur le caractère particulier et l'efiicacité du christianisme, sur la raison enfin de son avènement tardif parmi les hommes, c. i. L'auteur de la lettre commence donc par prendre à partie tour à tour le paganisme et le judaïsme, par réfuter l'idolâtrie ou plutôt la forme la plus grossière de l'idolâtrie, le fétichisme, c. il, et les superstitions rabbiniques qui peu à peu ont dénaturé la loi de Moïse et institué un culte purement extérieur, indigne de Dieu, c. m-iv. Après quoi, l'auteur, abordant la deuxième question de Diognète, sans avoir encore épuisé la première, trace un tableau exquis de la vie des chrétiens de son temps, c. v, et fait ressortir, dans une comparaison restée justement c'dèbre, le rôle de la religion nouvelle : « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde,» c.vi.Une fois l'effet constaté, notre auteur en montre la cause. L'intervention divine peut seule expliquer une si prodigieuse transformation des mœurs. Le christianisme n'est pas une invention humaine; il est d'origine divine. Dieu a député son Fils vers les hommes, « comme un ministre de clémence et de douceur, » pour les sauver. La mort héroïque des martyrs et la rapide propagation du christianisme attestent une puissance surnaturelle, la présence du Fils de Dieu parmi nous, c. vu-vin, 6. Vient ici la réponse, une réponse incomplète toutefois, à la troisième question de Diognète : Pourquoi Dieu a-t-il différé si longtemps notre rédemption? Pourquoi a-t-il laissé le genre humain plongé dans l'erreur et dans le vice tant de siècles durant? C'est qu'il voulait nous faire sentir notre profonde misère et le besoin indispensable que nous avions de son secours, c. vin, 7-IX. Enfin, après avoir exhorté Diognète à embrasser la foi, l'auteur énumère les avantages spirituels qui en découleront pour lui, notamment la charité envers le prochain et la ressemblance avec Dieu même, c. x. Dans les deux derniers chapitres par où se termine la Lettre sous sa forme actuelle, l'auteur déclare â son ami qu'il n'a fait que lui transmettre Renseignement des apôtres, dont lui-même a été le disciple.

III. Intégrité. — Mais la plupart des critiques modernes ont signalé entre ces deux derniers chapitres et ce qui précède une différence assez forte pour qu'ils aient cru devoir les rejeter comme apocryphes. Le sujet de la Lettre, tel que les premiers mots de l'auteur l'exposent et le limitent, est en effet épuisé avec le c. x. De là aux c. xt et xn, point de transition naturelle. Aussi le manuscrit de Strasbourg offrait-il â cet endroit même une lacune, et, non pas, selon toute apparence, une lacune de quelques mots. Ici et là d'ailleurs, style, cadre, idées, tout est contraste. La langue des c. l-x, énergique et vivante, ne laisse pas d'être à la fois simple et translucide; les c. xi-xn respirent la recherche et l'afféterie, l'expression a quelque chose de vague et de pénible. Notre Lettre, c. l-x. n'est qu'une réponse à des questions déterminées et précises; l'auteur des c. xi-xn se donne pour « un disciple des apôtres et un docteur des gentils. » Les c. l-x ne s'adressent qu'au seul Diognète et ne se servent en conséquence que du singulier; les c. xi-xil, au contraire, s'adressent en général à tous ceux « qui veulent être disciples de la vérité », et se servent tantôt du singulier, c. xi, 7; c. xn, 7,8, tantôt du pluriel, c. xi, 8; c. xn, 1. Les c.xi-xn portent avec eux une date plus rapprochée de nous. Témoins l'emploi à peu près exclusif du terme de Logos; tandis que les c. l-x, sauf néanmoins le c. vu, 2, parlent du Fils de Dieu; l'attribution à saint Paul dutitre d'apôtre par excellence,όαπόστολο ; une certaine couleur gnostique partout répandue; le caractère semi-poétique du morceau, qui décèle un fragment d'homélie. Bardenhewer, *Geschichte der allkirchl. Lileratur,* t. I, p. 295, etc. Il parait donc hors de doute que ces c. xi-xn ne dépendaient pas originairement de l'Epltre à Diognète. M. Bunsen, *Hippolytus und seine Zeit,* Leipzig, 1852, t. i, p. 137, les avait attribués à saint Hippolyte; de nos jours, M. Draeseke, *Zeitschri/l für wissenschaft. Théologie,* 1902, t. XLV, p. 275 sq., et Bonwetsch, *Gôlling. Nadir, phil. hist. Klasse,* 1902, p. 621-634, ont fait revivre les conclusions de Bunsen un peu oubliées; M. Harnack y a souscrit, *Die Chronologie,t.* il, p. 232 sq.; M.di Pauli enfin, *Theol. Quartalschrift,* 1906, t. lxxxviii, p. 28-36, s'y rallie décidément et lient les c. Xi-xu. pour l'épilogue des *Philosophumena,* pour un épilogue écrit afin d'être prononcé.

IV. Acteur, destinataire, date. — 1» *Auteur.* — L'Épitre à Diognète, dans le *Cad. Argenlorat.* 9, était annexée aux œuvres de saint Justin ou plutôt à quatre écrits pseudo-justiniens, et portait le nom du philosophe martyr. Sur la foi du manuscrit de Strasbourg, Henri Estienne, le premier éditeur de notre Épilre. lui conserva le nom de saint Justin et ne trouva pas, un siècle durant, de contradicteurs. Le judicieux Tillemont, *Mémoires,* 2e édit., Paris. 1701. t. n, p. 372; cf. p. 494, rejeta le premier, en 1691, le témoignage du manuscrit. Et, de fait, sans parler de la différence de style qui est fort sensible, le saisissant contraste des idées de l'auteur de notre Épilre avec les idées de saint Justin ne permet pas de les confondre ensemble. L'opinion qui voyait dans la Lettre à Diognète l'œuvre de saint Justin, est donc aujourd'hui abandonnée. Mais, sur le nom du véritable auteur, nul accord entre les critiques, et nulle chance d'accord.Tandis que M. Bunsen, op. *cil.,* et M. Draeseke, *Der Brief an Diognet,* Leipzig, 1881, pour avoir aperçu dans notre Lettre un reflet du gnosticisme, l'altribuent, celui-là à Marcion, celui-ci au marcionite Apelles, concluant tous les deux, en dépit de la logique, *a posse adesse;* M. l'abbé Doulcet, *Beene des questions historiques,* 1880, t. xxvm, p. 601-602; *Annales de philosophie chrétienne,* 1880, p. 477-480, 555-567, y reconnaît la main du philosophe Aristide. Conjecture assurément ingénieuse, que M. Kihn, *Der Ursprung des Briefes an Diognet,* Fribourg, 1882, et M. Krüger, *Zeitschrift für wissenschafll. Théologie,* 1894, t. xxxvn, p. 206-223, ont accueillie l'un el l'autre, ce dernier toutefois sauf à se rétracter, *Nachtrâge,* p. 20,et qui, à défaut de preuves décisives, se recommande du moins de quelques analogies entre notre Épitre et l'ouvrage du philosophe athénien. Ici, on ne sort pas en définitive du champ des hypothèses.

2» *Destinataire.* — Pas plus que le nom de l'auteur, celui du destinataire de la Lettre n'est encore découvert, et ne le sera très probablement jamais. Il se peut que le destinataire soit, comme Bunsen l'a pensé après le P. Halloix (1631), le philosophe stoïcien Diognète, un des précepteurs de Marc-Aurèle; ou bien, selon Kihn, qui fait du nom de Diognète un titre d'honneur, l'empereur Adrien lui-même. Mais rien de plus, que des peut-être.

3» *Date.* — La critique est unanime à repousser l'étrange fantaisie de M. Donaldson, .4 *critical history of Christian Literattire,* 1866, t. II, p. 126 sq., qui tient notre Lettre pour une œuvre de la Renaissance, comme aussi la thèse de M. Overbeck, *Ueber den pseudojuslin. Brief an Dingnet,* 1872, dans *Sludien zxr Geschichte der alien Kirche,* 1875, 1.1, p. 1-92, qui assigne à notre Lettre une date postérieure à Constantin. Til-

lemont, qui en recule la composition avant la ruine du temple de Jérusalem en l'année 70, ne trouve plus de partisans. Il est donc sans conteste aujourd'hui que l'auteur a vécu dans le ti° ou dans le m» siècle. Mais, dans ces limites, faute de critères extrinsèques et décisifs, il y a toujours divergence d'opinions. D'après M. Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Literatur,* 1897, t.1, p. 514-515, notre Épitre daterait du me siècle, peut-être de la fin du n·. M. Kihn, *Theol. Quartalschrift,* 1902, t. xxxiv, p. 495-498, fait ressortir le parallélisme du c. x, 3-6, de l'Êpltre et du dernier chapitre des *Philosophuniena, P. G.,* t. xvi, col. 3454, pour remonter aux environs de l'an 230. Selon M. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur, t.* i, p. 297; *Les Pères de l'Église,* nouv. édit, franç., t. i, p. 157, c'est bien également un travail du n« siècle que dénotent la « nouveauté » du christianisme et la description de la vie des chrétiens entre les violences des païens et la haine perfide des Juifs.

V. Caractère. — L'Êpltre à Diognète, avec la simplicité et la précision de son style, la netteté de son exposition, sa méthode dans la structure du discours et l'arrangement des matières, se rattache visiblement au genre apologétique. Elle va d'abord à réfuter tour à tour, au nom du sens commun, le paganisme ou plutôt le fétichisme et les superstitions du rabbinisme judaïque; puis, des croyances et des mœurs des chrétiens elle fait ressortir la divinité du christianisme. L'intention apologétique en est donc l'essentiel. Mais nul recours aux miracles, sauf toutefois celui de la transformation des mœurs par la vraie religion et celui de la constance des martyrs; nul recours aux prophéties. C'est à la supériorité de la morale évangélique et à son rôle dans le monde, que l'auteur en appelle; c'est de l'anlilhèse entre la vie chrétienne et la vie païenne que la grande preuve de la divinité du christianisme jaillit. L'auteur en même temps reconnaît et relève l'importance, voire la nécessité, d'une bonne disposition de l'âme en fait d'apologétique; impossible, sans être devenu d'abord un homme nouveau, d'apprécier l'excellence du christianisme, c. i el il.

On retrouve, sous la plume de l'auteur inconnu, sinon à coup sûr tous les articles de son symbole, du moins plusieurs vérités capitales de l'ordre surnaturel et chrétien. Notre Lettre atteste, entre autres, la nécessité de la révélation et de la foi pour connaître Dieu. c. v et vin, 1-6, les dogmes de la divinité de Jésus-Christ, de l'incarnation et de la rédemption, c. vu, vm et ix, ceux de l'éternité des peines de l'enfer, c. x, 7, 8, et de la justification ; bien que deux ou trois -xpressions, c. IX, 4, 5, semblent indiquer une justice imputative, on ne saurait douter que l'Épître n'enseigne une justice intérieure et réelle, c. vu, 2; x, 2-6. L'auteur admet aussi, contrairement à saint Justin, l'immortalité naturelle de l'âme, c. vi, 2-9; x, 2.

Éditions principales : P. *G.,* t. n, col. 4167-1186; von Gebhardt et Harnack. *Patrum apostolicorum Opera,* Leipzig, 1878. t. r, 2, p.142-164 : Funk, *Patres apostolici.* Tubingue. 1901, t.i, p.390-413.

H. Doulcet. dans la *Revue des questions historiques,* 1880, t. xxviii, p. 601-612, et dans le *Bulletin critique,* 15 décembre 1882; J. Draeseke, *Der Brief an Diognetos,* Leipzig, 1881; H. Kihn, *Der Ursprung des Briefes an Diognet,* Fribourg, 1882; G. Krueger, dans *Zeitschrift für wissensch. Théologie,* 1894, t. xxxvii, p. 206-223; *Geschichte der altchristl. Litteratur, Nachtrilge,* Fribourg, 1897, p. 20; R. Seeberg, dans *Forschur.gen,* de Zabn, 1893, t. v, p. 240 sq.; Bardenhewer. *Geschichte der altkirchl. Litteratur,* t. i, p. 290-299; *Les Pères de CÉglise,* nouv. édit, franç., Paris, 1905, t. i, p. 151-158; Harnack, *Geschichte der altchr. Litteratur, L il, p. 757-758; Die Chronologie,* p. 513-515; Funk, *Patres apostolici,* p. cxm-cxxii.

P. Godet.

DIOSCORE, patriarche d'Alexandrie. — Sa conduite vis-à-vis : I. Des amis et des parents de saint Cyrille. II. De Théodoret de Cyr. III. De Flavian de Constantinople. IV. D'Eutychès. V. Sa condamnation.

I. Sa conduite vis-a-vis des amis et des parents de saint Cyrille. — Dioscore, archidiacre de saint Cyrille, avait accompagné le grand évêque au concile d'Êphese et lui succéda sur le siège patriarcal, en 444. Selon l'usage, il fit part de son élévation aux membres de l'épiscopat, notamment à l'évêque de Cyr et au pontife de Rome. Dans sa réponse, Théodoret, *Epist., lx.P.G.,* t. lxxxiii, col. 1232, témoigne que la renommée des vertus de Dioscore s'était répandue au loin, aux débuts de son épiscopat. Léon le Grand profita de l'occasion pour lui rappeler que l'Église d'Alexandrie doit être d'accord avec celle de Rome, tout comme le disciple Marc, qui l'avait fondée, le fut avec son maître saint Pierre. Il lui recommande spécialement l'uniformité de la discipline touchant les ordinations à faire le dimanche et la réitération du sacrifice de la messe, au jour des grandes solennités, pour permettre à tous les fidèles d'y assister. *Epist.,* ix, *P. L.,* t. liv, col. 624 sq. Loin de continuer les bons exemples de son prédécesseur immédiat, Dioscore rappelle plutôt le triste souvenir de Théophile. Sa vie privée comme sa vie publique sont loin d'être à l'abri de tout reproche. Même en faisant la part de l'exagération dans les accusations formulées contre lui, il n'en reste pas moins assuré qu'il maltraita indignement les parents et les amis de saint Cyrille et se rendit coupable de plusieurs méfaits dans son diocèse et en Égypte.

A en croire Liberatus, *Breviarium, x, P. L.,* t.Lxvm. col. 992, il commença par extorquer aux héritiers de saint Cyrille d'importantes sommes d'argent pour les prêter sans intérêt aux boulangers et aux cabaretiers d'Alexandrie, dans le but, prétendait-il, de faire distribuer au peuple un meilleur pain et un meilleur vin. Dans sa requête, adressée au concile de Chalcédoine, Mansi, t. vt, col. 1008; llardouin, t. n, col. 322-323, le diacre Théodose l'accusa de mauvais traitements et d'expulsions à l'égard des amis de son prédécesseur, de meurtres, d'incendies, d'exactions et d'inconduite. Le diacre Ischyrion, Mansi, t. vi, col. 1012; llardouin, t. n, col. 326-327, soutint qu'il avait intercepté le blé envoyé par les empereurs aux évêques de la Lybie, l'accaparant pour le revendre plus cher en temps de disette et empêchant ainsi, dans cette région, la célébration du sacrifice et le soulagement des pauvres et des étrangers. D'après le même Ischyrion, il avait distribué à des danseuses l'or qu'une pieuse chrétienne avait donné pour de bonnes œuvres. Lui-même avait été réduit par Dioscore à la mendicité; Dioscore ne s'était pas contenté de saccager son héritage et de Gir- brûler sa demeure, il avait essayé d'attenter à sa vie dans l'hôpital où il l'avait fait enfermer. Un neveu de saint Cyrille, le prêtre Athanase disait dans sa requête. Mansi, t. vi, col.1028; llardouin, t. n, col.332-333: « Dioscore nous a menacés de mort, mon frère et moi, dès le commencement de son épiscopat, et nous fit quitter Alexandrie pour aller à Constantinople, où nous espérions trouver quelque protection; mais il écrivit à Chrysaphius et à Nomus, qui gouvernaient alors toutes les affaires de l'empire. On nous mit en prison et on nous maltraita jusqu a ce que nous eussions donné tous nos meubles. Il nous fallut même emprunter de gr -s-- sommes à usure. Mon frère est mort de ces n.au - traitements, laissant une femme et des enfant-et -.r.· - de dettes. Quant à moi, il m'a déposé de la pr r - sans aucun motif. » A cette triple requête. Sophronius en joignit une quatrième, Mansi, col. 1029; Hardouin, t. il, col. 336-337, qui n'est pas moins accablante pour la mémoire de Dioscore

II. Sa conduite vis-a-vis de Théodoret, évêque de Cyr. — A l'extérieur, Dioscore se donna pour l'héritier et le gardien jaloux de l'enseignement antirtrstorien de saint Cyrille et le défenseur de l'orthodoxie. Ûn

verra plus loin comment il entendit et joua son rôle. Ayant ouï dire que, dans un discours à Antioche, l'évêque de Cyr avait tenu quelques propos qui sentaient le nestorianisme, il le dénonça à son supérieur hiérarchique, Domnus, patriarche d'Antioche. L'accusation était calomnieuse; et Théodoret protesta en rappelant que jamais évêque n'avait rien trouvé à reprendre dans ses discours, qu'il avait été en relations épistolaires fort amicales avec saint Cyrille et avait anathematise quiconque déniait à Marie le titre de mera de Dieu, ou prétendait que Notre-Seigneur Jésus-Christ est un pur homme, ou divisait en deux le Fils unique et le premier-né de toute créature. Epist., lxxxhi, *P. G.,* t. lxxxiii. col. 1269. « J'ai enseigné, disait-il, six ans sous Théodote, d'heureuse et sainte mémoire, treize ans sous le bienheureux Jean, qui prenait tant de plaisir à m'entendre que souvent il se levait et battait des mains... C'est la septième année de l'évêque Domnus, et jusqu'ici aucun évêque, aucun clerc n'a rien trouvé à reprendre dans mes discours. » *Ibid.,* col. 1268. « Quand il (Cyrille) envoya à Antioche ses livres *Contre Julien* et le traité du *Houe émissaire,* il pria le bienheureux Jean d'Antioche de les montrer aux docteurs les plus célèbres de l'Orienl. Jean me les envoya; je les lus avec admiration; j'en écrivis à Cyrille, qui me répondit en rendant témoignage à mon exactitude doctrinale. » *Ibid.,* col. 1273. Celle lettre ne satisfit pas le chatouilleux Dioscore, car il persista à tenir pour vraie l'accusation d'hétérodoxie portée par la rumeur publique contre Théodoret; il alla même jusqu'à louer ceux qui anathémalisaienl l'évêque de Cyret lui reprocha lui-même d'avoir accepté une lettre synodique de Proclus. le prédécesseur de Flavien sur le siège de Constantinople, ce qui était méconnaître les droits des sièges d'Antioche et d'Alexandrie. Pour faire valoir tous ces griefs contre Théodoret, il envoya quelques évêques à Constantinople. *Epist.,* lxxxvi, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 1280.

Sur ces entrefaites éclata l'affaire d'Eutychès. Dioscore profita habilement de la circonstance pour satisfaire ses rancunes, tout en ayant l'air de poursuivre, au nom de l'orthodoxie, les prétendus amis de Nestorius. Maître absolu au concile d'Éphêse. dont l'empereur Théodose II lui avait donné la présidence, et dont une lettre impériale avait soigneusement exclu Théodoret. Dioscore n'hésita pas, au mépris de toutes les lois canoniques, à déposer l'évêque de Cyr, sans l'avoir ni cité, ni entendu. La mesure était par trop criante. Théodoret s'en plaignit à bon droit au pape. *Epist.,* cxm, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 1316 sq.; *P. L.,* t. Liv, col. 848 sq. Mais il ne put obtenir gain de cause que deux ans après, au concile de Chalcédoine.

III. Sa conduite vis-a-vis de Flavien, patriarche de Constantinople. — En novembre 448, Eutychès, archimandrite d'un couvent de Constantinople, était cité devant un synode présidé par le patriarche Flavien, pour répondre à une accusation d'erreur contre la foi. Adversaire acharné du nestorianisme, il avait fait part à Léon le Grand de son ardeur à combattre Nestorius et son hérésie; le pape ne put que l'en féliciter. *Epist.,* xx. xxi, *P. L.,* t. liv, col. 713-714. Mais son zèle trop peu éclairé l'avait conduit lui-même à professer une erreur opposée. Il s'en tenait strictement à l'expression, dont saint Cyrille avait usé, sur l'autorité de saint Athanase : μία φύσι τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρχωμένη, une nature incarnée de Dieu le Verbe, et il négligeait les explications correctes qu'en avait données l'évêque d'Alexandrie et qui montraient clairement qu'il avait pris le mot μία φύσι au sens concret, c'est-à-dire pour désigner une seule individualité. Entendant, au contraire, cette expression au sens abstrait. Eutychès enseignait un seul Christ *de* deux natures, ἐ* δCo φύσεων, et non *en* deux natures, ἐν δύο φύσεσιν, l'humanité ayant été absorbée dans la divinité, le· deux éléments concrets, la nature divine et la nature humaine, s'étant fondus en une seule nature mixte. Ὁμολογῶ εζ δύο φύσεων γεγενῆσΘαι τον Κύριον ἡμῶν προ τῆ ἑνώσεω , μετὰ δὲ την ζνωσιν μιαν φύσιν ομολογῶ. Mansi, t. vi, col. 473. Cela sentait l'apollinarisme et détruisait la notion de l'incarnation. Flavien dut condamner Eutychès et en avertit le pape. *Epist.,* XXII, *P. L.,* t. liv, col. 724. Eutychès, de son côté, se plaignit à saint Léon d'avoir été injustement condamné. Sur la demande du pape d'avoir des renseignements circonstanciés, Flavien écrivit : « Eutychès, voulant renouveler les hérésies d'Apollinaire et de Valentin... a soutenu qu'avant l'incarnation il y avait deux natures en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine, mais que, après l'union, il n'y a plus qu'une seule nature..., que son corps, pris de Marie, n'est pas de notre substance; il l'appelle bien humain, mais il nie qu'il soit consubstantiel à sa mère et à nous. » *Epist.,* xxvi, *ibid.,* col. 746.

Mais Eutychès s'était adressé en même temps a Dioscore, Liberatus, *Breviarium, xil, P. L.,* t. lxviii, col. 1004; et celui-ci vit là une excellente occasion de s'immiscer dans les affaires religieuses de Constantinople ; il prit donc fait et cause en faveur de l'hérétique. D'accord avec le chambellan Chrysaphius, protecteur d'Eutychès et ennemi de Flavien, il obtint de Théodose II la convocation d'un concile pour reviser la sentence de l'évêque de Constantinople. L'empereur convoqua ce concile à Ephése pour le 1« août 449, en exclut nommément Théodoret de Cyr, y appela Barsumas, un ami d'Eutychès, pour y représenter tous les archimandrites d'Orient, et en confia la présidence à Dioscore. Mansi, t. vi, col. 587-600. Celui-ci, entre autres documents, y fit lire ce qui avait été décidé au concile œcuménique d'Éphèse, notamment un décret qui interdisait, sous peine de déposition et d'anathème, soit de composer, soit d'employer une formule de foi autre que celle de Nicée, et il donna à entendre que le sens d'un tel décret était qu'on ne devait rien dire, ni discuterque dansles termes mêmes du symbole de Nicée. Flavien, y ayant contrevenu dans la condamnation d'Eutychès, devenait passible des peines indiquées; en conséquence il devait être privé de toute dignité sacerdotale et épiscopale : ce fut la conclusion de Dioscore. Mais quelques évêques trouvèrent que c'était aller trop loin; les envoyés du pape protestèrent énergiquement; Flavien récusa la sentence dont on le menaçait et le juge qui la portait. Dioscore. recourant alors aux menaces et aux violences, fit signer de force tous les évêques sur papier blanc, brutalisa ou laissa brutaliser Flavien et le fit exiler. Quelques jours après, sur le chemin de l'exil, à llypepe, en Lydie, l'évêque de Constantinople mourait des suites des coups qu'il avait reçus au concile; *dolore plagarum,* dit Liberatus, *Breviarium,* xix. Dioscore s'était conduit en ί brigand; » plus tard, à Chalcédoine, on lui reprocha avec raison la mort de Flavien. En attendant, le pape Léon Ier, instruit par son légat, le diacre Hilaire, des iniquités et des ignominies qui s'élaient commises à ce concile d'Ephèse, qualifia ce concile de« brigandage; » et c'est ce qualificatif de flétrissure qui lui est resté dans l'histoire.

IV. Sa conduite a l'égard d'Eutvlniès. — Dioscore, dans ce trop célèbre concile, ne se contenta pas seulement de condamner injustement Flavien, de reviser la sentence et de casser le jugement porté contre Eutychès, de réintégrer l'archimandrite et ses moines, il pactisa de plus formellement avec le nouvel hérétique, ratifia sa doctrine et la fit adopter par les évêques asservis. Il lit lire, en effet, les actes du synode de Constantinople, qui comprenaient, entre autres, deux lettres de saint Cyrille, ou la distinction des deux natures dans le Verbe

incarné était nettement affirmée, ce qui suffisait à justifier pleinement la condamnation d'Eulychés par Flavien; mais Eustathe de Béryte tit observer que, dans d'autres lettres, le même Cyrille n'avait parlé que d une seule nature du Verbe incarné. Et quand on arriva au passage des autres ou Eusébe de Dorylée, le dénonciateur d'Eulychés, avait mis ['archimandrite en demeure de confesser deux natures en Jésus-Christ et de reconnaître que Jésus-Christ nous est consubstantiel selon la chair, le concile, répondant aux vœux intimes de son président, s'écria : « Qu'on enlève Eusébe ! qu'on le brille! qu'il soit mis en deux! comme il a divisé, qu'on le divise! » Et. Dioscore alors de proposer l'anathème contre quiconque soutiendrait qu'il y a deux natures en Jésus-Christ après l'incarnation. Ainsi fut fait. Dans la profession de foi qu'il avait faite devant Flavien. Eutychês avait protesté s'en tenir strictement au symbole de Nicée, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher, comme l'avait prescrit le concile œcuménique d'Ephèse, en 42! ; il avait anathématisé Manês, Valentin, Apollinaire, Nestorius. Mais, sur ses lèvres, une telle profession de foi restait équivoque et ne répondait nullement à la question de savoir s'il était indemne de l'hérésie qu'on lui reprochait. Dioscore pouvait l'accepter et la prendre à son compte; il fit du moins cesser l'équivoque en ajoutant que, lui aussi, tout comme Eutychês, n'admettait qu'une seule nature dans le Verbe incarné. U embrassa donc sans réserve l'euhcliianisme ou monophysisme.

V. Sa CONDAMNATION AU CONCILE DE CHALCÉDOIN'E. — Après l'abus de son pouvoir discrétionnaire au concile d'Êphcse, ratifié par le pouvoir impérial, le triomphe de Dioscore semblait assuré. Il se hâta de faire nommer et de consacrer Anatolius à la place de Flavien; il n'hésita même pas à excommunier le pape. Mansi, t. vi. col. 1009, 1148; t. vu, col. 104. Mais la mort de Théodose et l'avènement de Marcien changèrent la face des choses. Le pape saint Léon n'avait pas lardé à rendre juslice à Flavien, *Epist.,* xlih-xliv, *P. L.,* t l.tv, col. 821-832; à plusieurs reprises, il avait vainement réclamé de la part de Théodose la convocation d un concile en Italie pour réparer les iniquités commises à Éphése, lorsque le nouvel empereur lui annonça la réunion d'un concile en Orient et l'invita à aller le tenir. *Epist.,* LXXVI, *P. L.,* t. t.iv, col. 904. A ce moment-là, le pape aurait préféré différer quelque temps cette réunion, *Epist.,* i.xxxm, *ibid.,* col. 919-■•2·«;. mais, apprenant que l'ordre de convocation avait été lancé, il s'empressa de désigner et d'envoyer ses ...its, *Epist.,* Lxxxvnijiôid., col. 927-930, avec mission de rétablir la paix en Orient, d'apaiser toutes les discussions dogmatiques, de condamner les erreurs de Nestorius et d'Eulychés, de rétablir sur leurs sièges les évêques injustement déposés, de frapper ceux qui s'obstineraient dans l'hérésie, et de ne pas tolérer que Dioscore parût au concile comme juge, mais seulement comme accusé. Le concile, d'abord fixé à Nicée, se réunit à Chalcédoine, le 8 octobre 451. C'est à la I ' session qu'on fit lire les actes du « brigandage » d'Éphèse ainsi que ceux du synode de Constantinople. Les commissaires impériaux, représentant Marcien, n eurent pas de peine à constater par la lecture qu'ils tirent faire de ces actes ainsi que par l'aveu de quelques-uns des chefs du concile d'Ephèse que Flavien, « de sainte mémoire, » et Eusébe de Dorylée n'avaient pas erré en matière de foi et qu'ils avaient été injustement condamnés. En conséquence, dirent-ils, il est juste que, selon le bon plaisir de Dieu et de l'empereur, l'évêque d'Alexandrie, Juvénal de Jérusalem, Thalassius de Césarée, Eusébe d'Ancyre, Eustathe de Béryte et Basile de Séleucie, qui eurent les premiers rôles au concile, subissent la même peine et soient privés de la dignité épiscopale, selon les canons. Les évêques d'Orient s'écrièrent : Ce jugement est juste; Jésus-Christ a déposé Dioscore, il a déposé l'homicide. Hardouin, t. n, col. 272.

A la tu· session, le 13 octobre, en l'absence des commissaires impériaux, on jugea l'affaire de Dioscore. Eusébe de Dorylée avait présenté, en effet, une requête contre l'évêque d'Alexandrie, dans le but de faire casser tout ce qu'il avait fait contre lui et Flavien à Eplièse, de faire confirmer la vraie doctrine par la condamnation de l'hérésie d'Eutychès et de faire subir à Dioscore le juste châtiment des crimes dont il avait été convaincu par la lecture des actes. Dioscore, exclu depuis la première session, fut cité par deux fois à comparaître. Il s'y refusa, en alléguant divers motifs, entre autres l'absence des représentants de l'empereur. Entre temps on hit d'autres requêtes contre le même Dioscore, celles des diacres Théodore et Ischyrion, du prêtre Alhanase et du laïque Sophronius, tous d'Alexandrie. Nous avons signalé les accusations graves qu'elles renfermaient. Les Pères n'hésitèrent pas à faire citer une troisième et dernière fois le patriarche. Sur son refus persistant de comparaître, les trois légats du pape prononcèrent cette sentence : « Les excès commis contre les saints canons et la discipline ecclésiastique par Dioscore, ci-devant évêque d'Alexandrie,sont manifestes par tout ce qui a été dit. tant dans la séance précédente que dans celle-ci. Iia reçu irrégulièrement à sa communion Eutychês, régulièrement condamnparson évêque. Il persiste à soutenir encore ce qu'il a fait à Éphése et s'en glorifie au lieu d'en gémir et de s'en humilier. Il n'a pas permis de lire la lettre de l'évêque Léon à Flavien. Il a même excommunié le pape... On a présenté contre lui plusieurs plaintes au concile; il a été cité jusqu'à trois fois et il n'a pas voulu obéir. C'est pourquoi ie saint archevêque de Rome, Léon, par nous et par le présent concile... l'a dépouillé de la dignité épiscopale et de tout ministère sacerdotal. »

Le 17 octobre suivant, à la quatrième session, Juvénal, Thalassius, Eusébe, Eustathe et Basile, exclus depuis la première session pour la part qu'ils avaient prise au brigandage d'Ephèse, furent admis et réintégrés, parce qu'ils avaient reconnu leurs torts et accepté la lettre du pape Léon. Dioscoreseul resta définitivement condamné. Hardouin, t. n, col. 413. Il fut relégué à Gangres, en Paphlagonie, où il mourut en 454-Mansi, t. vu, col. 47.

Dioscore n'a pas laissé d'écrits. Les prétendus ·, *de Dioscore, exilé à Gangres, sur le concile Chalcédoine,* en copte, traduits en partie par Révillout dans la *Revue égyptologique,* Paris, 1880. t. i, p. 187-189. 1882, t. tt, p. 21-25; 1883, t. ni, p. 17-24, et intégralement par Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux I\" et* v« *siècles,* dans les *Mémoires publiés par les membre; de la mission archéologique française au Caire,* Paris, 1888, t. iv, p. 165-195, sont l'œuvre de quelque moine monophysite : impossible de croire à leur authenticité, moins encore à leur véracité. En revanche, Dioscore a facilité l'implantation du monophysisme en Égypte et a laissé un disciple digne de lui, Timothée Aelure. qui se fit sacrer évêque d'Alexandrie par le parti monophysite, en 457, composa un pamphlet contre le ;-spe saint Léon et le concile de Chalcédoine. inscr.· .·. e nom de Dioscore dans les diptyques et eut pour succe— seur Pierre Monge. Désormais, grâce à Dioscore - grand siège d'Alexandrie a perdu de son éclat et d- -î gloire; l'Egypte est devenue pour longtemps l'un des principaux foyers du monophysisme et le théâtre d'incessanles querelles théologiques, d'ardentes compétitions religieuses; l'œuvre des Denys, des Athanase et des Cyrille a été compromise par leur indigne successeur, qui se perdit par les excès de son ambition et de

ses violences non moins que par ses compromissions avec l'hérésie eutychienne.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des site premiers siècles,* Paris, 1700-1710, t, xv, passim ;Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* Paris, 1861, t. x,p. 669-690; Hefele, *Conciliengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1856, t. U, p. 392-545; trad. Leclercq, t. Il, p. 669 sq.; Largent, *Études d'histoire ecclésiastique,* Paris, 1892. p. 141-217 ; *Dictionary of Christian biography,* de Smith et Wace, Londres, 1877, art. *Dioscorus: Kirchenlexikon,* 2· édit., Fribourg-en-Brisgau ; *Bealencyklopadie fur protest. Théologie und Kirche,* 3* édit., Leipzig, 1896 ; F. Nau, *Histoire de Dioscore et de son disciple Théophiste* dans le *Journal asiatique,* 1903.

G. Bareille.

DIOTALLEVI François, né à Rimini en 1579, étudia la philosophie et la théologie à Rome. Sous Clément VllI, il prit une part active aux discussions sur la fameuse question *De auxiliis,* et il écrivit un *Opusculum de concursu Dei ad actus liberos voluntatis creatte,* Lyon, 1611, pour soutenir la doctrine des jésuites. Sacré évêque de San-Angelo de Lombardi, dans le royaume de Naples, il fut envoyé comme nonce en Pologne; il y remplit cette charge pendant sept ans. Peu après son retour à Rome, il mourut en 1620, à l'âge de 41 ans. Il a laissé un traité manuscrit *De usuris* qui n'a pas été édité.

Moreri, *Le grand dictionnaire,* Paris, 1759, t. IV, p. 183.

É. Mangenot.

DIROYS François, né en 1620, docteur de Sorbonne, mort en 1690 ou 1691 chanoine d'Avranches. D'abord lié avec Port-Royal, il s'en sépara à l'occasion du *Formulaire* dont il se rendit l'apologiste. Son mémoire pour justifier la condamnation des cinq propositions de Jansénius fut traduit en latin et imprimé à la suite de *l'Elucidatio augusliniana de divina gratia,* Cologne, 1705. Nicole composa *VExamen d'un écrit de M. Dirais* (sur la soumission due aux jugements de Tr-glise concernant les livres), qui a été imprimé en 1706 à la lin d'un recueil sur te *Formulaire,* Son ouvrage le plus important est intitulé : *Preuves et préjugez, pour la religion chrétienne et calholic/ue contre les fausses religions et l'athéisme,* in-4°, Paris, 1683. Il avait accompagné à Rome le cardinal d'Estrées en 1612. Il s'y trouvait, lorsque la reine de France fit demander au pape un décret sur l'immaculée conception de Marie, et il écrivit une dissertation pour montrer qu'il était sage de ne rien prononcer à ce sujet.

Michaud, *Biographie universelle,* t. xr, p. 104; Féret, *La faculté de théologie de Paris, Époque moderne,* Paris, 1906, t. iv, p. 204-208.

A. Ingold.

DISCERNEMENT DES ESPRITS. — I. Dans l'Ancien Testament. II. Dans le Nouveau Testament. III. Chez les Pères. IV. Selon saint Thomas d'Aquin. V. Selon *I'/mitalion de Jésus-Christ.* VI. D'après Pierre d'Ailly. Vil. D'après Gerson. VIII. D'après saint Ignace de Loyola. IX. Selon les Arabes. X. r.tude psychologique. XI. *L'art* du discernement. Sa nécessité. Les moyens de *l'acquérir.* XII. *L'exercice* du discernement entre l'homme et les causes extérieures. XIII L'exercice du discernement entre Dieu et le démon Les *fruits* de l'action divine ou diabolique. XIV. Les *modes* ouverts de l'action divine ou diabolique. XV. Les modes cachés de l'action diabolique. XVI. Étude théologique. Le *don* du discernement.

L'homme subit de nombreuses influences ou plutôt est exposé par sa nature vitale, corporelle ou sensible, a toutes les influences. Son corps reçoit les influences du milieu dans lequel il est plongé et bien qu'il réagisse, cependant il en garde toujours ce quelque chose qui constitue les caractéristiques individuelles, les traits de la famille et même de la race. Pareillement, l'âme, la volonté sont à la merci d'impressions multiples. La vie, la liberté réagissent, mais leurs actes et leurs décisions portent l'empreinte des sollicitations ou déterminations du dehors. La volonté humaine, bien que libre, est, avant qu'elle prononce définitivement, mue, attirée, poussée, retenue, menacée par une foule de motifs qui l'agitent comme les flots secouent la barque en mer. Une étude savante de. tous les éléments du fait pourrait déterminer le coefficient de toutes les forces dans la marche de la barque et dire dans quelle proportion elles ont concouru à l accélérer ou à la retarder, à l'orienter ou à la contrarier. L'étude que nous entreprenons part de la même constatation de forces innombrables agissant sur la marche de la volonté humaine et cherche à fixer les règles d'après lesquelles on peut essayer, autant que la chose est humainement possible, de déterminer la part de ces forces dans les décisions de la liberté ou au moins dans les mouvements qu'elle subit et qui précèdent ou suivent ses décrets.

I. Dans l'Ancien Testament. — Le problème existe depuis les origines mêmes de la race. Entrons au paradis terrestre. Adam et Éve ne sont pas abandonnés à eux-mêmes. Dieu leur apparaît, leur parle, leur donne des ordres ou les lie par des prohibitions; Satan sous la forme du serpent les pousse à la désobéissance; les fruits de l'arbre de la science du bien et du mal, et les perspectives mêmes de cette science qui leur fera connaître le mal comme le bien les séduisent et les attirent ; Éve. qui a écouté le serpente! contemplé l'arbre fatal, sollicite Adam, et tous deux ballottés un instant entre le souvenir des bienfaits et des prescriptions du Seigneur et les conseils pervers du serpent et de la convoitise, finissent par succomber. Us ont méconnu les règles du discernement, des esprits. Dans les mouvements qui se soulevaient en eux, ils auraient dû discerner ceux qui les portaient vers l'obéissance, qui venaient de la voix de Dieu, de ceux qui les détournaient des devoirs et venaient du démon et de l'orgueil de la raison. Aussi Dieu vient-il leur reprocher leur faute et les châtier. Il leur rappelle à ce sujet une règle fondamentale du discernement des esprits, ces esprits sont mauvais qui portent à désobéir à des commandements certains de Dieu. ‹ Parce que tu as mangé de l'arbre, *dont je t'avais ordonné de ne pas manger,* la terre est maudite â cause de toi. » Gen., m I7.

.Jusque-là Adam et Eve n'avaient eu qu'à discerner l'esprit divin dont ils reconnaissaient la présence et le souffle « quand il passait dans le jardin â la brise du jour ». Gen.,ni, 8. et l'esprit diabolique quand, caché sous la forme du serpent, il les incitait au mal. A la suite de leur faute, la concupiscence qui était liée en eux par un don préternaturel, fut déchaînée; la chair commença, contre l'esprit, cette lutte cruelle dont saint Paul se plaignait et qui dureencore ; de nouveaux mouvements s'élevèrent en l'homme suscités par la concupiscence et avec ceux qui venaient du Seigneur et du démon, furent pour la conscience un nouvel objet de discernement. A partir de ce jour l'homme eut â discerner au fond de son être les aspirations suscitées par Dieu, celles soufflées par le diable, etcelles de la concupiscence ou de la nature corrompue. L'objel total du discernement des esprits est constitué : ces esprits sont, comme nous le verrons plus loin, l'esprit dellieu, l'esprit du démon, l'esprit de l'homme déchu.

Pendant les longs siècles qui précédèrent la venue du Sauveur, nous voyons ce triple esprit envahir l'homme et celui-ci obligé, pour sa conduite morale, de distinguer entre les mouvements qui en procèdent. Dieu connaît toutes les voies de l'homme et tandis qu'elles paraissent pures aux yeux de celui-ci. « .lého vah pèse les esprits. » Prov.. xvi. 2. Il communique son esprit quand il lui plaît, il le retire de ceux qui s'en sont rendus indignes et permet qu'ils soient envahis par l'esprit mauvais. L'histoire de Saûl nous

donne un exemple manifeste de cette influence de i esprit de Dieu et de l'esprit mauvais sur une âme, des effets de cette double influence et du discernement qui en est possible. Dés que Samuel eut oint le fils de Cis, l'esprit du Seigneur vint en celui-ci, « Dieu lui donna un autre cœur. » I Reg., x, 9. Plus tard, après l onction de David, « l'esprit de Jéhovah se retira de .'.ml. et un mauvais esprit venu de Jéhovah (c'est-à-dire venu avec la permission de Jéhovah) le troublait. » I Reg., xvi, 14. Lorsque cet esprilétait sur Saül, «David prenait sa harpe et jouait de sa main, et Saül se calmait et se trouvait bien, et le mauvais esprit se retirait de lui. » I Reg., xvt, 23. Lorsque Saül possédait l'esprit de Dieu, il était calme, fort et prudent, prophétisait parfois; les mêmes signes se renouvelèrent en David après que Ponction de Samuel lui eut donné l'esprit du Seigneur. Quand, au contraire, Saül eut perdu cet esprit, on le vit, sous l'inlluence du démon, agité de mouvements violents, soupçonneux, vindicatif, plein de tristesse et de désespérance, irascible et jaloux. Ces données nous fourniront des marques utiles pour établir les règles du discernement. Cf. Hummelauer, *Comment. in l. I Reg.,* Paris, 1886, p. 168.

L'esprit du Seigneur se répandit dans d'autres personnages de l'Ancien Testament. Il opéra en eux de grandes choses qui furent salutaires au peuple de Dieu et accompagnées de signes auxquels on pouvait discerner l'action divine. Ainsi l'esprit du Seigneur revêt Gédéon de sa force et en fait le sauveur de son peuple opprimé, Jud., vt, 34; il descend sur Jephté et sur Samson et leur fait accomplir des exploits remarquables; il remplit Beseleel et lui inspire des merveilles dart pour le service du culte, Jud., xi, 29; xm, 25; xiv, 6, 19; Exod., xxxt, 3; xxxv, 31; il éclaire les prophètes et ils deviennent « une ville forte, une colonne de fer et une muraille d'airain. » Jer., i, 18. Cf. Knaben-Lauer, *Comment, in Isaiam,* xi, 2, Paris, 1887, t. i, p. 270.

Ainsi l'habitude du contact avec Dieu en donnait l expérience el fournissait les caractères auxquels l'on reconnaissait l'action d'en haut et l'on discernait l'esprit de Dieu, des autres esprits.

Les prophètes nous renseignent, du reste, sur ces caractères. Isaïe, xi, 2, 3, nous dit que l'esprit de Jéhovah est esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance el de piété, esprit de crainte de Jéhovah. Voir Dons nu Saint-Esprit.

II. D'après le Nouveau Testament. — L'Évangile nous montre en acte l'inlluence des divers esprits et h nécessité de les discerner. Notre-Seigneur est connut au désert par l'inlluence de l'esprit d'en haut, Matth., iv, 1, mais lorsque sa retraite et son carême sont terminés, l'esprit mauvais s'approche de lui et cl erche à le tenter. Matth., tv, 3. Il met le tentateur en fuite par la force de son esprit surnaturel et les inges s'approchent el le servent. Matlh., iv, 11. Nous voyons en jeu tous les esprils qui peuvent guider l homme ou l'impressionner, sauf l'esprit humain né de la concupiscence, et Notre-Seigneur fait preuve d'un infaillible discernement dans ses altitudes envers eux.

Non content de l'exemple, il nous instruit sur les mœurs des esprits afin de nous apprendre à les connaître et à les vaincre. Il y a de mauvais esprits, ils sont impurs, Marc., t, 23, 26; ni, 11; vi, 7; vu, 25; Luc., IV. 36; vi, 18, etc.; parfois ils sont muets,Marc., ix. 21; tantôt ils sont chassés par une simple injonction. Act., xvi, 18; cf. Luc., x, 17; l, 49; tantôt il faut employer contre eux la prière et le jeûne. Luc., xvn, 2tt. Un de leurs caractères, c'est l'obstination à attaquer les aines, et la perversité croissante de leur action. • Lorsque l'esprit impur est sorti d'un homme, il va par des lieux arides, cherchant du repos et il n'en trouve point. Alors il dit : Je retournerai dans ma maison d'où je suis sorti. Et revenant il la trouve vide, nettoyée et ornée. Alors il s'en va prendre sept autres esprits plus méchants que lui, et, entrant dans cette maison, ils y fixent leur demeure et le dernier état de cet homme est pire que le premier. » Matth., xn, 43-45. Cf. Luc., xt, 24-26. Les retours du mauvais esprit sont donc toujours à craindre, ils sont plus agressifs et, quand on y cède, plus dominateurs.

Ces données multiples du Sauveur serviront à la tradition patristique et théologique dans la recherche des moyens de reconnaître les esprits dont l'inlluence se fait sentir à l'homme. Cette tradition trouvera d'autres secours dans la doctrine de saint Paul, s'inspirant de la parole du Christ : *a fructibus ëorum cognoscetis eos.* Matth., vu, 20. Il décrit les fruits de la chair, c'est-à-dire du démon et de la matière corrompue de l'homme, et les fruits de l'esprit, c'est-à-dire de la grâce du Christ, et fournit ainsi des critères sûrs pour le discernement de l'esprit divin et de l'esprit diabolique. Il établit d'abord l'opposition entre la chair et l'esprit : « Car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit; et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair; ils sont opposés l'un à l'autre, de telle sorte que vous ne faites pas ce que vous voulez. » Gai., v, 17. Il faut, en effet, choisir entre les deux et quand une fois on a choisi l'un, l'autre se trouve exclu par le fait; il y a, dans cette opposition de la chair et de l'esprit, des nécessités qui s'imposent à la volonté et qui lient sa liberté. Il dit ensuite les fruits, c'est-à-dire les signes de la chair. « Les œuvres de la chair sont manifestes: ce sont l'impudicité, l'impureté, le libertinage, l'idolâtrie, les maléfices, les inimitiés, les contentions, les jalousies, les emportements, les disputes, les discussions, les sectes, l'envie, (les meurtres,) l'ivrognerie, les excès de table et autres choses semblables. » Gai., v, 19-21. Cette dernière parole « et autres choses semblables » indique l'intention de l'apôtre de ne pas énumérer tous les signes de l'esprit mauvais; on en trouve, en effet, d'autres listes dressées par lui. Rom., t, 29, 20; I Cor., vt, 9, 10; Γl Cor., xn, 20, 21; Eph., v, 3-5. Mais ceci suffit à nous éclairer, et les auteurs ascétiques s'en contenteront d'ordinaire comme règle de discernement de l'esprit mauvais. Cf. J. Lopez Ezquerra, *Lucerna mystica,* tr. IV, c. xvn, n. 150 sq.. Venise, 1745, p. 110 sq.

Quant aux œuvres de l'esprit, voici comment on les reconnaîtra : « le fruit de l'esprit, au contraire, est la charité, la joie, la paix, la patience, la mansu de. la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance... Ceux qui sont à Jésus ont crucifié la chair, avec ses passions et ses convoitises. » Gai., v, 22, 24. Ceci encore servira à l'ascétisme chrétien pour le diagnostic des influences divines. J. Lopez, *op. cit., c.* xvi, p. 109.

Dans l'Épilre aux Galates, saint Paul oppose les œuvres de la chair à celles de l'esprit surnaturalisé où est descendue la grâce et dans lequel habite le Christ. Dans sonÉpitre aux Romains, vu, 14sq., il oppose les œuvres de la concupiscence à celles de la raison naturelle non encore régénérée et montre comment l'homme, par suite du péché originel, a été pour ainsi dire coupé en deux parties hostiles et llolte ballotté par une double influence contraire. Cf. Comely, *Comment. . Epist. ad Rom.,* Paris, 1896, p. 373.

Ainsi la doctrine se précise; on voit se dessiner ou prendre du relief les divers agents naturels, préternaturels ou surnaturels qui se disputent la po's.-ssion d? l'homme et les choix de sa liberté. Saint Jean peu maintenant établir sa grande règle de discernement des esprits, après en avoir affirmé la nécessité : i Mes bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit; mais voyez par l'épreuve (à laquelle vous les soumettrez) si les esprits sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont

venus dans le monde. » C'est le moyen de discernement. En voici maintenant le *devoir:* « Vous reconnaîtrez à ceci l'esprit de Dieu : Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu : et tout esprit qui ne confesse pas ce Jésus n'est pas de Dieu; c'est celui de l'Antéchrist, dont on vous a annoncé la venue. » I Joa., iv, 1-3. Saint Paul veut que l'on reconnaisse les esprits à leurs fruits et donne des régies *morales* de discernement; saint Jean les distingue par la profession de la foi et nous donne un critère *doctrinal.*

L'art du discernement des esprits est acquis ou infus. Ce que la sainte Ecriture nous en a révélé jusqu'ici concerne surtout le discernement acquis. Il est intéressant de lire la première Épitre aux Corinthiens ou saint Paul parle des charismes de l'Esprit-Saint et range parmi eux le don infus de la *discretio spirituum.* « Il y a diversité de dons, écrit l'apôtre, mais c'est le même Esprit. En effet, à l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de connaissance selon le même Esprit; à un autre la foi, par le même Esprit; à un autre le don des guérisons, par ce seul et même Esprit; à un autre la puissance d'opérer des miracles; à un autre la prophétie; à un autre le *discernement des esprits;* à un autre la diversité des langues; à un autre le don de les interpréter. Mais c'est le seul et même Esprit qui produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier, comme il lui plait. » I Cor., xn, 4-11.

Le discernement des esprits appartient donc à l'organisme des charismes. On sait que ceux-ci étaient des dons surnaturels gratuits, accordés par Dieu, non pas toujours à la sainteté, mais comme il lui plaisait, à ceux qui pouvaient, aidés de ces dons, concourir à l'utilité commune. En effet, « à chacun la manifestation de l'Esprit est donnée *pour l'utilité commune.* » I Cor., xn, 7. Les charismes servaient à l'action du Saint-Esprit dans l'Église et n'étaient autres que des facultés spéciales données à certains fidèles de produire diverses opérations extraordinaires, comme la glossolalie et la prophétie. Le prophète Joël les avait annoncés, n, 28 sq.; cf. Act., n, 16 sq.; le Christ les avait promis, Marc., xvi, 17 sq.; cf. Matlh., x, 1, 8; Marc., ni, 15; vi, 7, 13; Luc., ix, 1, 6; Joa., xiv, 12; ils avaient apparu dans les apôtres, une première fois, à Jérusalem, le jour de la Pentecôte, comme preuve de la venue de l'Esprit-Saint. Act., n, 4-13. Il en est souvent question aux premiers temps de l'Église, soit dans les Actes, x, 44-46; xix, 6; cf. vin, 18; soit sous la plume de saint Pierre, I Pet., iv, 10: soit surtout sous celle de saint Paul. Bom., xn, 6-8; I Cor., xn-xiv; Gai., m,5; Eph., iv, 7-12.

Le discernement des esprits rejoint la prophétie à peu près comme le don d'interprétation rejoint la glossolalie. Ceux qui avaient le don des langues ne pouvaient édifier les auditeurs, ni concourir à l'utilité spirituelle commune que si des chrétiens favorisés du don d'interprétation venaient traduire leur langage et en communiquer le sens aux fidèles. Pareillement, la prophétie avait, non pas toujours, comme la glossolalie, mais souvent, besoin d'être complétée, soit chez le prophète lui-même, soit chez un autre, par le don dit discernement des esprits. *Prophétie autem duo aut tres dicant, et celeri DIJUDICENT,* écrit saint Paul. I Cor., xiv, 29. Les prophètes parlaient sous l'inspiration divine, commentant la révélation pour l'enseignement de fous, exhortant à la vertu, s'élevant contre les vices, parfois découvrant les secrets des cœurs ou levant les voiles de l'avenir, afin de prouver la vérité et le caractère divin de leurs enseignements ou de leurs exhortations. Mais il pouvait arriver que l'un ou l'autre mêlât aux paroles inspirées par l'Esprit, des chost s tirées de son propre fonds et entachées d'erreurs. Comment dès lors démêler le divin et l'humain, reconnaître ce qui était d'inspiration divine? En autorisant plusieurs prophètes, deux ou trois à parler dans une même réunion, saint Paul donnait un premier moyen de contrôle, puisque les points de rencontre des divers discours pouvaient être considérés comme d'inspiration divine, mais Dieu, dans ces temps d'ignorance humaineet d'interventions surnaturelles extraordinaires, avait voulu, par le don infus de discernement, fournir à ses fidèles un organe sûr qui permit de distinguer les vrais prophètes des pseudoprophètes. Cf. Hagen, *Lexicon biblicum,* v° *Charisma,* Paris, 1905, t. i, col. 834 sq.; Comely, *Comment in l Cor.,* xtv, Paris, 1890, p. 441 sq. ; pseudo-CIément, *Epist.,* i, *De virg.,* xi, 10, Punk, *Patres ayostolici,* I. n, p. i1.

111. Chez les Pères. — Nous ne pouvons citer ici tous les textes des saints Pères se rapportant à l'un ou à l'autre des signes de l'Esprit de Dieu, de l'esprit de l'homme ou de l'esprit mauvais. Ce serait œuvre interminable et sans grand profit doctrinal. La grande synthèse, telle qu'elle se lit par exemple dans l'ouvrage de Scaramelli, n'est pas encore constituée, mais les éléments apparaissent successivement, soit dans les conseils moraux, ascétiques et mystiques inspirés aux saints Pères par leur expérience religieuse et adressés aux fidèles, particulièrement à ceux qui se destinent à une vie plus parfaite et sont les précurseurs des anachorètes ou des ascètes, soit dans l'explication des passages de la sainte Écriture où sont énumérés les dons du Saint-Esprit ou bien où sont décrites les tentations suggérées par le démon aux âmes et au- Sauveur lui-méme. Sur les dons du Saint-Esprit, accordés aux fidèles et manifestant en eux l'action surnaturelle, voir saint Jean Chrysostome, *In Ps. XLlV,* n. 2, *P. G.,* t. LV, col. 186; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.,* xi, 2, *P. G.,* t. lxx, col. 314; S. Jérôme, *In Is.,* xi, 2, *P. L.,* t. xxiv, col. 144 sq, ; S. Ambroise, *In Ps. cxvm,* serm. ni, n. 21, *P. L.,* t. xv, col. 1230; cf. *De sacram.,* l. III, c. n, n. 8, *P. L.,* t. xvi, col. 434. Voir Dons uü Saint-Esprit. Sur les signes de l'inspiration des démons, les saints Pères font observer que Satan profite souvent des premiers mouvements mauvais suscités en nous par notre nature pécheresse. Il laisse ces mouvements s'opérer en nous et par nous et il trouve en eux une excuse à nous tenter et à nous pousser plus avant dans une voie que nous avons nous-mêmes choisie et en même temps un moyen de dissimuler son influence, nous croyons continuer par nous-mêmes ce que nous avons commencé seuls. Cf. Origène. *De princip.,* Ill, c. n, n. 4, *P. G.,* t. xi, col. 508; S. Basile, *Inlerr. in reg. brev.,* lxxv, *P. G.,* t. xxxt, col. 1134; S. Jean Chrysostome, *Homil,* liv, *in Act.,* n. 3, *P. G.,* t. lx, col. 377; *De eccl. dogm.,* dans les Œuvres de saint Augustin, c. xi.ix (lxxxii), *P. L.,* t. xlii, col. 1221 ; cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I» II®, q. lxxx, a. 4; Ach. Gagliardi, *Commentarii seu explanationes in Exercitia spiritualia S. P. Ignatiide Loyola,* m et iv hebdomada, c. I, § 1, Bruges, 1882, p. 110. L'action des démons sur nous se trahit surtout par *l'orgueil* qu'il met dans ses suggestions et qu'il introduit dans nos intentions. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XIV, c. xiii, *P. L.,* t. xli, col. 420; S. Grégoire, *Moral.,* l. IV, c. ix, *P. L.,* t. lxxv, col. 644; S. Bernard, *De gradibus humilitatis et superbiæ, P. L.,* t. clxxxii, col. 958.

Dès que la vie cénobitique ou érémitique se fut un peu développée, le problème du discernement des esprits se posa et s'imposa avec une force telle, que les principaux instituteurs des moines durent l'examiner et en donner des solutions théoriques et pratiques conservées dans l'histoire du monachisme. Nous en trouvons les premiers linéaments dans les œuvres de Cassien, de saint Nil et de saint Jean Climaque. Au rapport de Cassien, on demandait à l'abbé Daniel comment

pouvait s'expliquer le passage subit de certaines âmes de la joie spirituelle la plus ineffable à la plus morne tristesse. *Hic beatus Daniel inquirentibus nobis cur interdum residentes in cellula tanta alacritate cordis, cum ineffabili quodam gaudio et exuberantia secretissimorum sensuum repleremur, ut eam non dicam termo subsequi, sed ne ipse quidem sensus occurreret, ... ac rursum nullis exislenlibus causis tanta subito anxietate repleremur, et irrationabili quodam maerore premeremur, ut non solum nosmetipsos hujusmodi sensibus arescere sentiremus, verum etiam horreret cella, sorderet lectio..., ita respondit.* La question est posée. La réponse de l'abbé Daniel sera complète et nous donnera déjà le triple aspect sous lequel devra de tout temps être considéré le problème du discernement des esprits. Si nous en croyons les anciens, nous dit ce moine qui se présente donc comme le simple témoin d'une tradition vieille déjà, si nous en croyons les anciens, la stérilité de l'âme peut être due à une triple cause : à notre négligence, à l'attaque du démon, à l'action de la divine providence. C'est la distinction du triple esprit auquel il faut rapporter les mouvements de notre libre arbitre : *Tripartita nobis a majoribus super hac, quam dicitis, sterilitate mentis tradita ratio est. Aut enim de negligenlia nostra, aut de impugnatione diaboli, aut de dispensatione Domini ac probatione descendit.* Dans la première conférence, l'abbé Moïse avait déjà dit : « Voilà ce qu'il nous faut savoir avant tout : que nos pensées peuvent avoir une triple origine et venir de Dieu, ou du démon, ou de nous, *s lllud sane prie omnibus scire debemus: tria cogitationum nostrarum esse principia, id est, ex beo, ex diabolo et ex nobis. Coll.,* i, c. xix, *P. L.,* L xt.ix. col. 508. L'abbé Daniel reprend ensuite chacune de ces causes atin de la mettre en relief. La négligence nous lait perdre le fruit des expériences personnelles passées, que nous n'avons pas le courage d'utiliser; elles nous rend lâches devant les pensées mauvaises que nous laissons pénétrer dans notre cœur et en couvrir le sol d'épines et de buissons ou s'étouffe toute bonne semence. *Et de negligentiæ quidem cum nostro vitio tepore præcedente incircumspecte nosmetipsos et remissius exhibentes, et per ignaviam et desidiam noxiis cogitationibus pasti terram cordis nostri spinas et tribulos facimus germinare, quibus m ca pullulantibus consequenter efficimur steriles atque ab omni reddimur spirituali fructu et contemplatione Jejuni.* Plus tard, saint Grégoire, *Moral.,* l. X, c. vu, *P. L.,* t. lxxv, col. 926, et saint Jean Climaque, *-Scala paradisi,* grad, xxvni, commenteront et confirmeront cette pensée. .Mais la négligence n'est pas la seule cause de nos désolations intérieures. Le démon, lui aussi, intervient parfois, soit pour renforcer encore i-.s inclinations mauvaises, soit, comme l'observe l'abbé Daniel, pour contrarier nos actions ou même nos intentions bonnes et cela avec une subtilité qui surprend notre cœur à son insu ou malgré lui. *De impugnatione vero diaboli, cum etiam bonis non-Kim /uarn studiis dediti, callida subtilitate mentem wtram adversario penetrante, vel ignorantes ab optimis intentionibus abstrahimur vel inviti.* Ces moines du désert avaient découvert les artifices du démon. ils savaient que c'est un esprit subtil qui s'insinue chez nous et parfois, sans que nous nous en doutions, trouble le cours de notre vie surnaturelle et y éteint la Samnie des bonnes inspirations. Peut-on mieux montrer la nécessité de la vigilance chrétienne et du discernement spirituel? Alard Gazet, dans son commentaire sur ce passage des *Collations* de Cassien, rapporte un trait de la vie de saint Macaire, tiré des *Vitæ Patrum,* l. II, c. xxtx, où le saint abbé fait preuve d'un admirable discernement dans une circonstance ou le démon lui était apparu sous la forme d'un moine zélé. Le commentateur signale d'autres faits dans la *Vie de saint Antoine,* par saint Athanase; dans celle d'Ililarion, par saint Jérôme; dans les œuvres de saint Grégoire, *Dial.,* LU, c. tv, *P.L.,* t. lxvi, col. 142; dans l'ouvrage de Césaire, moine de Cileaux. *Dialogus miraculorum,* Cologne, 1481, réimprimé en 1591 et 1599, puis à Anvers, 1605, sous le titre *Illustrium miraculorum et historiarum libri XII,* et mis à l'index en Espagne. Les histoires, du reste à contrôler, auxquelles Alard Gazet fait allusion sont au l. V, c. v. Dieu lui-même soumet parfois une âme à la tristesse afin de l'éprouver et cela, nous dit l'abbé Daniel, dans un double dessein. D'abord, la divine providence, en nous retirant ainsi ses consolations, et en nous montrant l'impuissance où nous sommes de rétablir, par nos propres forces, notre étal antérieur de joie spirituelle, nous excite à l'humilité et à la conviction que Dieu seul est le principe des énergies et de la paix de l'âme. *Dispensationis autem vel probationis Domini duplex causa est : prima ut paulisper ab ipso derelicti et mentis noslræ humiliter intuenles infirmitatem, et nequaquam super præcedente puritate cordis, quæ nobis illius est visitatione donata, nullatenus extollamur, probantesque nos ab eodem derelictos, gemitibus nostris et industria illum livlHiæ ac puritatis statum recuperare non posse intelligamur. et præteritam cordis alacritatem non nostro studio, sed illius dignatione nobis fuisse collalam, et praesentem de ipsius rursum gratia et illuminatione esse poscendam.* On peut trouver un développement de cette idée de culture divine de l'humilité par le moyen des désolations, dans saint Grégoire, *Moral.,* l. II, c. xxvn. *P. L.,* t. lxxv, col. 577, et dans saint Bernard. *In Cantic.,* serra, liv, *P. L.,* t. clxxxih, col. ,638 L'humilité est une vertu indispensable à l'édifice de la perfection; elle déblaie le terrain; mais précisément parce qu'elle déblaie le terrain, il faut qu'autre chose vienne se joindre à elle, l'énergie qui entreprend. k constance qui construit, la persévérance qui achève. Et la formation de l'âme à cette énergie, à cette constance et persévérance est l'autre dessein de la providence dans les désolations qu'elle nous envoie et par lesquelles elle entend tremper nos caractères : *Secunda vero probationis causa est ut perseverantia nostra, vel mentis constantia et desiderium comprobetu'· quaque intentione cordis et orationum instantia deserentem nos visitationem Sancti Spiritus re, o- mus, manifestetur in nobis; ac pariter agm [illegible] quanto labore amissum istud spiritale gun.l; [illegible] puritatis lælilia conquiratur, sollicitius inveniar., custodire ac tenere intentius studeamus. Quodammodo enim negligentius custodiri solet, quidquut creditur facile posse reparari. Coli.,* iv, c. m, iv *P.L.,* t. XLix, coi. 586-588.

Saint Bernard, dans son sermon ix *in Cantic.. P. L.,* t. clxxxih, col. 815, et dans son sermon xxn. col. 878. nous révèle les mêmes intentions providentielles cachées sous certaines désolations d'âmes. Ces documents suffisent pour indiquer comment la sollicitude de discerner les esprits auxquels ol" il ou résiste la volonté humaine, en tout cas qui l'assiègent de leurs influemces salutaires ou dangereuses, exista chez les premiers instituteurs de la vie monastique. Il faudrait encore analyser toute la conférence vil, qui est *De animas mobilitate et spiritualibus n·':* c'est-à-dire dans laquelle l'abbé Sérénus. parla plu:i de Cassien, décrit les moyens par lesquels notre mol lité naturelle ou l'astuce diabolique nous éloignent de la perfection, et les signes auxquels on peut reconnaître leur action. Citons seulement ce passage de la conférence xvin. c. ni, *P. L.,* t. xi.tx. col. 1093, où i'abbê Piamoun donne comme signe de l'esprit mauvais la tendance de certains jeunes à discuteret à critiquer

les traditions des anciens, car « celui qui cherchant à s'instruire, commence par discuter, n'arrivera jamais à la vérité. L'ennemi voyant qu'il se fie plus à son propre jugement qua celui des Pères le poussera sans peine à trouver superflues et préjudiciables les choses les plus utiles et les plus salutaires; il flattera son esprit propre de telle manière que,en s'obstinant dans ses pensées déraisonnables, il ne jugera saint que ce qui lui semblera personnellement juste et droit. *s Nunquam rationem veritatis intrabit quisquis a discussione coeperit erudiri, quia videns eum inimicus suo potius quam patrum judicio confidentem, facile in id usque propellit, ut etiam illa quæ maxime utilia atque saluberrima sunt, superflua ei videantur et noxia. Atque ita praesumptioni ejus callidus hostis illudit, ut irrationabilibus definitionibus suis pertinaciter inhaerendo, hoc solummodo sibi sanctum esse persuadeat, quod rectum atque justissimum suæ tantum obstinationis errore censuerit.* Signalons encore quelques pages de saint Nil, où nous sont données les caractéristiques de l'esprit de Dieu et de l'esprit du démon; les premières sont la paix et la joie; les secondes, la paresse et la tristesse, *Tr. ad Eulogium monachum,* c. vi, vu, *P. G.,* t. lxxix, col. 1061-1091·, 1102-1103, et de saint Jean Climaque qui voit dans l'humilité, le signe de la présence de l'esprit de Dieu et de son action dansune âme. *Scala paradisi,* grad, xxv, *P. G.,* t. lxxxviii, col. 987 sq. Cette idée de l'humilité signe de l'esprit divin, et de l'orgueil signe de l'esprit du mal, jointe à l'image de l'échelle du paradis suggérée aux auteurs sacrés par la vision de Jacob,a inspiré à Alard Gazet l'idée de construire une double échelle, celle de l'humilité d'après les préceptes de saint Benoit et celle de l'orgueil d'après la doctrine de saint Bernard. Dans l'une comme dans l'autre, il y a douze degrés qui sont antant de moyens de discernement. On en trouvera le dessin et l'explication dans *P. L.,* t. XLix, col. 1329-1332.

Les théories que nous venons de citer prouvent que les Pères du désert possédaient les règles et l'habitude du discernement *acquis.* De nombreux faits attestent que, bien souvent, les plus saints d'entre eux reçurent de Dieu la faveur du discernement *infus.*

Le disciple de saint Antoine, « Paul le Simple, avait le privilège de voir ce qui se passait au fond des cœurs. Il lui suffisait de considérer attentivement le visage d'un moine au moment où il entrait à l'église pour savoir si ses pensées étaient bonnes ou mauvaises. » Dom J. M. Besse, *Les moines d'Orienl antérieurs au concile de Chalcédoine,* c. xxm, Paris, 1901, p. 516. Aussi découvrit-il un jour une crise salutaire qui s'était passée pendant un office dans l'âme d'un religieux. Il l'avait vu entrer dans le lieu saint entouré de démons qui le tiraillaient et l'enlrainaient par un anneau qu'ils lui avaient passé au nez, tandis que tous les autres frères avaient un ange pour compagnon. Au sortir de l'office, il revit ce frère, mais cette fois blanc et joyeux, accompagné de son ange et suivi de loin par les démons penauds et confus. H apprit que ce religieux avait, pendant l'exercice pieux, été touché de la grâce et s'étant repenti avait demandé à Dieu dans un élan de contrition parfaite le pardon des fautes graves dont sa conscience était souillée. *Verba seniorum,* CLXVii, *P. L.,* t. Lxxtn, col. 795, 796. « Saint Pakhôme pouvait, lui aussi, connaître les pensées les plus intimes. Il s'est maintes fois servi de cette lumière pour convertir de pauvres pécheurs. Son disciple Théodore avait la même perspicacité, quand il s'agissait de deviner les fautes commises dans le secret. Ammon, *Epistola ad Theophilum,* v, *Acta sanctorum,* t. ni tnaii, p. 349. Jean de Lycopolis avait, également, le don de lire au fond des cœurs. Pallade en donne quelques exemples frappants. *Historia lausiaca,* xliii, *P. G.,* t. xxxiv, col. 1112 sq. En voici un qui est rapporté par Rufin. Dieu lui faisait connaître la vie des religieux qui habitaient les solitudes du voisinage. Quand il avait reçu quelque lumière de ce genre, il écrivait à leurs supérieurs pour leur donner des avis en conséquence. Parfois les moines en recevaient de sa part qui étaient fort sages. *Hist, mon.,* xv, *P. L.,* t. xxi, col. 434-435. Saint Hilarion qui avait appris surnaturellement la mort de saint Antoine, devinait le vice auquel un homme était soumis d'après l'odeur qui s'exhalait de ses vêtements ou des objets qu'il avait touchés. S. Jérôme, *Vita sancti Hilarionis,* xvin, xtx, *Acta sanctorum,* t. xt octobris, p. 52. Au dire de Rufin, Evagre possédait le don du discernement des esprits à un degré tel que personne dans la région ne passait pour l'égaler. Ce privilège était accompagné d'une science peu commune des choses spirituelles. Rufin, *Hist, mon.,* xxvif, *P. L.,* t. xxi, col. 449. » Dom Besse, *op. cit.,* p. 517-518. Nous ne prétendons pas que tous les faits de discernement infus attribués aux Pères du désert sont exacts, mais il faut reconnaître devant la multiplicité de ces faits, qu'un certain nombre au moins sont réels et que le don a certainement existé dans ce milieu privilégié-

On comprend maintenant ce qui est rapporté par Cassien sur une décision donnée par saint Antoine et adoptée unanimement par les Pères d'Egypte. Réunis en conférence, ils cherchaient à quelle vertu il importait d'attribuer la première place. Après qu'ils eurent tous donné leur avis, comme ils avaient émis des opinions fort diverses et parfois contradictoires, saint Antoine se leva et dit que, parmi toutes les vertus, il faut accorder la prééminence à la *discrétion,* laquelle est la mère, la gardienne et la régulatrice de toutes les autres. Elle conduit en toute sécurité les âmes à Dieu, les fait monlex· aux sommets les plus élevés de la perfection. Quand elle fait défaut, plusieurs, malgré de constants efforts, n'atteignent pas les sommets. Sans elle, il est impossible à la vertu non seulement d'être parfaite, mais même d'exister. *...Declaratur nullam sine discretionis gratia perfecte posse vel perfici vel stare virtutem. Et ita tam beati Antonii quam universorum sententia definitum est discretionem esse quæ fixo gradu intrepidum monachum perducat ad Deum, prædictasque virtutes jugiter conservet illæsas, cum qua ad consummationis excelsa fastigia minore possit fatigatione conscendi, et sine qua multi etiam propensius laborantes, perfectionis nequiverint culmen attingere. Omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est. Coli.,* n, *de discretione,* c. iv, *P. L.,* t. xlix, coi. 528. Cf. Scaramelli, *Le discernement des esprits,* trad. Brassevin, Introduction, Paris, 1893, p. 3-4.

IV. Selon saint Thomas d'Aouin. — Nous citerons trois portions des œuvres de saint Thomas d'Aquin ou se trouvent les principes directeurs établis par lui pour la solution de la question qui nous occupe. — 1° Signalons d'abord les articles de la *Somme théologique où* il demande si le démon peut être, dans le pécheur, cause de péché. Le saint docteur, tout en sauvegardant les droits et l'indépendance de la liberté humaine que le démon ne peut directement fléchir, ni immédiatement déterminer, reconnaît cependant que, soit par la proposition extérieure des objets mauvais, soit par les suggestions internes, le démon peut nous incliner au mal ou nous solliciter à pécher. Son action est très étendue, ainsi qu'en témoigne saint Augustin quand il nous le montre « s'attachant à toutes les formes sensibles pour pénétrer, à leur faveur, dans tous nos sens, s'incarnant dans les figures, s'accrochant aux couleurs, chevauchant avec les sons, se mêlant aux parfums. » *Serpit hoc malum, scilicet quod est diabolus, per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat*

*e *coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus. Liber LXXXIII quæstionum,* q. XII, *P.L.,* t. XL, col. 14. L .dion du démon n'est cependant pas universelle, et il y a des fautes commises par l'homme et la concupiscence, sans autre intervention du diable que son in'luence lointaine et originelle dans la faute de nos premiers parents. Il y a donc lieu à discerner les fautes qui viennent de l'homme, des fautes suggérées au pécheur par le démon. *Sum. lheol.,* II' IIæ, q. lxxx, ». 1-4.

2' Une des manifestations les plus graves du démon se produit par les faux prophètes. Saint Thomas nous met en garde contre elle par ses questions sur la prophétie, II' II", q. CLXXt-CLXXiv, plus particuliérement lxxiv, a. 3 ad 4"» ; clxxh, a. 5, ad 3uro; a. 5, ad 2"". Tv son enseignement nous pouvons déduire les signes suivants auxquels se reconnaissent les prophètes conduits ou inspirés par l'esprit mauvais. 1. Les organes du démon apparaissent comme *esclaves,* et assujettis absolument à l'action de Satan; les vrais prophètes,au contraire, gardent la liberté de leur langage et restent maîtres de ce qu'ils taisent et de ce qu'ils disent, comme de la manière de l'exprimer. 2. Les premiers ont horreur du.*nom de Jésus,* les seconds l'invoquent et s'en couvrent volontiers. 3. Les vrais prophètes disent *vrai* et leurs prophéties se réalisent; la vérité rranque aux paroles des faux prophètes et leurs prédictions ne se vérifient pas, au moins entièrement. 4. Les vrais prophètes ont une mission légitime, les faux pro phetes sont des intrus qui tirent d'eux-mêmes leurmandat. 5. Enfin ceux-là sont désintéressés et ne cherchent que le bien et le salut de leurs frères, ceux-ci sont égoïstes et cupides. Cf. Vallgornera, *Mystica theologia divi Jhomæ,* q. m, dis. V, a. 4, Turin, 1890, p. 522.

3· Dans son commentaire sur I Cor.,xn; II Cor.,xi, saint Thomas traite des visions, rappelle que Satan se transfigure parfois en ange de lumière et indique les moyens par lesquels il est possible de dépister son astuce. Les vrais bons anges, dit-il, commencent par exhorter au bien et ne se départent jamais de cette attitude; les faux bons anges, c'est-à-dire les démons, s ils débutent par des excitations au bien, modifient : i« ntôt leur langage et mènent rapidement au mal. Les vrais bons anges éliraient parfois par leur venue, mais leur présence devient bien vile un principe de consolation et de force; la présence des faux bons anges ne cause que déception, trouble et tristesse; les uns rassérènent l'âme, les autres la déconcertent et la paralysent. Cf. Vallgornera, *op. cit.,a.* 4, p. 523 sq.

V. Selon *L'Imitation de Jésus-Christ*. — L'auteur de *flmitalion* apporta son importante contribution au problème du discernement par lèse. Liv et Lvdul.III Au c. lv, il distingue à la suite de saint Paul, Rom., vu, 23.23, dans la nature déchue, la *loi du péché* et la *loi de Uesprit,* la première s'opposant à la seconde. La loi de l esprit a été mise en nous par Dieu quand il nous a créés à son image et ressemblance. La seconde est venue en nous par le péché originel et elle est en nous ie principe de mouvements mauvais et de décisions coupables. « Car, depuis qu'elle est tombée par Adam le premier homme et a été corrompue par le péché, la peine de cette chute est passée dans tous les hommes, de manière que cette même nature, que vous avez créée bonne et droite, se prend maintenant pour le vice et la faiblesse de la nature corrompue, parce que *les mouvements* dont elle est demeurée maîtresse entraînent au mal et aux choses basses. » *Nam per primum hominem Adam lapsa et vitiata per peccatum,* û> *omnes homines pœna huius maculæ descendit, ut :i sa natura, quæ bona et recta a te condita fuit, pro vitio jam et infirmitate corruptæ naturæ ponatur, eo quod motus ejus sibi relictus ad malum et inferiora trahit,* c. lv, § 2, Paris. 1870, p.423. Les mouvements mauvais sont tellement puissants que la loi de l'esprit en est devenue à peu près impuissante et « le peu de vertu qui lui est restée n'est proprement qu'une étincelle cachée sous la cendre, » *Modica vis quæ remansit est tanguant scintilla quædam latens in cintre. Ibid.* La raison naturelle, abandonnée à elle-même, chez qui la loi de l'esprit n'est qu'une étincelle sourde et la loi du péché un principe de mouvements tentateurs, celte raison est encore capable d'un certain discernement *naturel* qui théoriquement lui fait *voir* dans une certaine mesure le bien et le mal et *vouloir* le bien, mais pratiquement n'a pas la force de retenir sur la pente du mal. *Hæc est ipsa ratio naturalis, circumfusa magna caligine, adhuc judicium habens boni et mali, veri falsique distantiam, licet impotens sit adimplere omne quod approbat, nec pleno jam lumine veritatis nec sanitate affectionum suarum potiatur.*

Ce discernement naturel étant environné d'épaisses ténèbres d'une part, et impuissant, d'autre part, à provoquer efficacement la fuite du mal et la pratique du bien, il nous faut la grâce dont l'eflet sera double, susciter en nous les *mouvements du bien,* donner à notre esprit la lumière qui discernera entre les mouvements de la nature dont nous avons parlé et qui obéissent à › la loi du péché » et les mouvements de la grâce qui réveillent et surnaturalisent « la loi de l'esprit ·. *O quant maxime est mihi necessaria, Domine, tua gratia ad inchoandum bonum, ad proficiendum et ad perficiendum... Ipsa fortitudo mea, i) sa consilium confert et auxilium. Ibid.,* § 5, 6, p. 424, 426.

Le discernement *surnaturel* demande une attention soutenue, car les mouvements de la nature et de la grâce sont extrêmement *contraires* et si subtils que difficilement sont-ils bien connus, sinon par les personnes spirituelles et intérieurement éclairées, *fili, diligenter adverte motus naturæ et graliæ, quia valde contrarie et subtiliter moventur, et vix, nisi a spirituali et intimo illuminato homine, discernuntur, c. Liv,* § 1, p. 412.

Ce qui augmente encore la difficulté, c'est que « tous les hommes à la vérité cherchent le bien et ont en vue quelque chose de bien dans tout ce qu'ils disent et ce qu'ils font, aussi la fausse apparence du bien en trou pe plusieurs. » *Ibid.,* p. 414. Donc il y a du bien, r- ·, i ou apparent au terme de tous les mouvements humains, qu'ils viennent de la nature ou de la grâce, et r ie du discernement sera de distinguer, parmi les t i-.-r. - la volonté choisit et poursuit, ceux qui sont vrais ceux qui sont faux, ou plutôt ceux qui sont opportuns et ceux qui ne conviennent pas à l'humaine nature.

Après avoir ainsi montré qu'il y a un discernement nature) et un discernement surnaturel, combien celuici est nécessaire et difficile, le saintauteurnous donne le principe, puis les règles du discernement surnaturel.

Le *principe* gît dans ce fait de constatation quoti · dienne qu'il y a une opjosition profonde entre les fins poursuivies par la nature et par la grâce. La nature se recherche elle-même et n'estjamais sincèrement désintéressée, « elle n'a jamais en vue qu'elle-même; - la grâce « agit toujours purement pour Dieu dans qui elle trouve sa fin et son repos, » § 2, p. 414. La nature rapporte tout à elle, elle combat et elle dispute peur e" . la grâce rapporte tout à Dieu, de qui toutes ci .-· · viennent; elle ne s'attribue aucun bien. S 16. p 418.

De ce principe vont découler facilement le- r-.j.'· · du discernement. Elles se ramèneront à deux senes logiques : premièrement, la nature dans ses mouvements s'écarte de tout ce qui n'aboutit pas à elle comme tin ; deuxièmement, elle tend vers tout ce qui seconde sa finalité personnelle et égoïste. Quant aux mouvements de la grâce, ils s'écartent de la nature et vont vers

Dieu. L'auteur de *Vlniitatfon* entre dans des détails suggestifs à ce sujet. Appartenant à la première série, les régies suivantes sont établies. D'abord, la nature a horreur de tout ce qui tend à la diminuer ou à plus forte raison à la détruire. Cela se comprend, si elle a mis sa finalité en elle-même, elle ne peut supporter ce qui est l'ennemi de son moi hypertrophié. Elle « ne meurt qu'à regret, elle ne soutire jamais volontairement qu'on l'abaisse, qu'on la soumette et qu'on la dompte. Mais la grâce s'étudie à se mortifier, elle résiste à la sensualité, elle cherche à se soumettre, elle désire d'être vaincue, elle ne veut point se servir de sa liberté, elle aime à être sous la discipline d'autrui, elle ne veut point commander, elle veut toujours vivre, demeurer et être sous la main de Dieu et elle est toujours prête d'obéir à toutes les créatures pour l'amour de Dieu, » §3, p. *III.* Cf. I Pet., tt, 13.

La nature a une seconde horreur, celle de tout ce qui menace de la déconsidérer et de la priver de tout ce qui peut l'entourer d'honneur et d'attentions. La grâce, elle, au contraire, « aime à souffrir dés affronts pour l'amour de .Jésus-Christ, » §6, p. 414. Cf. Act., v, 41.

Troisième horreur de la nature non partagée par la grâce, c'est celle qui a le travail ou les privations pour objet. La nature aime l'oisiveté et le repos du corps; elle se plaintque quelque chose lui manque ou la fâche : jouir et ne rien faire, lui va. La grâce ne saurait être sans rien faire, travaille avec plaisir, supporte les privations avec confiance, § 7. 15, p. 414, 418.

Les règles de la seconde série s'appuientsur les désirs on tendances de la nature et de la grâce. La première recherche tout ce qui datte ou satisfait son *moi;* la seconde poursuit ce qui mène à Dieu. Aussi la nature désire-t-elle sans cesse : « elle reçoit plus volontiers qu'elle ne donne, elle aime à avoir les choses en propre et en particulier, elle estime les choses temporelles. les profits la réjouissent : c'est la cupidité, » § 10. 9, p. 416. La grâce se contente de peu et elle croit qu' il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir. » Act., xx, 35. Elle n'a d'attention que pour l'éternité, elle n'a point d'attache pour *ce* qui est temporel, les pertes ne la troublent point. *Ibid.*

A la nature il faut des consolations extérieures qui font plaisir aux sens; elle reçoit volontiers de la considération et de l'honneur. Aussi est-elle aise d'avoir des amis el des parents en grand nombre. Elle se glorifie de la noblesse de son origine et du lieu de sa naissance, elle i de la complaisance pour les puissants, elle flatte les riches et appiauditâ ceux qui lui ressemblent, §12, 5, 11, p. 416, 414, 418. A l'opposé, la grâce ne cherche de consolation que dans Dieu et ne veut de joie que dans le souverain Bien qu'elle préfère à tout ce qui est visible..., elle attribue fidèlement «àDieu tout l'honneur et toute la gloire, » Ps. xxvrn, 2; ...elle aime meme ses ennemis et ne s'élève point pour le grand nombre de ses amis, elle ne fait aucun cas de la grandeur et du lieu de sa naissance s'il ne s'y joint une plus grande vertu; elle est favorable au pauvre et à l'innocent plutôt qu'au riche et au puissant. *Ibid.*

Enfin la nature est tout au dehors, cherchant le brillant plutôt que le solide, avide de nouvelles, curieuse de savoir, heureuse de se montrer; tandis que la grâce, plus attachée au fond, plus adonnée à la vie intérieure, préfère le recueillement et le calme, l'humilité et la pauvreté, §8, 16. p. 416. 420.

L'auteur de *l'imitation,* si expert à signaler les caractéristiques des mouvements de la nature et de la grâce, n'excelle pas moins à dénoncer les procédés du démon et à décrire les voies par lesquelles le tentateurs'insinue chez nous pour y exciter les mouvements mauvais. « D'abord il ne se présente à l'esprit qu'une simple pens.-e; elle est suivie d'une forte imagination el puis du plaisir et enfin viennent les désirs déréglés et le consentement. C'est ainsi que petit à petit l'ennemi malicieux s'empare entièrement de nous, quand on ne lui résiste pas dans le commencement. Plus longtemps on néglige de s'opposer à lui, plus on devient faible à chaque moment et plus l'ennemi se rend puissant, » I. I, c. xm, §5, p. 42.

VI. D'après Pierre d'Ailly. — Pierre d'Ailly a écrit deux traités, dont le second fort long *De /alsis prophetis.* Le premier dénonce surtout les ruses el procédés des hérétiques hypocrites et autres faux docteurs, qui se revêtent de la peau des brebis et ne sont que des loups ravisseurs. Ce sont les modernistes de son temps. Le second traité a pour objet de combattre les erreurs de l'astrologie. Nous pouvons y trouver un témoignage de la tradition chrétienne sur le discernement des esprits. Dans cette œuvre d'une ordonnance quasi mathématique el d'une forme logique rigoureuse, Pierre d'Ailly annonce trois questions, dont deux seulement sont résolues, ce qui semble indiquer qu'il n'a pas pu ou voulu terminer son travail. La première question reprend le problème envisagé déjà dans le premier traité, des dissimulateurs, des modernistes, loups dangereux cachés sous les peaux de brebis. La troisième question annoncée mais non abordée devait être du discernement des miracles, la seconde, très longue, parle des prophéties. Elle en dit la *nature* et la ramène à l'annonce surnaturelle de l'avenir, *futurorum contingentium supernalurales veritates. DunsJoannis Gersonii opéra,* Anvers, 1706, 1.1, p. 528. Elle en dit la *cause* qui ne peut pas être naturelle. La nature peut seulement fournir des dispositions physiques et morales qui facilitent le concours que l'homme peut apporter a l'action prophétique. El ici vient la distinction entre les diverses *espèces* de prophéties. Outre les vraies prophéties qui ne procèdent que du Seigneur, il y a des prévisions d'avenir faites par l'industrie ou la science humaine, en dehors ou à la faveur du sommeil, il y a des annonces d'événements futurs suggérées aux hommes par les démons. A ce propos le cardinal établit toute une dissertation sur la faculté qu'ont les démons de connaître l'avenir, de l'annoncer et sur la licéité du commerce avec eux pour savoir les choses occultes ou futures. Il pense donc qu'ils peu vent annoncer l'avenir, qu'ils l'annoncent parfois, et que tout en étant des instruments de mensonge, il leur arrive de prédire et de dire la vérité. Mais comment alors distinguer entre les vraies prophéties et celles du démon, si celles-ci disent parfois le vrai? Comment discerner les prédictions suggérées par l'esprit divin et celles qu'inspire l'esprit mauvais? *Dicendum quod, licet diabolus non sil causa vera prophetiæ proprie dictte, potest tamen esse veritatis enuntiator, etiam ad fidei confirmationem. Tamen inter divinam et veram prophetiam qua propiie est confirmatio fidei el falsam prophetiam dæmonum quas per accidens ad confirmationem fidei quandoque operatur potest, aliquo modo discerni,* p. 577. Après avoir invoqué l'autorité de saint Jean Chrysostome el celle du Deutéronome, xvin. 21 ; après avoir observé que le vrai et le faux ne suffisent pas plus que les bonnes ou les mauvaises mœurs pour fournir un critérium suffisant, attendu qu'il arrive au démon de faire prophétiser le vrai, et à Dieu de se servir d'instruments de mœurs discutables, il pose ses conclusions.

1" Il cherche d'abord à établir qu'il n'existe, ni dans la sainte Écriture, ni ailleurs, de documents suffisants pour démontrer avec évidence la distinction des vrais etdes faux prophètes, des vraies et des fausses prophéties. D'après Pierre d'Ailly on ne peut prétendre à l'évidence, c'est-à-dire ici à la certitüde, dans l'art du discernement des prophéties. En effet, ajoute-t-il, en invoquant l'ange de l'École, les faux prophètes se distinguent des vrais par les causes qui les font agir ou qui concourent à leur action. Pour les faux prophètes

la cause efficiente est l'esprit mauvais ou leur esprit propre doublé d'imposture; pour les vrais prophetes l'inspirateur est Dieu qui leur parle directement ou par le moyen des bons anges. Pour ceux-là, la cause finale est leur cupidité personnelle ou le désir qu'a le démon de décevoir le genre humain ; pour ceux-ci, le but est toujours le bien et la vertu. La cause formelle delà prophétie pour les seconds est l'infaillibilité de la prescience divine; pour les premiers, c'est la science conjecturale du démon; d'où il suit que ceux-ci ont pour matière ou cause matérielle de leurs prophéties un mélange de vrai et de faux ou le faux pur, et ceux-là le vrai seul sans aucune ombre de faux ou d'erreur. Or, observe Pierre d'Ailly, sur tous ces points il est impossible d'arriver à l'évidence dans la distinction entre les causes de vraies prophéties et les causes de fausses prophéties. De plus, ce qui est très grave sous la plume de ce théologien et ce qui ne peut être admis, de plus, dit-il, « s'il était possible de réaliser l'évidence sur le caractère des vraies et des fausses prophéties, il s'ensuivrait que la foi ou la loi du Christ pourrait être prouvée évidemment, ce qui est faux. On voit la conséquence : comme les saints prophètes ont prédit la loi du Christ et sa vérité, s'il pouvait être évident que ce sont de vrais prophètes, il serait par là même évident que la loi du Christ est vraie, » p. 577, 578. Aujourd'hui Pierre d'Ailly ne pourrait plus écrire de telles choses sous peine de se mettre en désaccord avec cette proposition imposée à la signature de l'abbé Bautain, qui dut, Ie26avril 1811, promettre « de ne jamais enseigner que la religion ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine *évidemment ooyable,tels* que sont spécialement les miracles et les *prophéties,* et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ. » Voir Bautain, t. il, col. 483. Denzinger-Bannwart. *Enchiridion,* n. 1627, note.

2° Pierre d'Ailly enseigne ensuite que, s'il s'agit de connaître seulement avec probabilité (il oppose ici la » probabilité » à « l'évidence », ce qui montre bien que par évidence, il entendait la certitude) les faux prophètes, et si l'on se contente de vraisemblance dans la distinction des vrais et des faux prophètes, on peut trouver dans la sainte Écriture un art ou une doctrine suffisante. Il se base, pour établir cette conclusion, sur la distinction rapportée plus haut des quatre causes di s prophéties, et sur ce qu'il compte dire plus loin et qu'il n'a pas dit, relativement aux, vrais et aux faux miracles. *Ad probabiliter cognoscendum falsos prophetas et ad verisimiliter distinguendum veras et falsas prophetias, ars seu doctrina sufficiens tradita est per Scripturas sacras,* p. 578.

3' Enfin, Pierre d'Ailly dit que, pour connaître les faux prophètes, et discerner entre les vraies et les fausses prophéties, la raison n'a pas encore établi d'art évident (et certain) et a seulement constitué une doctrine probable et conjecturale, *probabiliter ad cognoscendum falsos prophetas et distinguendum inter veras et falsas prophetias rationabiliter, non est ars evidens tradita, sed solum doctrina probabilis et conjeclurativa,* p. 578. Et il revient sur la raison erronée déjà allègue plus haut; l'évidence, dit-il, fait s'évanouir la foi et le mérite de celle-ci. au contraire, grandit avec les efforts de la recherche conjecturale et probable, *ut scilicet fides non evacuetur per evidentiam cognitionis, sed ut meritum fidei augeatur per exercitium inquisitionis conjecturae ? robabilis. Ibid.* Il oublie de distinguer entre l'évidence interne des vérités de foi et l'évidence de leur crédibilité. La première n'est pas nécessaire, la seconde est indispensable et confère la certitude auxvérilésde foi.

Cett·· doctrine de Pierre d'Ailly touche un aspect particulier de la théorie du discernement des esprits. Jusqu'ici on s'était occupé de dire quelles sont les règles de ce discernement, le cardinal de Cambrai cherche à déterminer la *valeur logique* et le *degré de certitude* de ces règles.

VII. D'après Gebson. — Le chancelierGersonapporte une importante contribution au problème du discernement par plusieurs de ses traités ou sermons, en particulier par ses traités, *De examinatione doctrinarum, Opera,* Anvers, 1706, t. t, p. 7-19; *De probatione spirituum, Opera, t.* t, p. 38-13; *De distinctione verarum visionum a falsis, Opera,* 1.1, p. 43 59.

Après avoir reconnu que l'homme peut être le jouet d'illusions et croire qu'il est favorisé de révélations divines quand il est seulement victime de manifestations de l'esprit mauvais, transformé pour la circonstance en ange de lumière; après avoir conclu la nécessité de règles pour discerner les phénomènes d'ordre diabolique des faits d'ordre divin, Gerson observe qu'il est impossible à l'homme d'établir des règles générales certaineset deconstituer l'art spirituel qui permettrait de distinguer d'une manière infaillible les fausses révélations de celles qui sont vraies. La raison est tirée aussi d'une erreur théologique. Il pense, à la suite de Pierre d'Ailly, que si l'on possédait un moyen évident et certain de s'assurer du caractère vrai ou faux des révélations, c'en serait fait de la foi. Il oublie de distinguer entre l'évidence de la crédibilité d'une révélation et l'évidence de son contenu, *qui sciret evidenter aliquid esse a Deo vel ejus angelo revelatum,* sciret *profecto aliter quam per solam/idem illud esse verum.* p. 44. Il est donc, conclut-il. impossible d'établir un critérium rigoureux. Et pourtant, rien ne serait plus opportun. Le monde est sur son déclin, l'Antéchrist approche et les imaginations malsaines, les illusions dangereuses pullulent. *In hac hora novissima in præcursione Antichristi, mundus tanquani senex delirus phantasias plures et illusiones somniis similes pati habet,* p. 44. Il faut considérer la révélation comme une monnaie. De même qu'il y a la monnaie authentique et la fausse monnaie, ainsi, il y a de vraies et de Russes révélations qui se reconnaîtront par la présence ou l'absence des caractères de la vraie monnaie. Or, celle-ci doit avoir cinq qualités : le poids légal, la malléabilité, la solidité qui la rend durable, l'efligie, la couleur. Dans les révélations, le poids est donné par l'humilité; la malléabilité par le discernement et la prudence; la solidité par la patience; l'effigie par la charité; la couleur par la charité, p. 45. Tou: ı traité *De distinctione verarum revelationum a* l'-j .'jis est consacré à l'examen de ces cinq caractères. Les ieux autres œuvres, citées plus haut, de Gerson examinent la question d'une façon plus logique et plus cornpl. te. Dans son *De examinatione doctrinarum,* Gerson rappelle d'abord les vers mnémotechniques suivants, qui seront tout le canevas de sa doctrine :

Concilium, papa, prtesul, doctor bene doctus,
Discretor quoque spirituum de dogmate censent.
Qualis sit doctrina, docens quis, quique sodales,
Si finis sit /astus, qiaestusque, sive libido.

En premier lieu donc, il examine quels sont ceux qui ont autorité pour discerner les doctrines. Et par le discernement des doctrines ou par sa méthode on arrive au discernement des esprits. Il distingue plusieurs modes : le mode authentique ou officiel. doctrinal, le mode expérimental, enfin celui procède d'un charisme spécial. Le concile g-n- rai est l'autorité supérieure qui, à titre officiel, authentiqué et définitif, peut juger des esprits et des doctrines. Apres le concile ou avec lui — on reconnaît ici la vieille erreur de la primauté du concile général par rapport au pape — le souverain pontife examine juridiquement et authentiquement esprits, doctrines et révéla-

lions. Les prélats dans leur juridiction sont juges ordinaires aussi de la valeur des affirmations ou inspirations surnaturelles. Les licenciés et les docteurs en théologie ont, dans leur grade et dans leur science, un double titre, l'un authentique et l'autre doctrinal, pour se prononcer sur les questions de discernement qui peuvent leur être soumises. Si quelqu'un a la science sans le diplôme, il peut encore s'occuper de ces questions, mais à titre doctrinal seul. En outre, il y a des personnes qui n'ont pas étudié spécialement les divers genres d'esprits, ni les variétés de leurs manifestations, mais qui ont éprouvé leur action et sont arrivées par leur prudence naturelle, leur bon sens, et leur sagesse surnaturelle à pouvoir les reconnaître habituellement Elles ont acquis ainsi une sorte de doigté qui leur tient lieu de science, et leur permet parfois de résoudre plus heureusement que les docteurs les difficultés du discernement. Enfin,â certaines personnes Dieu accorde ledon gratuitou charisme du discernement des esprits; celles-là distinguent avec certitude et elles seules ont le privilège de l'infaillibilité dans un domaine ou les nécessités de la foi et de sa liberté excluent la possibilité d'un art certain et de règles absolues du discernement. Mais il y a des âmes qui prétendent avoir reçu ce charisme singulier et qui trompent ou se trompent. D'ou nécessité de recourir ici encore aux règles générales pour distinguer ceux qui ont reçu le charisme de ceux qui prétendent l'avoir et ne l'ont pas.

Outre les règles données ci-dessus et relatives â l'autorité du concile, du pape, des évêques ou supérieurs ecclésiastiques et des savants diplômés ou non, Gerson établit les suivantes qui concernent le caractère des idées professées, des intermédiaires employés, des auditeurs, ou du but poursuivi. Il importe donc, dit-il, de considérer la nature des idées émises. Le démon fait parfois de la théologie, *theologizat aliquando dæmon,* témoin celui qui tentait Notre-Seigneur et invoquait devant lui l'autorité de la sainte Ecriture. *Scriptum est: Angelis suis mandavit de te.* Ps. xc. 11. Il faut donc se rendre compte de sa théologie. Pour cela on rejettera toute théologie contraire à la sainte Écriture; on se défiera de toute théologie insolite et dont le langage sort de la tradition des docteurs, p. 13.

Il faut encore, dit Gerson, considérer la condition de celui qui, par sa parole ou par ses écrits, propage des doctrines nouvelles ou des révélations. Il n'est pas sans intérêt de savoir s'il est instruit ou ignorant ; s'il est un vieillard ou un jeune homme; s'il est de bonne vie et mœurs ou de mauvais renom ; s'il est doué d'un grand bon sens ordinaire ou habituellement inconsidéré; enfin, si c'est un homme ou une femme, p. 14. — Il est aussi nécessaire de voir dans quel monde les idées, révélations et autres choses qu'il s'agit de juger, sont propagées et reçues. Car, adoptées par des hommes graves, difficiles et pondérés, elles en reçoivent une autorité qui leur fait défaut si elles ne sont admises que par des personnes inconsidérées ou flatteuses, p. 17, 40. Enfin, il est indispensable de se rendre compte du but poursuivi par les esprits dont on veut faire le discernement. Il est bien évident, en effet, que si leurs entreprises respirent la passion, le désir du lucre ou l'ambition, elles ne peuvent procéder de l'esprit surnaturel. Cette recherche du but doit être attentive, car il ne manque pas de personnes qui savent déguiser leur égoïsme ou leur cupidité sous les apparences du dévouement, p. 41.

VIH. D'apbés saint Ignace de Loyola. — On ne saurait, dans une étude comme celle-ci, se dispenser de mentionner et même de rapporter les règles du discernement des esprits données par saint Ignace dans son livre des *Exercices.* La grande fortune des *Exercices* a rendu ces règles classiques : une foule d auteurs ascétiques, dans la Compagnie de Jésus et en dehors d'elle, les ont commentées ou reproduites, en commentant le livre du saint et elles servent souvent aujourd'hui de base aux traités spéciaux sur la matière.

On connaît la distinction entre la voie purgative et la voie illuminative. La première fait l'objet de la première semaine des Exercices et parmi les *Éclaircissements* ajoutés aux méditations de cette semaine se trouvent quatorze « règles pour discerner les mouvements que les divers esprits excitent dans l'âme afin d'agréer les bons et de repousser les mauvais. » La seconde semaine a plus particulièrement trait à la vie illuminative et est terminée elle aussi par huit «autres règles pour *mieux* discerner les esprits. »

La première série commence par deux règles qui concernent les deux principales étapes de la vie purgative. Dans cette vie, en effet, il y a des âmes lourdes, embourbées, qui tombent souvent dans les fautes graves et ont peine à s'en détacher. A elles saint Ignace adresse la

Première règle. — Ceux qui tombent facilement dans des fautes mortelles et accumulent péchés sur péchés, sont ordinairement troublés par l'attrait des plaisirs sensuels et par diverses illusions. C'est le démon qui agit en eux de cette manière pour qu'ils demeurent dans le péché et s'y enfoncent de plus en plus. Au contraire, le bon esprit réveille en eux la conscience, excite des remords et leur inspire de sérieux motifs de fuir désormais le péché.

Il y a des âmes plus avancées et chez lesquelles les heures de grâce dominent et les efforts sont constants et habituellement heureux. Pour elles la

Seconde règle. — S'agit-il de ceux qui mettent tous leurs soins à corriger leurs défauts et à se purifier de leurs péchés, qui se dévouent de tout leur pouvoir au service de Dieu et font de jour en jour de nouveaux progrès, l'esprit malin les trouble par toutes sortes de scrupules, de tristesses, de désagréments, d'ennuis, de raisonnements faux, pour mettre obstacle à leur avancement. C'est au contraire le propre et la conduite ordinaire du bon esprit de fortifier l'âme de ceux qui s'adonnent à la pratique du bien, de les consoler, de leur faire verser des larmes de dévotion, d'éclairer leur âme, de leur donner ta tranquillité, d'écarter tous les obstacles pour qu'ils soient plus aptes et plus ardents à s'élever toujours au moyen des bonnes œuvres.

La consolation ou la désolation spirituelle, voilà donc les deux grands signes sur lesquels s'appuiera l'auteur des *Exercices.* Une âme est-elle en consolation? Dieu la travaille. Est-elle en désolation? Le démon l'inspire ou cherche à l'inspirer. Dès lors, toutes les règles suivantes vont s'occuper de consolation et de désolation, de conserver la première, de supprimer la seconde. Mais auparavant il faut indiquer les signes auxquels on les reconnaîtra, car il y a une fausse consolation et il y a une désolation, comme le repentir, qui est saine.

La troisième règle nous dit donc à quoi l'on reconnaîtra la véritable consolation spirituelle.

Troisième règle. — On reconnaît la véritable consolation spirituelle. celle qui n'est mêlée d'aucune illusion, à ce caractère que l'âme est embrasée d'amour pour son créateur et qu'elle ne peut aimer aucune créature sinon à cause de lui. Quelquefois l'ardeur de cet amour est encore excitée par de douces larmes que fait verser la méditation de la passion de Jésus-Christ, la douleur des péchés commis, ou toute autre cause se rapportant directement â la gloire de Dieu et à son culte. Enfin, tout progrès dans la foi, l'espérance et la charité, toute joie spirituelle qui donne à l'âme un saint attrait pour la méditation des choses du ciel, le soin du salut, le repos et la paix dans le Seigneur, peut aussi recevoir le nom de consolation.

Par contre, la quatrième règle nous enseigne quels sont les caractères de la vraie et donc malsaine désolation spirituelle.

Quatrième règle. — Dans la désolation spirituelle au contraire l'âme est remplie de trouble et plongée dans les ténèbres; elle restent de l'ircrmation pour ce qui est bas et terrestre; elle est en proie à l'inquiétude, à l'agitation, aux tentations de défiance et de

dérangement; elle est triste et abattue; la tiédeur et la torpeur paralysent son action ; elle en est presque venue au point de douter de la clémence de Dieu son créateur et de s'abandonner au desespoir. Désolation, consolation : ce sont deux termes opposés; ainsi les pensées et les affections qui proviennent de l'une et de lautre sont diamétralement contraires.

Que faire maintenant, quand on a reconnu l'existence d'un réel état de désolation spirituelle? Quels moyens prendre? Saint Ignace en indique quatre : h ne rien supprimer ou changer aux résolutions antérieures ou à l'état de vie ordinaire; 2e ajouter plutôt quelques prières, ou pratiques de pénitence; 3° s'entretenir dans les pensées d'espérance et de confiance en Dieu; 4° s'armer de patience.

Cinquième règle. — Tant que dure l'état de désolation, il Σ£ faut délibérer sur rien ni rien changer soit à ses résolutions, sod à son état de vie. On doit s'en tenir aux propos que l'on a fermés le jour précédent par exemple, ou lorsqu'on ressentait la consolation divine. La raison en est que l'âme consolée est guidée par le bon esprit, au lieu d'obéir à ses propres inspirations, tandis que, dans la désolation, c'est l'esprit du mal qui agit sur elle et jamais aucun bien ne se fera sous la conduite d'un tel guide.

Sixième règle. — Quoique, dans la désolation, on doive se garder de rien changer à ses résolutions antérieures, il sera cependant utile de prendre et de multiplier les moyens de sortir de cet état pénible. Ainsi, on priera davantage, on examinera plus attentivement sa conscience, on fera quelques pénitences.

Septième règle. — Aussi longtemps que dure la désolation, devons nous encourager par cette pensée que Dieu nous abandonne ainsi de temps en temps à nous-mêmes pour nous èçtvuver et voir comment nous résisterons aux assauts de notre ennemi, avec nos forces naturelles. Il n'y a pas à douter que la victoire ne nous soit possible, car le secours de Dieu ne nous fera jamais défaut, bien que nous ne sentions pas sa présence. nous a bien retiré ces ardeurs sensibles de charité dont nous étions pénétrés d'abord, mais il nous a laissé la grâce suffisante paur faire le bien et operer notre salut.

Huitième règle. — Rien n'est utile comme l'esprit de patience, krsqu'on eet troublé par la désolation. La patience est l'ennemi pr pre et direct de cet esprit qui nous inquiète et nous agite. Il faut aussi appeler l'espérance à notre aide et penser que la conK ation reviendra bientôt. Il ne saurait manquer d'en être ainsi ; «rtout si l'on se conforme aux indications données dans la sixième règle.

Après la nature et les remèdes de la désolation, ses causes:elles nous sont données par la neuvième règle.

Neuvième règle. — La désolation provient ordinairement c -ne des trois causes qui suivent : 1· Nous avons mérité d'être privés des consolations divines à cause de notre tiédeur et de &itre paresse spirituelle pour suivre les exercices et remplir nos devoirs de piété; 2· Dieu veut nous éprouver. La désolation montrera ce que nous sommes et comment nous servons le Seigneur Bême lorsque la consolation et les dons spirituels nous sont refusés : 3· C'est une leçon qui nous démontre, à n'en pouvoir douter, qoe nos propres forces ne suffisent pas pour acquérir ou garder fa ferveur de la dévotion, la véhémence de l'amour, l'abondance des larmes ou toute autre consolation ntérieure. Ce sont autant de dons purement gratuits, et nous ne pourrions nous les attrifa»r comme venant de nous-mêmes, sans un péché d'orgueil et de vaine gloire, et sans compromettre notre salut.

Il ne suffit pas de traiter la désolation spirituelle; la consolation elle-même exige des soins; car, bien qu'elle soit l'indice de la présence et de l'action divines, elle n'est pas inamissible et elle peut présenter quelques périls à cause de l'astuce du démon qui profitera d'elle pour nous tenter d'orgueil ou de présomption. Enfin, elle contient des germes de guérison pour les états ultérieurs possibles de désolation.

Dixième règle. — Lorsque l'âme est consolée, c'est le mo®ent de prévoir la conduite â tenir au retour de la désolation. On fait alors provision d'énergie et de force d'âme pour surmonter ytes aisément les attaques futures.

Onzième règle. — Lorsque les douceurs de la consolation affluent dans l'âme, il est à propos de s'abaisser soi-même, de slmmilier autant que l'on peut. Il faut penser alors combien on sera faible et lâche, quand viendra la désolation si le secours de U grâce divine se fait un peu attendre. Au contraire, au milieu des angoisses de la désolation, on doit s'affermir dans cette pensée que l'on peut beaucoup avec la grâce de Dieu et que l'on triomphera aisément de tous ses ennemis pourvu qu'on mette toute son espérance dans la puissance de Dieu.

Les trois dernières règles sont des comparaisons par lesquelles saint Ignace s'efforce de dénoncer au débutant les trois principaux caractères du démon et de son action; le démon, sous des apparences de force et d'opiniâtreté, est faible et facile à mettre en fuite. Il n'est fort que de notre faiblesse. Il craint la lumière et suggère le silence aux personnes qu'il tente. Il est habile et cherche toujours le défaut de la cuirasse afin de nous prendre par là.

Douzième règle. — Notre ennemi est faible mais opiniâtre. On peut le comparer à une femme qui cherche querelle à son mari. Si elle le voit ferme et décidé à lui résister quoiqu'elle fasse, tout son courage tombe et elle s'en va. Si, au contraire, il se montre timide, prêt à céder, son audace grandit d'autant et elle ose tout. C'est ainsi que le démon se trouve ordinairement sans force aucune contre ceux qui, dans les combats spirituels, ne le craignent pas et repoussent sans faiblir toutes ses tentations. Mais si l'on tremble, si l'on perd courage-dès la première attaque, il n'y a pas de bête féroce plus cruelle et plus acharnée à la poursuite de sa proie que cet ennemi. A tout prix, il veut notre perte; elle seule peut assouvir sa fureur obstinée.

Treizième règle. — Nous pouvons encore comparer le démon à un homme de mœurs corrompues qui veut entrainer an péché quelque pure jeune fille ou quelque honnête femme. Il met tous ses soins à ne rien laisser paraître de ses desseins pervers. Il redoute surtout que la jeune fille découvre à son père, ou l'épouse à son époux, ses honteuses manœuvres, car il sait bien que ses efforts deviendraient vains s'ils étaient dévoilés. Le démon fait de même; il tient à ce que l'âme qu'il veut circonvenir et perdre tienne secrètes ses inspirations dangereuses. Il s'indigne surtout et souffre cruellement lorsque ses tentations sont révélées soit au confesseur, soit à quelque diieclci r habile dans la science de conduire les âmes,car il sait que ses pièges ne serviront plus de rien.

Quatorzième règle. — Le démon se conduit encore comme un habile général qui assiège une place forte pour s'en emparer et la livrer au pillage. Ce général étudie avec soin lu configuration des lieux ; il examine les remparts et s'attaque à l'endroit qu'il reconnaît le plus faible. Ainsi le démon examine minutieusement l'âme dont il veut faire sa victime. Il cherche à bien connaître quelles vertus morales et théologiques font sa principale force ou lui manquent, au moins jusqu'à un certain point. Quand il a reconnu le côté faible, il porte là tous ses efforts, parce qu'il espère s'introduire dans la place par ces endroits bien gardés et causer ainsi notre ruine.

La seconde série de règles s'adressent â des âmes plus élevées en spiritualité et déjà entrées dans ı vie illuminative.

Ici encore le principe est le même : ce qui di-iingue l'action de Dieu, c'est qu'elle s'exerce a\ec dem eur ·.: produit la joie : Faction du démon, au contraire, procède avec violence et durelé et engendre la tristesse et le trouble. La septième règle et la première sont consacrées à ce principe :

Septième règle. — Le bon et le mauvais esprit cherchent l'un et l'autre à s'insinuer dans l'âme de ceux qui font des progrès dans le bien. Mais le bon esprit procède avec douceur; son action est paisible, suave, il pénètre l'âme comme l'eau pénètre l'éponge. L'esprit mauvais, au contraire, agit avec rudesse, désordre et violence, on croirait le bruit de la grêle terni ai· sur un rocher. Pour ceux qui deviennent chaque jour plus mauvais, il arrive exactement le contraire. La raison en est dan.- la disposition de lame et sa ressemblance avec l'un ou l'autreespr.:. Si l'ange ou le démon trouve une âme qui lui soit cp; s‹- cherche à y pénétrer avec une sorte de v. lence ·:· r· l est a s‹ de s'apercevoir. Si au contraire les disp‹sitiens de ce··· ressemblent aux siennes, la porte lui est ouverte, il entre irsrquillement, comme dans sa propre maison

Première règle. — C'est le propre de Dieu et des bons anges de répandre dans l'âme sur laquelle ils agissent, une joie spirituelle véritable. Ils dissipent comme par enchant# ment. a tristesse et le trouble causés par le démon. Celui-ci.au er ntraire, emploie toutes sortes de sophismes spécieux peur détruire cette joie précieuse quand il la trouve dans une âme.

La règle générale une fois posée, l'auteur *des Exercices* entre dans ses applications particulières. Il faut d'abord voir si la joie constatée dans l'âme a une cause préalable ou non; si elle n'en a pas, elle vient de Dieu.

Seconde riffle· — Dieu seul peut verser la consolation dans une âme, sans aucune cause préalable de joie. Il n'appartient qu'au créateur de pénétrer ainsi jusqu'au plus intime de sa créature, de l'embraser complètement de son amour,d'entraîner, de transformer sa volonté. Aucune cause n'a précédé la consolation, dans le sens où nous l'entendons ici. quand il ne s'est rien présenté ni aux sens, ni à l'intelligence, ni à la volonté, qui put occasionner cette consolation.

Si l'on a découvert une cause préalable, elle peut être Dieu ou le démon. Comment savoir lequel des deux est l'inspirateur actuel ? Par les */ins* poursuivies.

Troisième règle. — Toutes les fois qu'il a d'abord existé une cause, la consolation peut être attribuée soit au bon esprit soit au mauvais. Or. les lins que l'un et l'autre se proposent sont contraires. Lebon esprit veut que l'âme avance davantage dans la connaissance et la pratique du bien, le mauvais travaille à l'enlrainer au péché et à sa perte.

Mais la lin poursuivie par le démon ne peut-elle pas être ou au moins paraître bonne et salutaire? ne se transforme-t-il pas parfois en ange de lumière? Oui, certes, alors on étudiera *l'ensemble* de la marche de l'inspiration. Le démon ne se change jamais entièrement, ni constamment, en ange de lumière. Ses débuts peuvent illusionner, il peut prendre une face angélique, il a toujours « une queue de serpent ».

Quatrième règle. — Il arrive assez souvent que l'ange des ténèbres se transforme en ange de lumière. Il connaît les désirs des âmes pieuses et les favorise d'abord ; mais bientôt ces premières avances lui servent à susciter en elles des désirs coupables. Il feint, dans les commencements, d'admettre les bonnes pensées et même il aide à les concevoir, mais peu à peu il attire l'homme dans ses pièges caches et l'enveloppe de ses filets perfides.

Cinquième *règle.* — Nous devons examiner avec soin nos pensées et voir quel est leur principe, leur progrès et leur fin. Si nous reconnaissons que tout est irréprochable, nous sommes en droit de conclure que le bon ange en est l'inspirateur. Si la réflexion nous y fait découvrir quelque chose d'intrinsèquement mauvais, ne fût-ce que dans ses conséquences, quelque chose qui nous détourne du bien ou nous incline vers un moindre bien que celui auquel nous nous étions déterminé d'abord; si notre âme est fatiguée, pleine de trouble et d'angoisse, si nous avons perdu enfin la quiétude, ta paix, la tranquillité dont nous jouissions primitivement, nous avons la preuve évidente que l'auteur de ces pensées est l'esprit malin qui s'oppose toujours à ce qui peut nous être utile.

Quand on a réussi à découvrir le véritable auteur des états et mouvements de l'âme, il reste à agir et saint Ignace nous dit par la sixième règle ce qu'il faut faire contre le démon et par la huitième comment on seconde l'action de Dieu.

Sixième règle. — Lorsque l'ennemi décèle sa présence et laisse reconnaître sa queue de serpent, c'est-à-dire la lin mauvaise qu'il cherche sans cesse à nous faire adopter, le mieux qu'il y ait à faire, c'est de n'aller pas plus loin On revient sur toute la suite de ses pensées; on note le prétexte honnête grâce auquel il s'est fait écouter d'abord, comment il a réussi à faire disparaître peu à peu ce goût des choses de Dieu, cette suavité spirituelle, cette paix de l'âme donton jouissait, pour y substituer son poison. On apprendra ainsi a connaître ses ruses pour les mieux éviter à l'avenir.

Huitième règle. — Toutes les fois que notre âme est pénétrée de consolation sans aucune cause préalable, cette consolation vient de Dieu comme il a été dit plus haut: il n'y a donc pas d'illusion à craindre Cependant la vigilance est encore nécessaire, et il faut distinguer avec soin ce premier moment de bonheur de ceux qui lesuivent. Pendant quelque temps, en effet, l'âme encore fervente et tout embrasée d'amour savourera les restes de cette faveur divine. Alors il arrivera peut-être que tout naturellement eile se .lissera aller â ses propres pensées ou à son propre jugement. ou bien encore le bon et le mauvais esprit feront sentir leur influence. Alors on éprouvera des sentiments, on fera des raisonnements, on prendra des résolutions qui, ne venant pas directement de Dieu, auront besoin d'être soigneusement examinés avant d'être approuvés et réduits en pratique.

Ces règles ont été signalées dernièrement par un moderniste de marque, comme un des fondements de son modernisme, et comme une application de la mélliode de l'immanence. « En ce qui touche ta *méthode de l'immanence,* la recherche de la vérité religieuse au moyen de l'action, non de la spéculation — je pourrais dire exactement le moment de ma vie où mon *immanentisme* a pris naissance. Dans ses *Règles pour le discernement des esprits,* empruntées bien entendu aux grands mystiques catholiques. Ignace de Loyola dit : « Car de même que la consolalion est opposée à la «désolation : de même les pensées qui prennent leur « source dans la consolation sont contraires à celles qui «prennent leur Source dans la désolation. » D'un bout *à* l'autre de ses régies, il alfirme que nos pensées et nos croyances sont *déterminées* par nos dispositions morales, par nos états sentimentaux et qu elles en dépendent. Et encore, dans ses régies pour faire un choix et arriver à connaître la volonté de Dieu, il déclare que nous ne verrons clair *que si* nous ne sommes pas troublés par nos passions. A la vérité, ses *Exercices* sont une discipline des sentiments, la purification du emur, *seul* moyen d'arriver à la connaissance de Dieu et de sa volonté. On dit qu Ignace a toujours fait usage pour lui-même de la méthode qu'il recommande pour connaître la volonté de Dieu, c'est-à-dire observer si la résolution que l'on a prise s'accompagne de paix spirituelle ou d'inquiétude, usant ainsi des mouvements de l'âme, des élats affectifs comme d'une sonde, d'un bâton au moyen duquel il tâte le terrain et arrive à se frayer un passage. Il nous dit ensuite que c'est une des prérogatives de Dieu de créer ces états de l'âme sans qu'il soit besoin de connaissances préalables, états qui *donnent naissance* aux pensées inspirées et nous font sentir par comparaison combien nos pauvres tentatives humaines pour atteindre la vérité divine, sont misérables. » Georges Tyrrell, *Suis-je catholique?* xi, Paris, 1908, p. 123-125.

En prêtant attention aux passages que nous avons soulignéson verra faeilementee qu'il ya d'exagéré dans l'interprétation des textes de saint Ignace et partant de faux dans les conclusions qu'on en veut tirer. — l» Il faut observer que. dans les règles du discernement des esprits, saint Ignace n'entend pas faire une théorie philosophique. Il s'adresse aux âmes pieuses, éclairées ou non, et en dehors de tout système de psychologie touchant l'origine des idées, il leur indique plusieurs moyens pour reconnaître les principes des mouvements qui se produisent en elles.

2° Le texte rapporté par M. G. Tyrrell est de la quatrième règle de la première semaine. Il est donc pour les commençants. Le saint y dit que de la consolation et de la désolation *naissent, oriuntur, des pensées* opposées entre elles comme la consolation et la désolation elles-mêmes. Et M. Tyrrell en conclut que nos pensées sont « déterminées » par nos dispositions morales. Il avait, dans la traduction du texte, dit qu'elles y ont leur « source » et plus loin il affirme que la purification du creurestle« seul moyen » d'arriver à la connaissance de Dieu et de sa volonté. D'où la conclusion que l'immanentisme se trouve dans les *Exercices. C'est* aller vite en besogne. Et d'abord, en prétendant que nos pensées sont « déterminées » par nos dispositions morales, si l'on entend professer un déterminisme absolu, on s'écarte de la doctrine des *Exercices,* attendu que saint Ignace, dans les mêmes règles invoquées, ne cesse de répéter que, dans la désolation, il faute se garder de rien changer à ses résolutions antérieures » (règle vi); il faut « s'encourager par cette pensée que Dieu nous abandonne ainsi de temps en temps à nous-mêmes

pour nous éprouver » (règle vu); il faut « appeler l'esp rance à notre aide » (règle vin); il faut « s'affermir dans cette pensée que l'on peut beaucoup avec la grâce de Dieu et que l'on triomphera aisément... » (règle xi), autant de pensées qui accompagnent la désolation, ou peuvent l'accompagner si nous le voulons, mais ne sont pas déterminées par elle. La désolation — et il faut en dire autant de la consolation (cf. règle Xi) — n'est donc pas la seule source, ni le principe déterminant de nos pensées; elle influe sur elles, ou essaie d'influer sureties, mais il y a en nous une autre source de pensées que nous pouvons lui opposer et par lesquelles nous pouvons la combattre et finalement en triompher.

3° En réalité, saint Ignace parle moins des pensées qu la consolation ou la désolation élaborent, que des pensées que notre intelligence conçoit par ses moyens ordinaires pendant que l'âme est dans *l'état* de consolation ou de désolation. A cause de l'unité substantielle de l âme, toutes nos facultés, toules nos dispositions et activités sont solidaires et agissent ou réagissent les unes sur les autres; la sensibilité agit sur la pensée, la santé sur la volonté, mais il ne viendra pour cela à personne l'idée que la sensibilité soit la source de la pensée, ni la santé source de volonté : agir sur une faculté, n'est pas en produire les actes, ce n'est même pas toujours les déterminer, surtout quand la faculté étant indépendante et autonome, comme l'intelligence et la volonté, peut résister.

4' Sans doute, les dispositions internes de lame ont une très grande influence sur la marche des convicti, us. et il y a longtemps que la philosophie traditionnelle a recommandé la purification du cœur à ceux qui veulent arriver à connaître Dieu et le devoir, à aimer le Seigneur et la vertu. .Mais la purilicalion du cœur est une condition de succès, non l'organe de la recherche du vrai. Cet organe, c'est l'intelligence qui, jouissant de la paix grâce à la purification du cœur et a l'extinction des passions, peut alors contempler au dehors et au dedans l'œuvre de Dieu et s'élever de l'œuvre à l'artisan.

La notion des *régies pour le discernement des esprits* réfute elle-même la théorie de M. G. Tyrrell. Saint Ignace suppose — ce qui est du reste la vérité absolue — que les esprits, c'est-à-dire Dieu ou le démon, agissent *j arfms* en nous. Il ne dit pas qu'ils agissent toujours, ni surtout qu'ils suscitent en nous *tous* les mouvements. Il est certain, en effet, que Dieu peut, sans cause préalable, intervenir en nous et susciter dans chacune de nos puissances tel état ou tel acte qu'il lui plait, mais c'est le mode surnaturel et non pas le mode *naturel* d'activité de noire esprit et dès lors on ne peut y voir notre seul moyen d'arriver à la connaissance de Dieu. » De plus, il y a *d'autres* modes surnaturels d'action des Dieu sur nous etd'illuinination de notre foi, ce sontles modes objectifs de la révélation par le Christ et les prophetes et de l'enseignement extérieur de l'Église. Ces autres modes sont principaux et supérieurs, et notre devoir — saint Ignace le rappelle vigoureusement dans ses *règles de foi orthodoxe* — est de soumettre les modes immanents d'inspiration divine aux modes extérieurs et objectifs.

6' Enfin pourquoi le saint nous donne-t-il des *règles* pour discerner les esprits, sinon parce qu'il y a en dehors et au-dessus des « sentiments » et des pensées auxquelles ils donnent naissance quelque chose qui domine, qui contrôle et qui juge. Au lieu de poser une méthode d'immanence, saint Ignace dans ses *règles pour le discernement des esprits* affirme donc au contraire le transcendance de la méthode objective et son autorité de régulatrice sur les faits d'immanence qu'il reconnaît, mais qu'il entend rigoureusement contrôler; d'ailleurs il suffit de lire les méditations des *Exercices,* surtout la méditation fondamentale, pour constater que saint Ignace est loin d'être immanentisle.

IX. Selon les Arabes. — On peut trouver chez les mystiques arabes quelques traces du discernement d s mouvements de l'âme. Soit inspiration chrétienne, -oit effet naturel de la méditation et du travail de la raison, ils savent que l'homme est parfois victime d'illusions, d'autres fois le bénéficiaire de l'action bienfaisante de Dieu et ils indiquent les moyens de se préserver des illusions ou de reconnaître les divers degrés de l'inspiration divine Consolions le « mémorial des saints », *Tezhereh-i-eulid,* traduit sur le ms. ouïgour de la Bibliothèque nationale, par Pavet de Courteille, Paris, 1889; il nous apprendra que « Bayézid Bestaml était originaire de la ville de Bestam, dans le district de Koumès. Il se consacra à la vie ascétique en Syrie... Revenu à Bestam, il n'est plus compris par ses compatriotes qui, à cinq reprises, le chassent de leur ville. Son tempéramenl semble ardent et hautain. Comme saint Antoine, il est tenté d'orgueil ; il croit être le premier docteur de son temps. Ayant scruté quarante ans les replis de son cœur, il s'aperçoit encore au bout de ce temps qu'il *a une ceinture de paganisme autour des reins,* c'est-à-dire qu'il a des penchants qui vont ailleurs qu'à Dieu. Il prétend avoir été nourri pendant quarante ans d'une nourrilure surnaturelle. I; compte une quantité de degrés mystiques; Duu'n-Noun en distinguait seulement trois : l'étonnement, la proximité de Dieu et l'union intime. Bestaml parle d· deux principaux degrés qui sont très élevés : la proximité et l'anéantissement; il faut qu'il parvienne à la station de « l'anéantissement » pour trouver Dieu. Baron Carra de Vaux, *Gazali, c.* vit, Paris, 1902, p. 182. Voilà certes un praticien du discernement des mouvements de l'âme, qui sait découvrir en lui-même · la ceinture de paganisme » et distinguer les degrés mystiques qui mènent à Dieu. En rapprochant cet ascétisme des doctrines étudiées plus haut chez les vieux anachorètes chrétiens, on voit que les Arabes usaient un peu des procédés de discernement qui fleurirent si surnalurellement parmi les moines de la Thébaîde et des autres solitudes religieuses.

Plusieurs théories mystiques arabes trahissent également une pratique assez développée du discernement des mouvements et états de l'âme. Signalons la Il éorie des « stations », celle de la « direction spirituelle · et celle des « retraites. »

L'Epilre de Kocheïri, *Er-Eisâleh el-G* ms. arabe 1330 de la Bibliothèque nation: se sert d'une façon courante des mots t·. : rer-tr ou *moments, états, lieux ou stations.* * Le- *tes* · sont les moments que Dieu chois i pour toucher d'une façon particulièrement sensible une âme qui le cherche... Les *lieux* ou *stations* sont des états stables de l'âme dans lesquels elle séjourne au cours de son progrès mystique. C'est ce que sainte Thérèse appellera les *châteaux* de l'âme... Tandis que le lieu est fixe au moins pour quelque temps et est atteint par l'effort du mystique, l'éiat *proprement dit* au contraire est transitoire et changeant et ne dépend que de Dieu : l'état est une disposition qui survient au cœur, sans travail conscient et sans acquisition; la station est le prix du combat spirituel; l'état n'est pas une récompense, mais un don de la munificence de Dieu. » B. Corde Vaux, *ibid.,* p. 186. Il faut bien reconnaître que cette distinction entre *temps, états* et *lieux* ne peut procéder que du discernement des mouvements de l'âme. et que pour distinguer entre ce qui est *acquis* par l et! .-rt de l'homme et ce qui est *donné* par Dieu, il faut pratiquer le discernement des esprits.

Les épîtres des Frères de la pureté, Dieterici, *Die Abhandlungender Ichwdn es-Safâ,* p. 612 sq., parlent des moines, de l'examen des novices et du choix d'un

directeur : « Choisir des frères est une matière plus digne de réflexion que tous les accidents de ce monde, parce que les frères selon la vérité sont des aides dans les choses de ce monde et de l'autre. Ils sont plus précieux que la pierre philosophale; quand vous en avez trouvé un, atlachez-vous-y ; qu'il soit comme la prunelle de voire œil. Les frères selon la pureté et la sincérilé sont le secours contre l'ennemi, la parure de la vie, l'appui dans les soullrances... L'un des plus grands bonheurs est encore de rencontrer un maître droit, connaisseur des réalités des choses, croyant à l'autre vie et qui vous guide vers elle. Ce maître devient le père de votre âme, la cause de sa croissance, la cause de sa vie. Comme votre père vous a donné la forme corporelle, ce maître vous donne la forme spirituelle; il nourrit votre âme de science et de connaissance, et il la mène dans le chemin des demeures éternelles. «Carra de Vaux, *ibid.,* p. 193-194. Comment le directeur dirigera-t-il, sinon par le discernement des esprits ou des mouvements de l'âme?

Enfin les mystiques arabes se demandent « quel est le but de la retraite? Suhrawerdi le définit comme le ferait un directeur chrétien. Certains religieux, remarque-t-il, embrassent la solitude dans de mauvaises conditions; ils ont entendu dire que les cheikhs et les soufis avaient dans leurs retraites des révélations en lesquelles ils entrevoyaient des secrets et des merveilles; c'est pour chercher cela qu'ils sont entrés dans la solitude; mais ils se trompent. Le véritable ascète ne choisit la vie solitaire que pour le bien de la religion, l'avancement de son âme et la pratique de la dévotion; celui qui recherche la solitude doit être libre de toute pensée autre que celle de Dieu, dégagé de toute préoccupation personnelle; autrement sa retraite n'aboutit qu'à la révolte et à la tentation; ce solitaire qui n'a point de bonnes dispositions, croit être dans un état meilleur que celui des autres hommes; en réalité, il est rempli d'erreurs et d'illusions folles. Il croit que tout le but de la piété est le souvenir de Dieu; et il oublie la soumission à sa loi et à ses prophètes. » Ici encore il y a un réel discernement entre le véritable ascétisme qui ne cherche que « le bien de la religion, l'avancement de l'âme et la pratique de la religion » et le faux ascétisme qui aspire à des« révélations », est « rempli d'illusions folles » et « aboutit à la révolte et à la tentation. »

X. Étude psychologique. — Nousavons rapporté jusqu'ici les témoignages rendus au cours des siècles en faveur du discernement des esprits, et qui en constituent la théologie positive, nous abordons maintenant la mise au point de la question et nous allons donner les conclusions de la doctrine, à l'heure actuelle. Que faut-il entendre par *esprit,* par ces *esprits* dont il s'agit de faire le discernement? Ils sont *trinilé*et *unité* en même temps. Ils sont trois, si on considère les points de départ; mais finalement ils se fondent ou se rejoignent en un phénomène d'une seule nature psychologique. Dans son sermon *De discretione spirituum* (ou *De septem spiritibus), P. L-,* t. clxxxiii, col. 600, saint Bernard réduit à *six* le nombre des esprits qui mènent l'homme dans ses opérations : l'esprit divin, l'esprit angélique, l'esprit diabolique, l'esprit charnel, l'esprit du monde et l'esprit humain. Mais il est facile de voir que les anges étant les instruments de Dieu et n'agissant que d'après ses inspirations, on doit ranger sous une même dénomination l'esprit divin et l'esprit angélique. En outre, on comprend que l'esprit du monde et l'esprit charnel ne sont que des formes de l'esprit diabolique. Il reste donc l'esprit divin, l'esprit diabolique, l'esprit humain. — Nous avons dit qu'on pouvait sous un certain aspect les réduire à l'unité. En effet, par *esprit* il faut entendre proprement « une impulsion, un mouvement ou une inclination intérieure de notre âme vers quelque chose qui, quant à l'entendement, est vrai ou faux, et, quanta la volonté,est bon ou mauvais. » Scaramelli, *op. cit.,c.* i, p. 8. L'homme a des inclinations, des orientations de sa volonté et de ses appétits; *psychologiquement,* elles ont toutes la même nature : ce sont ces motions qui partent de la liberté et commandent une opération. *Originairement,* elles partent ou de la spontanéité de l'homme ou d'une excitation spéciale venant de Dieu ou du démon. Le discernement des esprits consistera donc à démêler, dans ces motions de la volonté, les différents principes et à dire celles qui ont été provoquées directement ou indirectement, médiatementou immédiatement, par Dieu, ou par l'esprit mauvais, et celles qui ont jailli du jeu ordinaire des puissances humaines.

Bien que le nom d'esprit soit attribué aux *motions volonlaires actuelles considérées dans leur rapport avec leurorigine,* cependant il convient plus spécialement aux dispositions ordinaires, aux pentes, aux *habitudes* qui se trahissent le plus souvent dans ces motions. Dans le premier cas, on dit qu'un *acte obéit* à tel esprit, et dans le second cas. qu'une *personne a* tel esprit, et c'est cette dernière acception qui est la plus fréquente, et la plus importante en spiritualité. Elle dépasse l'autre de toute la distance qui sépare les habitudes des actes, les vertus ou les vices de leurs manifestations transitoires. « Ainsi, si quelqu'un est porté à mentir, nous disons qu'il a l'esprit de mensonge; s'il est porté intérieurement à mortifier son corps, nous disons qu'il a l'esprit de pénitence; s'il est incliné à s'élever au-dessus des autres, nous disons qu'il a l'esprit d'orgueil; s'il est dominé par une certaine envie de paraître bon, beau, spirituel, aux yeux du public, nous disons qu'il a l'esprit de vanité ou de vaine gloire. » Scaramelli, *ibid.*

Il importe, dans cette question des mouvements de l'âme, de distinguer trois moments : nos *décisions* de volonté par lesquelles nous choisissons une voie plutôt qu'une autre, sont en effet *précédées* de phénomènes agis ou subis dans lesquels les motifs se pressent pour fléchir la volonté à leur profit, et *suivies* de mouvements corrélatifs aux choix faits : paix ou trouble, joie ou tristesse, consolation ou désolation, vertu ou vice, etc. En d'autres termes, il y a les mouvements *antécédents,* les mouvements *constitutifs* de l'élection, les mouvements *subséquents.*

Les seconds ne sont pas, à proprement parler, objet de discernement, pour la raison bien simple qu'ils sont toujours humains, c'est l'homme seul qui choisit ou qui se décide; l'élection est essentiellement un acte vital et donc immanent. Ni Dieu, ni à plus forte raison le démon ne peuvent se substituer à la volonté pour produire à sa place un acte libre. Il n'y a donc pas lieu de se demander ici qui a décidé ceci ou cela; la volonté libre seule a décidé et s'est prononcée. — Cependant lorsqu'il s'agit de choix surnaturels, la grâce et, en elle, Dieu intervient, mais pour coopérer avec le libre arbitre, non pour le supprimer et le remplacer.

Le discernement n'a pas non plus, du moins d'une façon principale, à porter sur les mouvements *subséquents.* Étant les effets normaux de l'élection décidée par l'homme, ils doivent donc, ainsi que leur cause, être considérés comme essentiellement d'ordre humain. Mais s'ils sont humains par *nature,* ils peuvent, par *signification,* servir au discernement. Dieu ou le démon n'agissent, en effet, sur l'homme qu'en vue d'une (in bonne ou mauvaise, c'est-à-dire en vue des résultats. Ces résultats sont la raison de leur intervention. Quand ils sont salutaires, ils découvrent la main de Dieu; détestables, ils dénoncent Satan. Le discernement ne cherche donc pas s'ils cnt Dieu ou le dé-

mon pour cause, puisque leur cause est l'élection voulue par l'homme, mais il trouvera en eux une raison de prononcer d'où venaient les mouvements qui ont précédé et provoqué l'élection.

En fait donc, l'objet propre du discernement, sa matière, ce sont les mouvements *antécédents,* ces sollicitations, ces inclinations, ces attraits, ces mille appels qui se produisent avant que la volonté se décide et qui cherchent à l'accaparer et à la fixer. C'est par là que l'action divine ou l'action diabolique pénètre dans l'âme, prend contactavec elleet s'efforce de s'emparer de son vouloir. Le discernement doit étudier tous ces faits, les analyser et remonter à leur source, pour signaler à la fidélité de l'âme les appels de Dieu, à sa resistance les sollicitations du démon. Cela suffit, du reste, car ayant à cette période préliminaire distingué la partde Dieu et la part du démon, le chrétien pourra ensuite légitimement prononcer que les moments suivants relèvent de Dieu ou du démon suivant qu'ils procèdent des mouvements causés par le premier ou par le second.

Le discernement a une double mission à remplir; premièrement, distinguer les mouvements qui viennent de l'homme de ceux qui viennent du dehors, de Dieu ou du démon, faire, pour parler le langage moderne, b part de l'autonomie et celle de l'hétéronomie ; secondement, quand il a découvert des mouvements de source extérieure, caractériser celle-ci et prononcer si elle est divine ou diabolique. La premiere fonction est plutôt *psychologique,* puisque à découvrir qu'un bit est d'ordre humain, on ne décide pas pour cela s'ilestbon ou mauvais, et qu'il peut être l'un ou l'autre; b seconde fonction est d'ordre *moral,* puisque dire que des mouvements sont d'origine divine ou diabolique. c'est affirmer du même coup leur valeur mors··.: et que, du reste, pour arriver à dire cela, il faut surtout se baser sur des observations morales, c'est-à-dire sur les résultats moraux des motions divines ou diaboliques. Cf. Gagliardi, *Commentarii seu explanationes* in *Exercitia spiritualia. De discretione spirituum, prænolanda,* Bruges, 1882, p. 107-109.

XL L'art du discernement. Sa nécessité. Les moyens de l'acquérir. — l» Le discernement est un *art* ou un *don* suivant qu'il est *acquis* par le travail propre de l'homme s'inspirant des règles ou des cons·sis de la sainte Ecriture ou de la tradition; ou bien suivant qu'il est *infus* par une grâce spéciale.Nouspar- :ronsplusloindu discernement infus, lequel est infaillible. mais rare. Actuellement nous traitons dudiscernement acquis, lequel est loin d'étre toujours infaillible, ·t présente de grandes difficultés. Nous dirons d'abord L-s *moyens de l'acquérir ;* nous établirons ensuite les *régies de son exercice.*

2 L art du discernement, disons-nous, est *difficile* à acquérir : « Si la science de guérir les corps est estimée très difficile, à cause qu'elle dépend des conjectures et des signes extérieurs où l'on voit des ainbiguitez, des incertitudes et des équivoques, en sorte que les plus habiles et les plus experls médecins y estant quelquefois trompez, ordonnent des remèdes qui nuisent au lieu de guérir : combien doit-il estre plus difficile de discerner les mouvements intérieurs de nostre âme, qui sont éloignez, de nos sens et cachez dans des ténèbres épaisses? » Card. Bona, *Traité du discernement des esprits,* c. I, Paris, 1677, p. 8. La raison de cette difficulté n'est pas seulement dans le caractère spirituel et intérieur des mouvements qu'il s'agit d'observer, mais encore dans l'origine surhumaine de certains de ces mouvements et enfin dans l'astuce du démon qui cherche à illusionner souvent en se transformant en ange de lumière.

La difficulté d'acquérir cet art fait que ses jugements *ne sont pas infaillibles,* c car, bien que les règles et les enseignements donnés pour bien juger, tels :ti·· ceux qui sont pris des saintes Écritures et des saint- docteurs de l'Eglise, soient infaillibles, il n'est pa- certain que lesdits enseignements soient justement appliqués dans les jugements. On peut dire au plus, avec Suarez, qu'ils ont une certitude morale et pratique tant qu'ils sont fondés sur des raisons qui nous en montrent clairement la conformité avec lesdites règles, et que l'on ne pourrait sans témérité juger d'une manière conlraire. » Scaramelli, *op. cil.,* c. IV, n. 32. p. 54.

Quoique difficile et ne donnant pas de jugements infaillibles, cet art du discernement est *nécessaire à* tous et les directeurs d'âmes ont une obligation grave de l'acquérir. Sans lui, en effet, il est impossible de savoir ou aboutirontles mouvementsdel'âme ets'ilsnous mènent au salut ou à la perte ; sans lui le directeur est absolument incapable de remplir sa mission, puisque ne sachant pas discerner la source des mouvements du cœur, il serait dans l'impossibilité de dire quels sont ceux de ces mouvements qu'il faut blâmer et combattre, ceux qu'il faut seconder et diriger.

3° Quant aux moyens d'acquérir cet art difficile et indispensable, ils sont nombreux. Les principaux sont les suivants : 1. Le premier moyen est la *prière,* soit la prière générale et constante qui demande à Dieu la lumière du discernement, soit la prière particulière et occasionnelle qui sollicite de Dieu la faveur de bien connaître les voies qu'il destine à une personne dont on doit diriger les efforts spirituels. A cette prière Dieu répondra par des grâces, qui ne seront pas le don infus et extraordinaire du discernement, mais ce concours ordinaire surnaturel que la providence nous accorde, chaque fois que nous l'implorons, pour accomplir nos devoirs et produire les actes de vie chrétienne.

2. Le deuxième moyen est évidemment *l'étude.* I faut se pénétrer des données de la sainte Écriture, des traités des Pères et spécialement de la vie des Pères du désert, des livres des auteurs ascétiques ou des théologiens. Depuis l'origine, les divers agents naturels et surnaturels ont cherché à incliner les volontés, à les plier à leurs désirs ou à leurs fins : la vie des consciences, comme celle de l'Église est une mise en œuvr- constante du discernement des esprits et a cett- on peut s'instruire solidement.

3. Cependant l'étude, bien que fort utile, ne suffit pas et pourrait laisser s'égarer les hommes les : truits, s'ils n'y joignaient quelque *expériem*e personnelle. C'est ce qu'observe fort bien Gerson : '..-· _ de discerner les esprits par le travail et renseignement il n'est personne qui puisse y parvenir seulement par l'étude acquise de la sainte Écriture, à moins qu'il n'ait fait personnellement l'expérience des diverses affections spirituelles, qui sont en lutte, tout comme s'il était monté aux cieux, descendu aux abîmes et s'il avait pénétré profondément les merveilles divines. Car ceux qui naviguent sur cette mer mystérieuse où les diverses affections s'entrechoquent comme des Ilots peuvent seuls en décrire les merveilles, ceux qui n'en ont pas fait l'expérience, qu'en savent-ils? › *De probatione spirituum,* dans *Opera,* Anvers, 1706, t. i. p. 39

4. Il suit de ce que nous venons de dire qu il est indispensable dejoindreà l'expérience du discernemer *la pratique des vertus.* Il faut vivre le bien pour connaître mieux etsilae bonne volont·· est une x lente condition de foi et de connaissances surnaturel'. - pareillement l'usage des vertus, l'horreur du vice aider/, à en discerner tous les principes et mouvements. Richard de Saint-Victor écrit à ce sujet : « Il faut nous exercer en toutes sortes de vertus et éprouver ce que nous pouvons en chacune, avant que nous puissions en acquérir la pleine science et en juger suffisamment.

Nous apprenons à la vérité beaucoup de choses du discernement, en lisant, en écoutant, et par le jugement que la raison naturelle nous fait faire de toutes les choses qui se présentent. Mais nous ne nous instruisons jamais pleinement de celte matière sans le secours de l'expérience. Il faut que celui qui doit juger de tous, les suive tous en observant leur conduite et leurs voies. Il faut premièrement nous appliquer avec un grand et continuel soin à l'élude et à l'acquisition des vertus; et pendant que nous sommes dans cette application il nous est inévitable de tomber souvent dans des fautes. H faut donc nous relever souvent et apprendre par nos chutes fréquentes quelle vigilance, quelle attention et quelle précaution on doit employer pour acquérir les vertus chrétiennes ou pour les conserver. Ainsi nous instruisant par un long exercice dans la discipline et l'acquisition des vertus, notre âme enlin, étant longtemps exercée, arrive à la parfaite capacité de discerner sagement les mœurs et d'en former des jugements équitables. » *De præparat. ad contempl.,* c. lxvii, *P. L.,* t. cxcvt, col. 48.

5. Il faut encore que celui qui veut acquérir le discernement évite les *obstacles* à cette acquisition : d'abord ceux qui viennent de la tête, par trop de confiance en soi et en son propre jugement. Il se déliera donc de soi ; les anciens recommandaient pour cela une grande humilité et le soin d'interroger les personnes instruites ou expérimentées ou favorisées de lumières spéciales d'en haut; ensuite les obstacles qui viennent du cœur : «que le directeur ne s'afl'eclionne pas trop à ses pénitents parce que, excité plutôt par l'affection que par la raison, son jugement ne serait plus équitable : il déciderait toujours en leur faveur... Pour ce même motif, on ne doit jamais prendre aucune âme sous sa direction pour l'avantage temporel qu'on en pourrait retirer; parce que si l'intérêt a tant de force pour corrompre les juges terrestres, il n'en a pas moins pour altérer la manière de voir des juges spirituels des âmes. » Scaramelli, *op. cil.,* c. v, n. 48, 49, p. 76, 77.

6. Enlin, il faut une grande *prudence* dans les jugements par lesquels celui qui vent acquérir le discernement s'y exerce peu à peu ; car l'habitude — et l'art du discernement doit être une habitude — s'obtient par la répétition des actes. Il se mettra donc sur le terrain spirituel, évitera trop de crédulité dans l'acceptation des faits, et de subtilité dans les raisonnements, pèsera mûrement avec les poids du sanctuaire et ne se prononcera qu'après mûre réflexion.

XII. L'exercice du discernement entre l'homme et les causes extérieures. — Ce discernement présente des difficultés particulières. En effet, les causes extérieures n'agissent jamais tellement en nous, que nous n'ayons notre part dans les mouvements quelles excitent; elles nous poussent, mais nous subissons et nous réagissons d'une façon vitale et là où nous sommes les plus passifs se mêle encore quelque action ou réaction immanente. — En outre, nous n'agissons nous-mêmes jamais d une façon si indépendante, qu'une intervention extérieure ne vienne fondre son action avec la nôtre. La chose est certaine pour nos actes bons et surnaturels où Dieu est toujours notre coopérateur et notre aide, où sa grâce est indispensable. Sans elle, nous ne pouvons même dire : « Seigneur, Seigneur. » La chose est possible et n'est pas dépourvue de probabilité pour nos actes mauvais où le démon a peut-être une part constante par ses tentations. Il n'est pas démontré, certes, que nous ne faisons le mal que sollicités parle tentateur, mais celui-ci est persévérant et si la chose n'est pas démontrée, elle est loin d'être impossible. Dès lors on voit qu'il serait déraisonnable d'imaginer une cloison étanche entre les actes qui viennent de l'homme et ceux qui viennent d'un agent supranaturel. A ceux-là se mêle toujours ou presque toujours quelque influence du second. aux autres est nécessaire la collaboration du premier. Le problème n'est donc pas de distinguer les mouvements *exclusivement* humains des mouvements exclusivement divins ou diaboliques, mais de distinguer parmi les mouvements qui se produisent chez l'homme et donc sont humains, ceux qui ont leur source propre, leur cause excitatrice dans la psychologie de l'homme, d'avec ceux qui ont leur principe excitateuren dehors de l'homme. Ainsi les mouvements de la jambe sont toujours des mouvements du corps, mais ils peuvent venir de la volonté de l'homme, ou d'un agent extérieur qui s'empare de ce membre et le remue.

Les règles suivantes président à ce discernement : 1« Il faut bien connaître la *nature humaine* afin de savoir quelles sont ses opérations normales, ses puissances ordinaires et même extraordinaires : il y a des choses qu'elle fait habituellement, d'autres qui semblent impossibles, et qui deviennent possibles sous le coup de fouet d'une excitation très vive et insolite; il faut en particulier tenir compte des possibilités qu'offrent ces régions encore quelque peu ignorées de la psychologie subconsciente. Cf. Grasset, *Le psychisme inférieur,* Paris, 1906; Boirac, *La psychologie inconnue,* Paris, 1908; A. Chollet, *La contribution de l'occultisme à l'anthropologie,* Paris, 1909. Évidemment nous ne connaissons pas toutes les possibilités qu'offrent les énergies normales, ni surtout anormales de l'homme; mais il y a des limites certaines que nous savons qu'elles ne franchiront jamais et au delà desquelles se trouve le champ des opérations des agents supranaturelsi

2» Il faut tenir compte en outre du *tempérament spécial* de chaque sujet, et de sa condition physiologique, pathologique, intellectuelle ou morale. Un névropathe, un somnambule facilement hypnotisable pourra présenter des phénomènes surprenants qui, à première vue, sembleront extra-humains et ne seront que maladifs. Certaines intelligences supérieures et supérieurement intuitives pourront avoir des vues qui paraîtront à d'aucuns appartenir à la révélation particulière et seront simplement naturelles.

3° Ces connaissances présupposées, la *conscience* devra joindre sa voix à celle de la science. Dans bien des cas, en elfet, nous avons conscience parfaite d'être les *auteurs* de certains mouvements, de les avoir voulus, de les avoir provoqués ou émis en nous, de pouvoir les diriger ou les interrompre à notre guise; dans d'autres cas, nous avons au contraire conscience d'être purement *passifs,* de subir une force qui n'est pas nôtre, d'être, dans notre oraison par exemple, saisis par une puissance mystérieuse qui paralyse nos facultés et leur fonctionnement ordinaire, nous immobilise dans un sentiment très vif de la présence etde la bonté divine, et contre laquelle nous sentons toute résistance impossible. Il est facile alors de dire que. dans les premiers cas, nos mouvements sont de nous et que, dans les seconds, ils sont d'En-Haut.

4° Enfin *l'observation* peut aussi nous éclairer. Elle remarquera si les mouvements émis par nous sont faciles et spontanés, s'ils coulent pourainsi dire comme de source, s'ils ont une logique interne et s'enchaînent parfaitement par les liens de cause à effet ou si, au contraire, ils sont produits *ex abrupto,* accompagnés de violence interne et d'une certaine véhémence, s'ils n'obéissent pas aux lois de logique qui enchaînent nos actes entre eux, mais semblent comme un phénomène inattendu, soudain, sans préparation qui vient s'insérer subitement dans la série rompue par lui de nos actes normaux. Dans la prenîière hypothèse, nous aurons affaire à des actes venus de l'homme, dans la seconde, à des mouvements suscités par une cause extra-humaine. Cf. Gagliardi, *op. cit.,* c. I, p. 109-114; Scaramelli, *op. cit., c.* il, n. 17, p. 26.

.4111. L'exercice de discernement entre Dieu et le ■· ·,. .N. LES FRUITS DE L'ACTION DIVINE OU DIABOLIQUE. — ill ne suffit pas de discerner si l'homme obéit à ses nrvpres inspirations ou s'il subit des impulsions du Bebors; quand l'existence de celles-ci a été constatée, il bu: avancer d'un nouveau pas et se demander leur jtoi_ine. Viennent-elles de Dieu ou du démon? D'où ь s série d'opérations auxquelles doit se livrer celui cto veut pratiquer l'art du discernement. Il y a des itegnes *certains* de l'action divine ou diabolique; il y a Mes faits *douteux* qui font naître la suspicion, mais ■ engendrent pas la certitude; il y a enfin des *illusions* fréquentes, auxquelles l'âme se laisse prendre et qu'il importe de signaler.

I| *Signes certains* de l'action divine ou diabolique. Avant d'entrer darns leur énumération, il est utile de âire observer que ces signes sont nombreux. || n'est pas nécessaire qu'ils soient *tous* présents pour porter w jugement; mais la présence d'un seul ne suffirait pas pour décider de la nature de l'esprit auquel on a ■Kaire; il en faut plusieurs en un faisceau assez considérable pour éviter l'illusion toujours ou presque ■acjours possible. En effet, l'art du discernement des esprits a une fonction fort délicate, porte sur un objet tors variable et mystérieux, et ne peut, par suite, prétendre à l'infaillibilité.

ı observez, en outre, qu'il est oiseux d'ordinaire de rw· -relier si Dieu agit ou inspire directement par iai-meme ou indirectement par ses anges. Que les inspira lions ou révélations se fassent sous une forme ou ■nos l'autre, elles ont la même valeur surnaturelle et h même portée de vie spirituelle. Nous ne nous arrêterons donc pas à rechercher les signes de l'inlerven-Ken divine directeou de l'intervention divine indirecte pur le ministère des anges.

| Enfin, comme il y a deux grandes puissances de tsm·.·. l'intelligence et la volonté, il y a également deux sur.·.·? de marques de l'intervention de l'esprit divin ou A, . esprit diabolique : l'action de Dieu ou du démon *e se manifeste pas de la même façon dans l'intelligence ou dans la volonté, elle y porte des fruits différents. Nous parlerons donc d'abord des marques de Bκϋοη divine, tirées de l'intelligence et de la volonté; pais des marques de l'action diabolique tirées égalèrent de l'intelligence et de la volonté.

i Les marques intellectuelles de l'action divine sont: b v» *rit'·.* Dieu est vérité et ne peut inspirera une âme qae des idées vraies et nécessairement d'accord avec ressemble des vérités religieuses dont il a confié le dépôt à l'Ëglise. Si donc une personne se prétendant «< cela inspirée par Dieu, soutient des propositions manifestement contraires à l'enseignement de fÉglise, c-c doit conclure que Dieu n'est pas avec elle. *Lagravité.* D.-u n'intervient pas pour des vétilles ou des frivolités : ■tond il presse ou meut une âme, c'est toujours pour des intérêts sérieux et importants. *L'humilité.* Le contre: avec Dieu fait comprendreà l'homme qu'il sait peu de choses, que le Seigneur est principe et foyer de vérités infinies et transcendantes, qu'il veut bien nous en communiquer quelques-unes et encore en les proportionnant, dans leur formule, à notre faiblesse intellectuelle native : d'où une humilité profonde jointe à ■ne réelle *docilité* intellectuelle. Sachant son ignorance, ! esprit rnù par Dieu se laisse facilement inslruire et -conte docilement les leçons qu'il peut recueillir. De toutes ces qualités résulte une grande *discrétion* qui s- manifeste par des jugements droits, modérés, prudents et toujours sages.

3· Dans la volonté, l'action divine se trahit par *la* paix, c'est un des signes les meilleurs de la présence <* Dieu : même quand l'imagination est déroutée et rrnand certaines ténèbres enveloppent l'âme, celle-ci sent en son fond une paix qui la calme. *L'humilité.* Cette vertu régne dans la volonté aussi bien qu'en l'intelligence : dans l'intelligence elle est un jugement par lequel l'homme s'estime très bas; dans la volonté elle est une acceptation de cette bassesse, un amour d'être un néant en face de Dieu, une résolution de se traiter en conséquence. Un moine de Saint-Sabas, Antiochus, le disait déjà, vers 620, dans ses *Pandectes de la sainte Écriture :* « C'est une preuve évidente que l'on possède le Saint-Esprit d'abord quand on est doux, paisible, qu'on a de soi des sentiments très modestes, quand on s'abstient de tous les vains désirs des choses de ce monde et qu'on s'estime bien au-dessous de Ions les autres hommes, » c. cil, *P. G.,* t. i.xxxix, col. 174.3. Cf. Gerson, *Tr. de distinctione verarum visionum,* sign. I, dans *Opera,* t. i, p. 45-47. — La *confiance en Dieu,* c'est la contre-partie de l'humilité, ne pouvant compter sur elle-même l'âme se tourne vers Dieu, sait qu'elle peut tout attendre de lui et se confie â sa bonté. Dans cette défiance de soi doublée de confiance en Dieu,elle trouve sa paix. — *La souplesse.* De même que l'intelligence conduite par Dieu se distingue par une grande docilité, ainsi la volonté que Dieu mène, se tient souple sous sa mainalin d'obéir vile et totalement à tous les mouvements qu'il lui imprimera. « Cette flexibilité consiste premièrement dans une certaine promptitude de volonté à se prêter aux inspirations et à l'appel de Dieu;... en second lieu... dans une certaine facilité â suivre les avis des autres, surtout quand ils sont donnés par les supérieurs... De cette flexibilité naissent dans ï'àine une sainte inclination à découvrir aux supérieurs spirituels tous les secrets du cœur et une certaine soumission humble qui fait que non seulement on exécute leurs ordres, mais qu'on craint d'entreprendre aucune chose importante sans leur conseil. » Scaramelli, *op. cit.,* n. 104-106, p. 156-158. Cette marque de l'esprit de Dieu est rejetée — comme l'humilité, du reste, qui n'est qu'une vertu *passive* — par le modernisme. Ce système considère « la crise de l'autorité » comme un moment de l'évolution morale de l'humanité. « La notion d'autorité a été transformée dans la famille; elle l'a été aussi dans l'école, où le *Magister dixit* a fait place à la méthode d'excitation intime de l'individu par la pensée traditionnelle; elle l'a été dans l'État,oü le sujet est devenu citoyen; elle se transformera aussi dans le domaine religieux et là aussi elle s'intériorisera; » c'est-à-dire ı si aujourd'hui encore « l'immense majorité de l'hm nité... ne peut pas se faire à l'idée d'une loi . .. : serait pas absolue et ne serait qu'une approx:: :::r_ pénible et graduelle... peu à peu le moment arrive où. pour respecter la loi, elle n'a plus besoin de la croire descendue du Sinaï, au moment où la loi oblige, là même où elle ne pourrait pas contraindre, simplement parce qu'elle répond à notre meilleur nous-même. Paul Sabatier, *Notes d'histoire religieuse contemporaine. Les modernistes,* ni, Paris, 1969, p. 85, 89. — *La pureté d'intention.* Ceci est capital. On n'ignore pas l'importance des lins dans les actes moraux : ceux-ci prennent leur valeur de la fin vers laquelle ils tendent et c'est l'intention qui les dirige et détermine la fin. Quand donc on verra une âme avoir des intentions pures et droites, surnaturelles et divines, on pourra dire qu'elle porte en elle la marque de l'esprit divin. — *La patience* dans les peines, épreuves et souffrances. « La patience, si elle n'est pas une dissimulation des ressentiments du cœur et une pure apparence· e -.ertn. mais une vertu réelle, ayant ses racines dans fon·; de l'âme, ne peut provenir de l'esprit mondain qui aime les honneurs et ne peut souffrir les outrages; ni de l'esprit charnel qui aime le corps et ne peut supporter les peines; ni de l'esprit diabolique qui nous porte toujours à l'attachement aux biens de la terre et, par conséquent, à la crainte d'en manquer; ni de

l'esprit humain qui, allié de l'amour-propre, est si sensible à ce qui contrarie la nature. lien résulte donc que la patience ne peut provenir que de l'espritdivin. J'ajoute à ce propos qu'une grande marque de l'esprit droit et divin, c'est la patience, la résignation et la conformité à la volonté de Dieu dans les aridités, dans les désolations, dans les ténèbres et dans les tentations, même dans celles qui sont extraordinaires et que Dieu a coutume de permettre pour certaines âmes qu'il veut élever au sommet de la perfection. » Scaramelli, *op. cit.,* c. vin, n. 108, p. 162. — La *mortification* intérieure volontaire qui, non contente de supporter avec patience les privations envoyées ou permises par Dieu, s'en impose encore de nouvelles librement; la *sincérité* accompagnée de *simplicité* qui sort de la droiture d'intention; la *liberté* d'esprit qui vient de ce que l'âme s'étant dépouillée de toute habitude mauvaise et de toute attache aux biens terrestres n'éprouve de ce côté aucune entrave aux mouvements spirituels; un vif désir *d'imiter* Noire-Seigneur. Le Sauveur étant le martyr de l'amour des âmes, désirer l'imiter, c'est aller contre l'esprit diabolique, s'élever au-dessus de l'esprit humain et suivre l'esprit divin; enfin la *charité* douce, obligeante et désintéressée, qu'inspire l'imitation du Sauveur.

4» Des données précédentes, il est facile de tirer et nous le ferons en quelques lignes, les marques de l'esprit diabolique. Celles-ci, en effet, sont aux antipodes et il suffit pour les obtenir de prendre le contrepied des marques de l'esprit divin. On reconnaîtra donc l'action du démon sur l'esprit, par les erreurs ou hérésies qu'il suggérera, par le goût des choses inutiles, légères et inconvenantes, par l'obstination dans les idées, par la vanité ou l'orgueil, l'indiscrétion qui ne garde pas la juste mesure et n'observe ni le temps ni le lieu convenables. Le spiritisme présente nettement tous ces caractères. Qu'on lise le *Livre des esprits* d'Allan Kardec, on y trouvera de nombreuses hérésies ou erreurs graves sur la nature des anges, créatures spirituelles, sur leur distinction d'avec les hommes, sur l'origine de l'âme humaine que, loin d'admettre la métempsycose, nous professons créée par Dieu au moment de la conception de chacun, sur l'union de l'âme et du corps, union substantielle et non transitoire et accidentelle, sur le péché originel, sur la grâce dont la doctrine spirite ignore l'existence et la vie, sur les sanctions de l'autre monde où l'éternité de l'enfer est niée par les spirites, etc., etc. Cf. J.-A. Chollet, *La contribution de l'occultisme à l'anthropologie,* Paris, 1909. Les esprits manquent encore de sérieux et de morale. On lira dans l'ouvrage de Pierre Janet, *L'automatisme psychologique,* IIe partie, c. ni, Paris, 1899, p. 4i0, 411, deux pages qui montrent leur frivolité et leur indécence.

Dans la volonté l'esprit diabolique se manifeste par l'inquiétude, le trouble et la confusion, par l'orgueil ou une fausse humilité, par le désespoir, la défiance ou une fausse sécurité, par l'obstination dans la désobéissance, par la mauvaise intention dans les œuvres, l'impatience dans les peines, le soulèvement des passions, par la duplicité, la feinte et la dissimulation, par l'attachement à ses habitudes et aux choses temporelles, par l'éloignement de Jésus-Christ, l'absence de charité ou le faux zèle. Cf. Scaramelli, *op. cil.,* c. ix ; Bona, *op. cit.,* c. VI.

XIV. Les modes ouverts de l'action divine ou diabolique. — Il est indispensable au discernement de connaître les divers procédés employés par Dieu ou le démon pour agir sur l'âme, et par conséquent de fixer les modes de l'action divine ou diabolique. Les modes du démon, en particulier, sont variés suivant qu'il s'adresse à des pécheurs ou à des débutants ou bien à des âmes déj.i avancées dans les voies de la vie chrétienne et même de la perfection. Avec ceux-là il agit d'habitude à découvert, avec celles-ci il se cache, se transfigure en ange de lumière et se sert de nombreuses illusions : nous avons donc à examiner successivement la tactique ouverte et la tactique cachée du démon. Les procédés divins étant la contrepartie de l'attaque diabolique seront décrits simultanément par opposition.

1° I'n double principe nous guidera pour déterminer les procédés de l'action supranaturelle diabolique et divine. Le premier principe, c'est que soit le démon, soit Dieu, agissent toujours conformémenlà leur nature et à leur fonction, le premier de tentateur, le second de rédempteur. En qualité de tentateur, le démon peut être comparé, ainsi que le faisait saint Ignace, Ir" semaine, règle xiv, à un « général d'armée » qui entreprend et soutient la guerre contre nous. Il a pour aide et pour armée, l'ensemble des esprits mauvais et des hommes pervers et corrupteurs. La citadelle qu'il veut prendre est la conscience humaine. Le Christ oppose au démon sa grâce qui est une énergie de lutte, sa doctrine qui est une stratégie, son Église qui est militante. En qualité d'être déchu et de vaincu du Christ, le démon ne peut mettre au service de sa *fonction* de tentateur qu'une puissance affaiblie, débile, mais obstinée. Il n'a, en elfet, de *droit,* aucun pouvoir sur nous; le pouvoir de *fait* qu'il exerce contre nous, lui vient de notre mollesse et de nos défaillances. C'est pour cela que saint Ignace le comparée â une femme » pour « son caractère faible mais opinâtre. » 1" semaine, règle xii. De ces deux idées de « général d'arrnée » et de « femme » découlent les caractéristiques de l'action diabolique. — 1. La première caractéristique est la *lutte* perpétuelle contre nous, mais une lutte dont le principal objectif sera de développer en nous ce qui fait la force du démon, c'est-à-dire la mollesse el les défaillances et pour cela « l'ennemi infernal emploie d'ordinaire les charmes de la volupté et toutes les amorces des sens. » t™ semaine, règle i. En un mot, il cherche à nous *désarmer.* L'esprit divin est caractérisé, au contraire, par le souci de nous fortifier et de nous rendre vigilants et prudents, afin de nous épargner toute surprise. — 2. L'autre caractéristique de l'action du démon sera, puisqu'il est faible, de nous envelopper dans les ténèbres et de nous *isoler.* Il arrivera â ce but par le *silence.* L'âme qui garde le silence, en effet, et ne communique pas ses inclinations ou tentations à un directeur, perd les lumières et les forces qu'elle aurait puisées dans la direction ; abandonnée à elle-même, aveuglée, elle est à la merci de l'ennemi. Le démon a mille moyens de suggérer le silence: la honte, la défiance, i'antipathie, la confiance en soi, la persuasion que ces choses sont légères, que leur communication sera à charge, etc. *Ibid.,* règle xm. L'inclination à se confier, à s'ouvrir, à découvrir toutes les insinuations du démon ou de la nature mauvaise est au contraire une marque de l'action divine. — 3. Quand il ne peut nous désarmer ni nous isoler et ainsi nous vaincre sans combat, le démon se résigne à combattre, mais alors il emploie une double ruse : il cherche en nous le défaut de la cuirasse, il nous attaque par les points faibles, par les brèches que lui offre notre tempérament physique et moral, flatte nos passions; puis il nous étudie dans nos premiers contacts avec lui afin de redoubler d'audace quand nous faiblissons ou de se replier prudemment devant nos résistances. Dieu, dans ces circonstances, nous éclaire sur nos défauls afin de nous mettre en garde sur les points menacés, et aux premières entreprises du démon nous anime à la vaillance pour nous rendre immédiatement maîtres de l'ennemi. *Ibid.,* règle xiv.

2° Le second principe qui nous fournira de nouvelles règles de discernement, c'est que le démon et Dieu s'inspirent, dans leur conduite envers l'âme, des dis-

positions qu'ils trouvent en elle. Quand le démon rencontre une âme pécheresse, il l'entoure de ses faveurs e: l affermit doucement dans son état; il agite et trouble au contraire celle qu'il voit avancer dans le bien. Dieu se montre favorable aux bons; il envoie aux méchants l aiguillon du remords et de la crainte salutaire. En vertu de ce principe, le démon comble de biens temporels les pécheurs, d'où souvent scandale des faibles qui s'étonnent de voir le vice prospère — à ces pécheurs le démon assure le succès des affaires, la fortune, la santé, les honneurs; il les détourne ainsi de toute préoccupation spirituelle; il leur fait croire que leurs péchés sont véniels, que les pratiques surnaturelles sont enfantillages et mesquineries. S'il les trouve sollicités par la grâce qui les trouble et veut les reconquérir au bien, il leur fait voir la longueur de la vie, qu'ils ont bien le temps de songer à leur âme, que la diine miséricorde est infinie, et ainsi il creuse chaque jour plus profond le sillon des habitudes mauvaises et multiplie les chaînes. — Dieu, par ses inspirations, u.· ntre au pécheur le néant des choses humaines, la krievoté de la vie, la fragilité des biens de la fortune eu de lasanté, qu'il enlève même parfois pardesépreuves providentielles; au lieu de permettre à l'homme de s endormir dans la prospérité, il excite chez lui la crainte du jugement, le repentir du mal, l'horreur du péché. AuLmt le démon séduit le pécheur, autant Dieu l'agite. Quand l'homme est entré dans la voie du bien, les rôles chmgent : Dieu multiplie pour lui les séductions de la vertu, le démon lui en montre loutes les difficultés et cherche à l'en dégoûter. Cette tactique, évidemment, ■'est pas toujours rigoureusement suivie soit par le démon, qui parfois malmène les pécheurs et excite les bons â la ferveur excessive, mais toujours pour aboutir finalement à la rechute et au vice, soit par Dieu, qui, lorsqu'il agite et trouble les consciences, ne le fait jamais que provisoirement, pour les mener ensuite à -i consolation et â la paix. Sur tout ce paragraphe, consulter Gagliardi, op. *cit.,* c. π, p. 114-129, et les regies du discernement de la première semaine, d'après saint Ignace.

3-' Dieu et le démon ne s'inspirent pas seulement de Fêtât spirituel coupable ou vertueux dans lequel se trouvent les âmes, mais ils considèrent encore leur *psychologie* pour les mouvoir et les émouvoir par les facultés les plus ouvertes et les plus abordables. Aussi les personnes expérimentées observent-elles que Dieu, ‹ voyant chez les personnes cultivées et lettrées meil-4eur entendement, commence l'œuvre de leur perfection es leur donnant d'abondantes lumières pour l'inteiligesce du vrai. Par contre, voyant chez les personnes smples et dévotes meilleure volonté, il les embrase de saintes affections dès le commencement de leur sancti cation. » Scaramelli, n. 172, p. 258. Barement et aux plus privilégiés, il donne simultanément lumière et aSection. Ici encore il y a des degrés : quelquefois l'esprit de Dieu meut l'âme vers le bien en général sans préciser sa volonté, et l'on voit un Benoit Labre forle-x-nt attiré vers Dieu chercher pendant quelquesannées h forme particulière sous laquelle Dieu veut être servi par lui; d'autres fois l'esprit divin se contente de provoquer un simple désir sans en attendre l'exécution et il demande à Abraham la disposition d'immoler son fils et l'arrête avant l'immolation réelle qu'il prépur- . d'autres fois il veut le désir total et une exécution partielle et chez l'énergumène qu'il a délivré il provoque le d: sir de le suivre; mais quand ce désir est exprimé, *il le* refuse et ordonne une demi-exécution : *Vadans ta maison vers les tiens et annonce-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi.* Matth., v, 19. Suivant ses dispositions « tantôt il se découvre à l'âme et la console par des consolations sensibles et agréables et tantôt il se cache â elle et la laisse aride et désolée. Mais il n'en est pas moins vrai que l'esprit du Seigneur, qu'il se découvre ou qu'il se cache, opère toujours dans les âmes bonnes. Quand il se découvre, il opère dans la partie raisonnable et *aussi* dans le sens intérieur, e quand il est caché, il opère *seulement* dans les puissances raisonnables, en les fortifiant, et il laisse le sens désolé. » Scaramelli, n. 184, p. 278.

Le démon ne fait pas moins de cas de la *psychologie* de chacun de nous. « Notre ancien adversaire se rend compte tout d'abord du tempérament de chacun de nous et dresse en conséquence les artifices de ses tentations. L'un est jovial, l'autre triste; un autre timide et un autre hardi. Donc pour surprendre plus aisément ceux qu'il combat en cachette (et à plus forte raison ceux qu'il combat ouvertement) il leur présente des pièges en rapport avec leur humeur. Comme le plaisir va avec la joie, il propose la volupté à ceux qui ont l'humeur joviale, et comme la tristesse se laisse facilement aller à la colère, il présente aux gens tristes le breuvage de la discorde. Comme les timides redoutent les châtiments, il inspire de la terreur aux peureux, et comme il voit les orgueilleux enlevés par les louanges, il les mène où il veut en leur tenant des propos llatteurs. En un mot, il tend ses pièges aux hommes â l'aide des vices qui leur sont familiers. Et, en effet, il ne les captiverait pas si aisément, s'il proposait aux hommes lascifs de l'argent, aux avares des filles de joie, aux gourmands la gloire de l'abstinence et l'attrait de la gourmandise aux jeûneurs; s'il cherchait à prendre les gens paisibles parle goût des querelles, ou les irascibles par la crainte. » S. Grégoire, *Moral.,* l. XXIX, c. xxii, *P. L.,* t. lxxvi, col. 501.

XV. Les modes cachés de l'action diaboliqve. — Nous avons dit après saint Paul, II Cor., xi, 14. que le démon se transfigure parfois en ange de lumière afin de mieux nous tromper et de s'emparer plus sûrement des âmes. Ces procédés s'appellent « illusions »; ils sont employés surtout contre les personnes d'une vertu plus avancée; saint Ignace en fait pour cela l'objet des règles de la seconde semaine. Les *illusions* diffèrent des *ruses* auxquelles le démon, en qualité de chef d'armée et d'artisan d'embûches, a perpétuellement recours contre tous les hommes. « Les ruses sont des artifices pour induire l'homme à un mal qu'il sait être réellement mal. Les illusions sont des industries trompeuses pour attirer l'homme au mal sous l'apparence du bien ou pour l'éloigner du bien sous l apparence du mal. « Scaramelli, n. 204, p. 307. Les i .-sions jouent, dans l'ordre du bien et en face de l'.‹pp-le rôle des sophismes dans l'ordre du vrai e! · i. f ·.fi-de l'esprit. Les sophismes sont des déviations de lo_i ;. en vertu desquelles l'esprit partant de prémisses vraies aboutit à des conclusions fausses; les illusions sont pareillement des erreurs de méthode grâce auxquelles le démon conduit de l'amour de la vertu â la pratique du vice.

Les *étapes* sont les suivantes : point de départ, quelque chose de très bon, parfois d'exagérément bon. auquel le démon, par son astuce, nous fait substituer quelque chose de moins bon; bientôt surgit un bien imparfait qui n'est pas sans un certain alliage humain ; au bien imparfait succède l'apparence seule du bien sous le couvert de laquelle le péché se glisse et enfin le vice règne en maître. Gagliardi qui énumère cts étapes nous donne l'exemple suivant : *Ex nntione amoris divini et serviendi Deo (daemon: inducet m lierem ad quærendum aliquem, qui sit ilii dux et magister in vita spirituali, curabitque ut accendatur affectus erga eum spiritualis et sanctus,sub illa specie divini magisterii et progressus in rebus spiritualibus: sequitur hinc frequens collocutio inter eos; tui.·· affectus quidam humanus honestus, non tamen pute spiritualis sicut antea, et sermones de rebus* tata·

nis; tum amor humanus sensim convertitur in alium tenerum et vehementem qui paulalini inclinai in levitates, otium ac vana et otiosa colloquia; prorumpit hinc lascivia in actus ex se non aperte malos, sed qui vim habeant excitandi concupiscentiam; lum in impudicos, sed leves a quibus fit progressus usque ad consummationem peccati, c. iv, § 3, p. 159-160.

Le grand *levier* de Faction diabolique est *l'amour-propre* opposé à l'amour de Dieu. Le démon s'efforce de suggérer à l'homme une grande estime de soi, l'orgueil et l'égoïsme et quand il a substitué le moi humain au moi divin, ou plutôt nourri et développé celui-là aux dépens de celui-ci, il rend sa victime obstinée dans son sens et dans son état coupable; finalement il amène la désespérance, prélude de la perdition éternelle.

Les *moyens* sont les trois concupiscences revêtues d'un vêtement de zèle et de vertu. Le démon, sous les espèces et apparences de la vertu, nous fait chercher tantôt notre *propre intérêt,* tantôt la *jouissance* et tantôt les *honneurs* et l'estime.

1» Les illusions sous lesquelles nous poursuivons *notre propre intérêt* sont variées. Les uns, sous prétexte de soigner leur *santé,* d'éviter les excès de fatigue, s'accordent trop d'aises et de repos, d'autres, sous couleur que la religion du Christ est une religion *intérieure, se* dispensent de tous les efforts qu'exigent les pratiques extérieures; ou bien inversement, si les *uraliques extérieures* leur coûtent moins, s'y adonnent et font étalage de dévotions et d'aumônes, mais négligent entièrement le travail difficile de transformation intérieure du caractère. D'autres mettent toute leur vertu à combattre les défauts du *prochain* et à promouvoir sa perfection, croyant ainsi procurer suffisamment la gloire de Dieu ; d'autres encore veulent bien pratiquer la vertu et y consacrent certains efforts, mais omettent quelque *détail* ou quelque *circonstance* sans laquelle la vertu n'est pas entière, *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu;* d'autres enfin, atteints de myopie spirituelle, au lieu de voir et de pratiquer *l'ensemble* des vertus, sans lesquelles il n'y a pas de vie chrétienne, se contentent d'être des modèles dans l'une ou l'autre vertu, d'être d'une héroïque austérité ou d'une belle générosité, mais oublient l'humilité ou le pardon des injures. Et ainsi le démon, en décomposant tout le travail surnaturel, et en concentrant toute l'attention sur une partie de ce travail et en favorisant la paresse sur le reste,jette dans l'illusion et perd les âmes.

2° A ces illusions, il faut joindre celles qui égarent sur les chemins de la *jouissance.* Le démon, chez certains, s'efforce de tout ramener à la piété sensible. Ces âmes ont une grande ferveur sensible dans l'oraison qu'elles se plaisent à prolonger. Il s'ensuit que, pour elles, tout est là et rien en dehors. Donc, une fois sorties de l'oraison, elles sont *désagréables,* moroses et impatientes. La ferveur sensible étant le tout de leur dévotion, elles se croient inspirées, dans les élans de cette ferveur, par l'esprit divin; le démon entretient en elle *l'esprit de révélation;* elles se croient l'organe de Dieu qui leur parle sans cesse; il les excite ainsi à ne tenir aucun compte des directions de leurs supérieurs ou directeurs. A cette *indiscipline* de la volonté, se joignent l'inconstance et l'indiscrétion : *l'inconstance* dans la voie choisie; elles cherchent toujours *autre chose* et pensent qu'elles serviront Dieu plus parfaitement en nourrissant des projets de changement de vocation ; *l'indiscrétion se* manifeste surtout par le goût des choses insolites, par la recherche des entreprises extraordinaires, l'amour des pénitences étranges ou héroïques. Ce sont autant de chemins par lesquels la dévotion sensible a besoin d'égarer les esprits. A garder une voie humble et toujours la même, la sensibilité s'émousse et pour réveiller celle-ci il faut du nouveau, de l'extraordinaire ou de l'énorme. — Ces âmes sont ainsi portées à *se complaire* en elles-mêmes et dans cette complaisance, le démon leur fausse l'esprit en leur suggérant les erreurs suivantes. Comme les grandes tentations troublent les cœurs et mettent en déroute la complaisance en soi et la dévotion sensible, ces personnes s'imaginent qu'être fortement tenté constitue précisément le péché. Pour elles aussi, la vertu est moins dans l'effort pour le bien, que dans la *conscience* de cet effort; à la lutte directe pour la perfection se substitue la *connaissance réflexe* des progrès qu'on a pu réaliser et ceci encore nourrit la complaisance qu'on a de soi. Pour elles enfin, la vertu git encore principalement dans la *coopération* qu'on y apporte; quant au concours divin et à la grâce, qui sont cependant tout et qui souvent nous font faire des progrès supérieurs à notre collaboration personnelle, on les oublie facilement. Il est aisé de voir combien ees idées sont fausses et dangereuses. Elles sont fausses, puisque ce qui constitue le péché, c'est le consentement qu'on y apporte et non la sollicitation qui nous y invite; et que la vertu est dans la vie surnaturelle souvent inconsciente qui nous est donnée par Dieu couronnant nos efforts et non dans ces efforts seuls et encore moins dans la conscience que nous en pouvons avoir. Cf. Scaramelli, c. x; Gagliardi, *ibid.,* § 2.

3» Les illusions de complaisance en soi acheminent à celles dans lesquelles le démon nous fait rechercher *notre propre gloire;* aussi ces dernières illusions ont-elles une grande affinité avec les précédentes. Elles consistent d'abord à prendre ses propres lumières pour des lumières surnaturelles et à attribuer à la *grâce* ce qui vient *de soi;* c'est une sorte de divinisation de l'homme; elles consistent en outre à prendre les mouvements surnaturels *ordinaires* pour des inspirations *spéciales* et à se croire *inspiré* d'en haut quand on ne fait que suivre les chemins battus. On en vient à la prétention de détenir les secrets divins, le sens des mystères, et, au lieu de se laisser conduire, à vouloir *diriger* et éclairer les autres. Si ces âmes ont le privilège d'une grande subtilité d'esprit, il leur sera bien plus aisé de prendre cette qualité naturelle pour un don divin et de se croire les porte-parole de la divinité. Bientôt la ténacité dans ses propres idées vient donner le couronnement à l'œuvre. A cela souvent se joint une *fausse humilité,* qui, sous couleur de remercier Dieu, se complaît à détailler, à exagérer les dons qu'on en a reçus. Gagliardi, § 3. A ces illusions du démon qui sont ordinaires, il faudrait en ajouter d'autres qui sont *extraordinaires,* mais qui seront étudiées en leur temps, comme les visions, prophéties, apparitions, extases, possessions et autres prestiges. Voir ces mots.

XVI. ÉTUDE TIIÉOLOGIQUE. LE DON DU DISCERNEMENT. — Outre Fart du discernement que nous pouvons acquérir ainsi qu'il a été dit, il y a aussi un *don* de discernement; celui-ci, étant un charisme, est ordinairement réservé aux saints, et exceptionnellement accordé aux pécheurs.

1» Son *opportunité* vient de ce que, malgré toutes les ressources de l'art de discerner, il reste des circonstances ou les esprits demeurent *douteux et* incertains. On ne peut pas toujours savoir s'ils sont bons ou mauvais, il y a des propositions qui ne sont pas tout à fait fondées, des œuvres sur la valeur desquelles on continue à douter ; nous sommes portés à accepter les unes, à faire les autres et il peut arriver que nous nous trompions. Des révélations particulières, des visions, des doctrines nouvelles sollicitent notre adhésion, sur lesquelles nos investigations n'ont pas pu apporter la pleine clarté. Des personnes se sentent

portées à entreprendre des choses qui paraissent excellentes, niais sont fort insolites. Devant les impuissances du discernement acquis, Dieu apporte parfois Je secours du discernement *infus.*

2’ Il en est parlé dans ce texte de saint Paul, I Cor., XII. 4-1'1, que nous avons rapporté au début de cet article. Il *existait* donc du temps des apôtres, on dut même alors en voir de fréquentes manifestations. Il n «lait pas ignoré dans l’Ancien Testament et saint Jérôme nous assure qu’il y avait, chez le peuple juif, un ordre sacerdotal établi pour discerner les prophètes «des faux prophètes, c’est-à-dire pour reconnaître ceux qu- l’Esprit de Dieu faisait parler et ceux qui avaient on esprit tout opposé. » *Jn Jsaiam,* I. 11, c. ni, *P. L.,* t. xxiv, col. 62. Il n’est pas douteux que, dans le cours des siècles qui se sont écoulés depuis que saint Paul sous a révélé l’existence de ce charisme, le don du discernement des esprits fut accordé à bien des saints. Les uns, à l’exemple du Sauveur qui voyait les pensées secrètes de ses disciples, Matth., tx, 47, ou des Pharisiens, vi, 8, savaient dire à leurs interlocuteurs tes idées conçues par leur esprit ou les mouvements dont leur cœur était agité; les autres découvraient à des pénitents trop muets des fautes oubliées ou cachées par eux ; d’autres avaient sous forme de parfums ou autrement la perception de l’état de grâce ou de péché dans lequel se trouvaient les hommes. On pourrait emplir des colonnes du récit de ces faits de discernement miraculeux. Cf. Scaramelli, qui en cite quelques exemples, n. 28, p. 47; voir aussi n. 20, p. 31.

3 D’après ce qui vient d’étre dit, on voit que *l’acte* et. discernement est double : l’un rare et qui appartient moins proprement à ce don et plus proprement au don de prophète, consiste à connaître les secrets des cœurs. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia II®, q. cxi, a. i. L’autre plus fréquent et qui est proprement le discernement des esprits, consiste, les secrets des cœurs étant connus normalement ou miraculeusement, à discerner par un juste jugement de quel principe bon ou ■i luvais ils procèdent. Le premier acte découvre donc l'r_-istence des mouvements de l’àine; le second dévoile tear *source* et c’est ceci qui est à vrai dire du discernement. Ce second acte est comme un instinct et une iatnière particulière, qui s’exerce sous forme de suavité et de goût, quand il a pour objet de discerner la ■aurce divine des mouvements personnels. Quand, au contraire, il s'agit de voir chez les autres, voici comment saint Jean de ia Croix décrit les procédés de ce don divin: « Il faut savoir que ceux qui ont ainsi ô-gagé leur esprit de loute impureté, obtiennent plus facilement la connaissance des secrets du cœur, des sentiments cachés, de tout l’intérieur des autres, de leurs inclinations et de leurs talents, et il les connaisseat ordinairement par des signes extérieurs quoique fort légers; par exemple, une parole, un tour d’œil, bu mouvement de tête ou quelque autre geste sera capable de les faire pénétrer dans le fond de l’âme. En effet, comme le démon peut connaître de cette sorte notre intérieur parce qu'il est tout esprit, de sterne l'homme spirituel y peut avoir accès par ces moyens, puisque selon le langage de l’Apôtre : *l'homme tpirituel juge de toutes choses et que l'esprit divin *c»de ce qu'il y a de plus caché, juqu'aux plus prof-* » 's *secrets de Dieu.* Il est vrai que ces signes extérieurs ne peuvent les conduire naturellement à la connaissance des pensées et de tout l’intérieur des hommes, mais ils le peuvent surnaturellement par tes lumières que les spirituels reçoivent d'en haut en cette occasion. » *Montée du Carmel,* l. Il, c. xxvn, trad. Maillard, Paris, p. 327.

4’ Cet instinct surnaturel, basé sur des signes extérieurs aussi naturellement disproportionnés, est eue sorte de divination qui ne confère aucune infaillibilité *formelle.* Le don de discernement ne jouit d’une telle infaillibilité que s’il se produit par une révélation expresse de Dieu manifestant au prophète, d'une façon précise, les secrets d'une âme. On peut dire de ce don, ce que saint Thomas enseigne de la prophétie : celle-ci, dit-il, est parfaite, c’est-à-dire par révélation expresse, ou imparfaite, c’est-à-dire par un instinct très mystérieux. La première porte avec elle la certitude, la seconde a moins d’assurance, non pas qu'elle puisse se tromper, mais elle est telle qu'on ne sait pas d'une façon évidente qu’elle vient de Dieu. *Mens prophetes dupliciter a Deo instruitur, uno modo per expressam revelationem, alio modo per quemdam instinctum occultissimum « quem nescientes hunianæ mentes patiuntur » ut Augustinus dicit (Sup. Gen. ad lilt.,* l. II, c. xvn, vers. lin.). *De his ergo quæ expresse per spiritum propheliæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet et pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata... Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum aliquando sic se habet ut non plene disCemere possit utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Sum. theol.,* Il» II®, q. CLXX1, a. 5. Toutes les fois que le don de discernement éclaire un homme, il l’éclaire infailliblement et les choses qu’il inspire sont toujours et matériellement vraies; mais il manque la certitude ou infaillibilité formelle quand celui que Dieu inspire et qui est ainsi nécessairement dans le vrai, ignore qu’il est inspiré de Dieu et doute ainsi subjectivement de choses objectivement certaines. Cf. Suarez, *De gratia,* part. I, proleg. III, c. v, n. 43, Paris, 1857, t. vu, p. 164; S. Bernard, *Serm.,* xvn, *super Garnie., P. L.,* t. ci.xxxni, col. 855.

5° Le discernement infus est parfois un phénomène de *lecture de la pensée.* Il se fait par une faculté ou un acte transitoire d’origine surnaturelle et ne peut par conséquent être confondu avec les faits naturels, étudiés dans ces derniers temps, sous le nom de « transmission de la pensée », de « suggestion mentale » ou de « perspicacité télépathique ». Ces derniers faits sont parfois de la lecture de la pensée *avec contact,* comme dans le *cumberlandisme.* Dans ces cas, la transmission de la pensée de l'un à l'autre est facilement explicable et ne peut se confondre avec le discernement infus qui s'opère à distance. D'autre.- fois, si l’on en croit certains auteurs, on arriverait a connaître naturellement, sans contact et à distance. h pensée d’autrui. N’y aurait-il pas là une objection efficace contre la théorie théologique du discern-. nt infus et du caractère surnaturel du charisme afi.rn·· par saint Paul? Cf. Ochorowicz, *De la suggestion mentale,* avec une préface de Ch. Bichet, Paris, 1887; Géraud-Bonnet, *Transmission de lapensée,* Paris, 1906; Dr Paul Joire, *Revue de l’hypnotisme,* 1897,1898; Boirac, La *psychologie inconnue,* Paris, 1908, etc. A ce sujet, le Dr Grasset, *L'occultisme hier et aujourd'hui, c.* xi, Paris-Montpellier, 1907, p. 357, n'hésite pas à écrire de tous les expérimentateurs : « Je ne crois pas qu’aucun ail finalement réussi. » Les faits sont donc pour le moins douteux. A supposer qu’on démontre un jour la réalité de quelques-uns, ils se produiraient sûrement par quelques agents naturels, par quelque conductibilité magnétique, cf. Boirac, *op. cit., c.* xx, p. 307 sq., ou autre, qui, découverte par la science, permettra de les distinguer des faits surnaturels et produits par la grâce divine, comme on arriveâ distinguer la guérison naturelle de la rage par la méthode Pasleur, de la guérison miraculeuse par l’intercession de saint Hubert. Enfin la lecture de la pensée dont s’occupe l’occultisme ne porte que sur la découverte de *l'existence* de pensées cachées et non sur la *source* naturelle, ou supranaturelle divine ou diabolique;

tandis que cette fonction est principalement et presque exclusivement l'objet du don infus du discernement des esprits. Cf. J.-A. Chollet, *De la contribution de l'occultisme à l'anthropologie,* Paris, 1908.

Outre les ouvrages cités dans l'article, consulter : Ludolpbe le Chartreux, *VitaJesu Christi,* I. I, c. xxu, Paris. 1870: Gerson, *De examinatione doctrinarum, Opera,* Anvers, 1706, t. I, . 7; *De probatione spirituum, p.* 37; *De distinctione verarum visionum a falsis,* p. 43; *Centilogium de impulsibus,* t. m, p. 146; *Tr. de diversis diaboli tentationibus,* p. 589; S'ernio *de tentations,* p. 1062; S. Laurent Justinien, *De solitaria vita,* Brescia, 1506; Venise, 1755; S. Ignace de Loyola, *Le livre des Exercices,* et ses commentateurs; Acontius (Giacomo Cantio). *De stratagematibus Satanæ libri VIII,* Bâle, 1555; Amsterdam. 1674; Itobert du Triez. *Les ruses, /Inesses, et impostuns des esprits malins,* Cambrai, 1563; Crespet, *La haine réciproque de l'homme et du diable,* Paris, 1590 ; Pierre Thyræus, *Loca infesta, hoc est, de infestis ob molestantes dæmoniorum et defunctorum hominum spiritus locis liber unus,* Cologne, 1598; Lyon, 1599; *De obsessis a spiritibus dæmoniorum hominibus liber unus,* deux éditions; *De apparitionibus spirituum* ubi *de apparitionibus Dei et Christi, angelorum, dæmonum et animarum humanarum agitur,* Cologne, 1600, 1602, 1605; *Disputationes theologicæ variæ de apparitionibus spirituum,* 1582: Suarez, *De gratia,* prolegomenon III, c. v, *Opera,* Paris, 1857, t. vil; *De incarnatione, In III·" part.,* q. vu, a. 8, t. xvn, p. 614; *De mysteriis vine Christi, In IIP- part.,* q. xxxvm, a. 4, t. χιχ,ρ. 310; *De religione Societatis Jesu,* l. IX, c. vi, t. xvi, p. 1035; Louis Dupont, Le *guide spirituel,* trad. Brignon-Gaydou, tr. I, c. xx-xxui, Paris, 1863; B. P. Hadriani, *De divinis inspirationibus,* Cologne, 1601; Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis sive studio orationis,* l. V, *De perfecta contemplatione,* et *De discretione spirituum. Opera,* Lyon, 1617, 1619. 1623; Mayence, 1619; Cologne, 1620,1628, t. m; Maldonat, *Traité des anges et des démons,* Paris, 1617; Denys le Chartreux, *De discretione spirituuni,* AschalTenbourg, 1620; H. de Hassia, junior, *De discretione spirituum,* Anvers, 1652; Thomas deVallgornera, *Mystica theologia,q.* ill, disp. V, Barcelone, 1662; Turin, 1890; Godinez, *Pratique de la thédlogie mystique,* l. VIL c. Il, La Puebla de los Angeles, 1681 ; B. Holtzhauser, *Tr. de discretione spirituum,* Borne, 1682; Laurent Brancatus de Laurea, *De oratione Christiana opuscula VUI,* opusc. V, c. vit, Venise, 1687 ; Montreuil-sui-Mer, 1896; Nicolas Wiempf de Argentina, *De discretione spirituum,* dans Pez, *Diblioth. ascetica,* t. ix, ci. Hurter, *Nomenclator,* t. Il, col. 1090; Bossuet, deux sermons *sur les démons,* Paris, 1881, t. vi ; Plearius, *De probatione spirituum,* dans *Thesaurus dissertationum,* 1732, t. n; De la Beguera, *Praxis theologiæ mysticæ,* l. IX, Borne, 1740-1745; Eusébe Amort, *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulæ tutæ ex Scriptura, conciliis, sanctis Patribus aliisque optimis auctoribus collecue, explicatæ atque exemplis illustrata·,* Augsbourg, 1744; dom Calmet, *Dissertation sur* les *apparitions des anges, des démons, des esprits; et sur les revenons et vampires de Hongrie,* Paris, 1746; Einsiedeln, 1749; Benoit XIV, *De servorum Dei bealifleatione et canonizations,* Rome, 1747 ; R. P. Schram, *Institutiones theologicæ mysticæ,* 1776; Sarnelli, *La discretions degli spiriti,* Naples, 1864: Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* art. *Possession diabolique,* Paris, s. d. (1889) ; Masénius, *Introduction à la vie spirituelle,* trad. Jourdain. *Traité de l'élection,* c. I, § 4, Paris. 1892, p. 715; M.-J. Ribet, *L'ascétique chrétienne,* c. XL, Paris. 1898 ; H. Joly. *Psychologie des saints,* . m, Paris, 1898; Gombault, *L'imagination et les étals préternaturels,* Paris, 1899; M·' É ie Méric, *L'imagination et ses prodiges,* Paris, 1905; Saudreau, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle,* c. X, Paris, 1908.

A. Chollet.

DISCIPLINE. On entend par là l'ensemble des règles qui assurent le bon fonctionnement d'une institution.

Appliquée aux choses d'Église, la discipline, prise au sens le plus large, se confond donc avec le droit canonique. C'est ainsi qu'on oppose les canons disciplinaires des conciles aux canons dogmatiques. Les premiers servent de règle aux canonistes, les seconds tracent la voie aux théologiens.

.Mais le mol discipline prend parfois un sens plus restreint.

La constitution *Sapienti consilio* du 29 juin 1908 a établi une Congrégation de cardinaux *De disciplina sacramentorum.* Or, en déterminant la compétence de ce dicastère, le document pontifical prend soin de noter que non seulement il n'a pas à s'occuper des questions dogmatiques se rapportant aux sacrements, mais que les questions d'ordre rituel lui échappent aussi. Au sens strict, la liturgie n'appartient pas à la discipline.

Il en est de même du contentieux entre particuliers, qui, tout en relevant du droit canonique dans les matières spirituelles, se distingue de la discipline au sens strict.

Dans son sens le plus restreint, la discipline s'étend seulement à ce qui concerne la correction des coupables. C'est le sens qu'a le mot *disciplina* dans le préambule de l'instruction de la S. C. des Évêques et Réguliers, *De processu in causis clericorum* du 26 mars 1886.

En droit canonique, on n'oppose pas le droit criminel aux règlements disciplinaires comme dans la législation française. Cette dernière a institué des juridictions disciplinaires dont la compétence s'étend à des actes qui ne sont pas des contraventions, délits ou crimes de droit commun. Ces institutions destinées à sauvegarder l'honneur de certains corps (conseil de discipline de l'ordre des avocats, chambre de discipline des huissiers, etc.) ou à assurer le bon fonctionnement de certaines administrations (conseil départemental de l'instruction publique, conseil supérieur, etc.) n'ont pas d'analogue dans le droit ecclésiastique. Tout ce qui se rapporte à la correction des coupables y est un acte disciplinaire, que le juge exerce son action par procédure judiciaire proprement dite ou par correction paternelle.

P. Foerneret.

DISHYPATOS David, moine, polémiste du xiv» siècle, partisan de Grégoire Palamas. On connaît de lui : un poème en 468 vers iambiques contre Rarlaam et Acindynus; une Ἔκφρασι των τοὺ Βαρλαάμ καὶ τοΟ Ἀκίνδυνου; un discours sur les « blasphèmes » de ces deux personnages, adressé à Nicolas Cabasilas; un autre discours contre « l'hérésie du maudit Acindynus », composé à la demande d'Anne, femme d'Andronic le jeune. Ces quatre ouvrages sont restés inédits. M. Treu a publié, Δελτίον τή Ιστορικὴ και εθνολογικὴ; εταιρία τὴ Ἑλλάδο, t. m, p. 229 sq., une lettre de Grégoire Palamas adressée à David vers 1354. Enfin David Dishypatos est peut-être l'auteur d'un *canon* à saint Georges inséré dans les menées au 23 avril. Cf. *Échos d'Orient,* t. vin, p. 298.

K. Krumbacher. *Geschichte der byzantin. Litteratur,* 2' édit., Munich, 1897, p. 105.

S. Pétridès.

DISPARITÉ DE CULTE. — I. Définition et distinction. II. Motifs qui ont déterminé l'Église à établir cet empêchement de mariage. Ill. Historique. IV. Nature et étendue de l'empêchement. V. Cas divers dans lesquels il existe. VI. Difficultés pratiques. VIL Cessation de l'empêchement. VIII. Dispense. IX. Difficultés provenant des législations modernes.

l. Définition et distinction. — On entend par disparité de culte la dilférence de religion. Cette dilférence peut être absolue ou partielle.

Au sens propre et strict, la disparité de culte est la différence de religion existant entre deux personnes, dont l'une est baptisée, et l'autre ne l'est pas. Dans un sens plus large, c'est la dilférence de religion existant entre deux personnes baptisées, dont l'une appartient à l'Église catholique, et l'autre à une des sectes dissidentes, hérétiques ou schismatiques.

La première deces disparités de culte, comme étant plus absolue, constitue un empêchement dirimant de mariage ; la seconde, comme étant moins profonde, et

pour ce motif, appelée « religion mixte », ne constitue qu'un empêchement prohibant.

L'une et l'autre de ces disparités de culte peuvent être antérieures au mariage, ou ne se produire qu'après sa célébration. Cf. Bellarmin, *De sacramento matri-•oηïi,*I. I,c. xxiii, *De cultus disparitate, Opera omnia,* 8 in-4», Naples, 1872, t. ni, p. 834: De Angelis, *Prælecliones juris canonici ad methodum Decretalium,* I. IV, lit. i, *De sponsalibus et matrimonio,* η. 21, 4 in-8». Rome, 1887-1891, t. in, p. 65 sq.; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* part. III, l. III, tr. VI, *De matrimonio,* c. n, a. 1, n. 437, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, t. in, p. 344.

II. Motifs qui ont déterminé l'Église λ établir cet IXPêchement de mariage. — 1° L'r.glise qui a institué plusieurs empêchements de mariage à cause des liens étroits existant entre les personnes unies par la parenté en laflinité, en a institué également à cause des différences, ou dissemblances, existant entre certaines personnes, quand ces différences, ou dissemblances, sont telles, qu'elles peuvent devenir un péril pour ces personnes; soit en ce monde, en compromettant gravement la paix du foyer domestique; soit en l'autre, en compromettant leur salut éternel. Or, de toutes les ■fférences susceptibles d'intervenir entre créatures humaines, aucune, comme 13 montrent manifestement b raison et l'expérience quotidienne, ne crée des dissentiments aussi profonds et aussi irréductibles, ni de langer de perversion aussi grand que la différence de religion. On conçoit donc aisément que l'Église, pc ;r · carter de ses enfants un si pressant danger, ait ■Bstitué un empêchement spécial de mariage.

2 II faut remarquer, en outre, que le baptême étant b condition *sine qua non* pour la réception des sacre-■ents, et, selon l'expression, élant *janua sacramen-i:rwi,* un infidèle est radicalement incapable de recevoir le sacrement du mariage. De plus, le fidèle q: . contracte mariage avec une personne non baptisée, ■t reçoit pas lui-même le sacrement, du moins, d'après f opinion la plus probable. Cf. Sanchez, *Disputationes se sancto matrimonii sacramento,* I. II, disp. VIII, b 2. 3 in-fol., Lyon, 1637, t. i, p. 122; Pirhing, *Jus tanonicum in quinque libr. Decretalium distributum,* L . tit. 1, η. 71, 5 in-fol., Dillingen, 1674-1677, t. IV, p. 30; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* L IV. tit. I, *De sponsalibus et matrimonio,* S 2, *. 306-309, 6 in-4», Rome, 1843-1845. t. iv, p. 139 sq.; Barter, *Compendium theologiæ dogmaticæ,* tr. IX, ■P s.u . *amentis,* sect, vin, thés, cci.xti, n. 598, 3 in-8», Inspruck, 1893, t. ni, p. 526; Wernz, *Jus Decretalium,* L IV. tit. i, n. 44 sq., 5 in-4», Rome, 1898-1907, t. iv, p. 63 sq.; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis. De matri-*Eonm, thés, xxxvm, § 3, 2 in-8», Rome, 1908, t. n, p 378-380. Voir Mariage. C'est un motif de plus qui a porté l'Église à établir l'empêchement dirimant de jKsparitêde culte, afin que la partie baptisée, contractant mariage, ne soit pas privée du bienfait et des grâces du sacrement.

III. Historique. — 1» *Loi mosaïque.* —Il était sévèrement défendu aux Israélites de contracter mariage •tec des personnes ne professant pas leur religion, « spécialement avec celles qui appartenaient aux sept Bitions fixées dans la terre de Chanaan. Exod., xxxiv, 16; Deut., vit, 1; III Reg., XI, 1 sq.; I Esd., x, 3; II Esd., ix, 2; x, 30.

Ces mariages cependant n'étaient pas invalides. Cf S. Augustin, *De adulterinis cànjugiis,* 1. I, c. xvm, r L . t. XL, col. 462; S. Thomas, *In IV Sent.,* i. IV, dist. XXXIX,q.I,a. 1; BenoitXIV,const.Sinpuhm *nobis,* du 9 février 1749, § 3-6; *Opera omnia,* 18 in-4», Prato, t."39-1847, t. xvii, p. 10 sq. ; Santi, *Prælectiones juris can nici juxta ordinem Decretalium Gregarii IX, l.* IV, tit i, *De sponsalibus et matrimonio,* § 4, η. 171 sq., 5 in-8», Ratisbonne et New-York, 1886, t. iv, p. 51 sq.. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. X, sect, vin, *De matrimonio,* c. in, dub. ii, n. 1069, 7 in-8», Prato, 1889-1893, t. vi, p. 529 sq. ; Wernz, *Jus Decretalium,* l. IV, tit. XXII, n. 504. t. iv, p. 759.

2» *Loi romaine.* — En 339, l'empereur Constantin défendit, sous peine de mort, le mariage entre chrétiens et juifs. Leg. 6, code théod., *De Judæis,* XVI, vin. L'n demi-siècle plus tard, en 388, l'empereur Valentinien réitéra cette défense et la munit de nouvelles sanctions, en assimilant ces mariages à de véritables adultères, et décrétant contre eux les mêmes peines. *Ne quis Christianam mulierem in matrimonium Judœus accipiat; neque Judææ Christianus conjugium sortiatur. Si quis aliquid hujusmodi admiserit, adulterii vice commissi hujusmodi crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata.* Leg. 1, *De Judæis,* VI, vin. Cf. Décret de Gratien, part. II, caus. XXVIII. q. I, c. 15.

3» *Loi ecclesiastique.* — 1. Saint Paul avait recommandé en termes formels et même sévères aux premiers chrétiens d'éviter les mariages avec les infidèles. I Cor., vil, 39; II Cor., VI, 14. Les expressions dont il s'était servi ne pouvaient s'entendre de simples conseils, mais renfermaient évidemment une véritable défense. Cf. Bellarmin, *De sacramento matrimonii.* 1. 1, c. xxin, *De cultus disparitate,* t. ni, p. 835.

2. S'appuyant sur ces paroles de saint Paul, les Pères de l'Église s'efforcèrent, autant qu'il était en eux, de détourner les fidèles de contracter mariage avec les païens. Cf. Tertullien, *Ad uxorem,* l. II, c. i sq., *P. L.,* t. i, col. 1287 sq.; S. Cyprien, *Ad Quirinum,* 1. II, c. lxii, *P. L.,* t. iv, col. 767 sq. ; S. Ambroise, *De Abraham,* 1. I, c. ix, *P. L.,t.* xiv, coi. 451; Raban Maur, *Pænitentiale,* c. xvtt, xxvn, *P. L.,* t. ex, col. 490.

Dans les premiers siècles cependant, vu la multitude d'infidèles au milieu desquels les chrétiens vivaient, il ne fut pas toujours possible d'observer rigoureusement cette défense. En pratique, de nombreuses exceptions durent être tolérées. Nous ne citerons ici que l'exemple si connu de la mère de saint Augustin, sainte Monique, mariée à un païen. Cf. S. Cyprien, *De lapsis,* c. vi, *P. L.,* t. iv, col. 483; S. Augustin, *Defideet operibus,* c. xix, *P. L.,* t. XL, col. 221 ; Bellarmin, *loc. cil.,* t. ni. p. 834, 836.

A cette époque reculée de l'antiquité chrétienne succédant immédiatement aux temps apostoli-:·:-». " ne trouve aucun vestige d'une loi ecclésiastique declarant nuis les mariages de cette sorte. Cf. Sanci -.·. *Disputationes de sancto matrimonii sacrament:.* l. VII, disp. LXXI, η. 6-10, t. π, p. 236 sq.

3. Les conciles provinciaux s'occupèrent de bonne heure de cette grave question. Ils y revinrent bien des fois, toujours pour renouveler la défense de saint Paul et des Pères de l'Église, au sujet des mariages entre chrétiens et infidèles. Cf. concile d'Elne (306), can. lô-17; concile d'Arles (314), can. 11; d'Hippone (393), can. 12; II»d'Orléans(533), can. 19; Isrd'Aquitaine (535), can. 6; III»d'Orléans (538), can. 13; IV» d'Orléans (541), can. 31 ; III» de Tolède (589), can. 14; IV' de Tolède (633). can. 63; de Rome (743), can. 10, etc., Mansi, *Concil..* t. n, col. 8sq., 472; t. m, col. 850; t. vin, col. 838. 861 ; t. ix, col. 15, 118; t. x, col. 634.

De ces antiques prohibitions formulées si souvent en Gaule, en Espagne, en Italie, en Afrique, il ne conste pas, quelque nombreuses qu'elles soient, que ■-= mariages entre chrétiens et infidèles fussent alors considérés comme invalides. En supposant même qu'ils le fussent en Gaule, en Espagne en Italie, etc., ou étaient promulguées ces défenses, on ne saurait en conclure qu'ils le fussent ailleurs, car ces lois, émanées de conciles provinciaux.n'avaientévidemmentaucuneautorité

pour lier l'Église universelle. Cf. Bellarmin, *De sacramento matrimonii,* l. I, c. xxin, *Opera omnia,* t. ni, . 836; Benoit XIV, const. *Singulari nobis* du 9 février 1749, § 9, *Opera omnia,* t. χνπ, p. 12. 996. L'introduction de quelques-unes de ces prescriptions conciliaires dans le décret de Gratien, part. II, caus. XXVIIl, q. l, . 10, 14, 15, 16, ne suftitpas à les transformer en loi générale obligeant tous les chrétiens. Cf. Benoit XIV, *loc. cil.,* t. xyii, p. 12.

Mais les prescriptions conciliaires de ce genre continuant à se multiplier dans tous les pays, la coutume devint générale dans l'Église entière, vers le xne siècle. On avait alors tellement horreur de ces mariages contractés avec les juifs, les mahomélans et les autres païens, que la voix publique, pour ainsi dire, en demandait l'annulation. Cf. De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium,* l. IV, lit. I, n. 21, t. ni, p. 66 sq.; Sanli, *Prælectiones juris canonici juxta ordinem Decretalium Gregarii IX,* l. IV, tit. i, *De sponsalibus et matrimonio,* § 4, n. 175, t. iv, p. 52.

4. Ce ne fut donc pas en vertu d'une loi régulièrement insérée dans le *Corpus juris canonici,* mais en vertu de la coutume universelle ayant, à ce titre, force de loi, que la disparité de culte devint dans l'Égliseun empêchement dirimant de mariage. Cf. Benoit XIV, const. *.Singulari nobis,* § 10, *Opera omnia,* t. χνπ, . 12; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. IV, tit. vi, § 4, n. 128, t. iv, p. 500 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica,* v° *Matrimonium,* a. 5, n. 91 lOin-40, Rome, 1785, t. v, p. 198; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. *De matrimonio,* . vi, a. 2, sect. in. n. 825, t. li, p. 802; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, vm, c. nt, dub. ii, n. 1070-1073, t. vi, p. 530-532; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. iv, sect, n, a. 2, § 6, *De impedimento disparitatis cultus,* n. 607,2in-8°, Paris, 1891, t. i, p. 419.

5. Pour l'existence de l'empêchement, il fallait la disparité de culte *in sensu stricto,* ou absolue, c'est-à-dire celle qui se trouve entre chrétiens et infidèles. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moraliser.* X, *De sacramento matrimonii, c.* xn, p. vi, n. 73, t. n, p. 148. La disparité partielle existant entre chrétiens et hérétiques ou schismatiques, ne fut jamais considérée, dans l'Église universelle, comme constituant un empêchement dirimant de mariage, quoique plusieurs conciles provinciaux, en Orient surtout, aient étendu l'empêchement dirimantjusqu'aux simples mariages mixtes. Cf. concile *in Trullo* (692), can. 72, Mansi, *Concil.,* t. xn, col. 51 ; Reillensluel, *Jus canonicum universum,* l. IV, tit. i, *De sponsalibus et matrimonio,* § 10, η. 358, t. iv, p. 49; Zliishman, *Das Eherecht der orient. Kirche,* p. 509, 518.

6. Dès lors, cette loi issue d'une coutume générale, obligeant dans l'Eglise entière, atteignit par le fait même tous les pays lointains successivement convertis à la vraie foi. A ce sujet, une controverse très vive s'éleva, au xvi' siècle. On prétendit que dans les missions de la Chine et du Japon, par exemple, l'empêchement de disparité de culte n'existait pas, vu que les coutumes locales y paraissaient plutôt contraires. Le saint-siège consulté se déclara cependant pour l'affirmative; mais, en même temps, il donna aux missionnaires de très amples facultés pour dispenser de cet empêchement. Cf. *Constitutiones aposlolicæ a/l missiones Sinarum et Tunkini spectantes,* in-fol., Paris, 1676, p. 38; Benoit XIV. const. *Singulari nobis,* du 9 février 1747, § 19, *Opera omnia,* t. χνπ, p. 14; Santi, *Prylectiones juris canonici,!.* IV, tit. i, §4, η. 176-179, t. vi, p. 52 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. iv. sect. n. a. 2, §6, n.608,t. t, p. 420; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, I. l. tr. VIII. *De matrimonio,* sect. in. c. n, §8, n. 751, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. n, p. 35; *Collectanea S. C. de Propaganda /ide,* in-4», Rome, 1893. p. 424, 426, 427.

L'existence de cet empêchement dirimant dans le monde entier, ne saurait donc plus désormais être mise en doute, et, quoique le nombre des non-baptisés croisse, même en Europe, cet empêchement est toujours en vigueur. Cf. Gasparri, */raclatus canonicus de matrimonio, c.* iv, sect, n, a. 2, § 6, n. 598 sq., 1.1, . 418; Wernz, *Jus Decretalium,* l. IV, lit. xxn, n.504, t. iv, p. 762.

IV. Nature et étendue de cet empêchement. — 1» *De droit naturel et divin,* la disparité de culte est un empêchement prohibant, à moins qu'une cause grave excuse, et que l'on prenne des précautions nécessaires pour éviter les périls nombreux que les mariages entre fidèles et infidèles font courir aux âmes, soit des contractants, soit des enfants à naître. Le droit divin, comme le droit naturel, en ellet, défendent de s'exposer au péril prochain de perdre la loi, ou d'exposer les enfants à en être privés. Cf. Ill Reg., xi, I sq.; Bellarmin, *De sacramento matrimonii,* l. l, c. xxili, t. m, p. 834; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. IV, tit. vi,§4, n. 124sq.,t. iv, p. 498sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, vm, . m, n. 1067 sq., t. vi, p. 528-529.

Quoique ce péril prochain n'existe pas toujours dans chaque mariage entre chrétien et infidèle, il se présente néanmoins très souvent. Si donc le danger de prochain ne devient pas éloigné, la prohibition de la loi naturelle persévère, et le mariage est gravement illicite. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæmoralis,* tr. IX, *De sacramento matrimonii,* c. xn, p. VI, n.65-70, t. n, p. '147*sq. Bien plus, même si dans un cas particulier ce danger avait disparu ou était devenu seulement péril éloigné, la défense de la loi naturelle à ce sujet n'en serait pas enlevée pour ce seul motif; mais il faut, en pratique, pour contracter licitement un tel mariage une raison grave, car, outre le danger qu'elles présentent, ces unions renferment toujours en elles-mêmes quelque chose de répréhensible : *semper in se continent magnam quamdam deformitatem* et une sorte d'injure ou de manque de respect pour le créateur, *et contumeliam creatoris.* S. C. de l'inquisition, leraoût 1759; 30 août 1865.

On ne pourrait pas cependant, par aucun argument péremptoire, démontrer que l'empêchement de droit naturel est dirimant, et que ces mariages sont radicalement nuis. S'il en était ainsi, l'Église n'aurait pas le pouvoir d'en dispenser: cequi est manifestement faux, comme il conste de la pratique perpétuelle de l'Église à ce sujet. Cf. Bellarmin. *De sacramento matrimonii,* l. I, c. xxni, t. ni, p. 835; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. IX. *De sacramento matrimonii,* c. xn, p. vi, n. 70-73. t. n. p. 148; Sanchez, *Disputationes de sanctomatrimnnii sacramento,* I. VII, disp. LXXI, n. 6 sq.. t. n, p. 236 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,!.* IV. tit. vi, § 2,η. 126, t. iv, p. 499; Palmieri. *Opus theologicum morale. tr.X,* sect. vin. *De matrimonio, c.* m. dub. n, n. 1067, t. vi, . 528; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* . rv, sect, n, a. 2, § 6. n. 605. t. i. p. 418.

2° *De droit ecclésiastique.* la défense à tout chrétien de conlracter mariage avec une personne infidèle est tellement absolue, quoiqu'elle provienne, non d'une loi écrite et insérée dans le *Corpus juris canonici,* mais d'une coutume universelle de l'Eglise. en Orient comme en Occident, que, même dans les cas particuliers où cesseraient pour les individus les prohibitions du droit naturel et du droit divin, il leur faudrait une dispense du pape, ou de l'un de ses délégués, pour contracter un mariage de Ce genre, non seulement licitement. mais même validement. L'Église catholique, en effet, en vertu de sa puissance de juridiction sur toute

personne baptisée, que celle-ci soit catholique ou hérétique et schismatique, afin d'assurer davantage l'application du droit divin et d'obvier à tout danger qui est supposé toujours exister en semblables circonstances, étend sa défense à tous les cas, et annule de son autorité souveraine tous les mariages contractés avec cet empêchement.

Celte loi ecclésiastique atteint directement la partie Sdele, et la rend inhabile à contracter validement mariage avec la partie infidèle; mais la loi atteint indirectement aussi la partie infidèle, et la rend incapable de contracter validement avec une personne baptisée. Ainsi, non seulement la partie infidèle ne communique pas *à* la partie fidèle son exemption de la loi ecclésiastique; mais elle reçoit de la partie fidèle communication de sa sujétion à cette loi. Cf. Bellarmin, *De sacramento matrimonii,* l. I,c. xxm, t. tu, p. 836; Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento,* L VU. disp. LXXI, n. 1-5, 8-9, t. n, p. 235-237.

V. Cas divers dans lesquels existe l'empêchement. — 1-' L'empêchement existe toutes les fois qu'il consle que l'un des deux futurs époux est validement baptisé, et que l'autre ne l'est pas, ou, du moins, ne l'a pas été Olidement. Cet empêchement ne lierait donc pas deux tancés qui, quoique appartenant à une secte chrétienne, hérétique ou schismatique, n'auraient cependant reçu, n l'un ni l'autre, validement le baptême. Cf. Benoit XIV, const. *Singulari nobis,* §11, *Opera or,,nia,* t. XVII, p. 12; S. C. de l'inquisition, 3 avril 187'; 4 février 1891, *Archiv für kalholisches Kirchenndit,* t. xli, p. 182 sq.; *Acta sanclæ sedis,* t. xxvi, P-63.

2 Si l'un des deux futurs époux est validement baptisé, qu'il soit catholique ou non, et si l'autre est infidele ou catéchumène, mais non encore validement baptisé, quoiqu'il suppose l'avoir été, ou que l'on croie ec-mmtinément qu'il l'a été, l'empêchement dirimant *ie* disparité de culte n'en existe pas moins, car cet empêchement provient du fait de la non-réception du bapfeœe appelé aussi sacrement de la foi, et non de la profession de la foi elle-même, Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* L IV. dist. XXXIX, q. i, a. 1, ad5"m; Benoit XIV, const. *Singulari nobis,* § 16, 17, 18, *Opera omnia,* t. XVII, ; 13 sq.; S. C. de l'Inquisilion, 16 septembre 1824; î juillet 1840; 18 septembre 1890; 4 février 1841, Ar.-hit> *für kalholisches Kirchenrecht,* t. xi, p. 351; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, vin, Cab n, n. 1074 sq., t. vi, p. 532 sq.

3l Mais cet empêchement ne lierait pas deux personnes validement baptisées, quoique l'une d'elles fût tombée dans l'hérésie, le schisme ou l'incrédulité, et ignorerait même qu'elle eût été baptisée, comme cela peut arriver dans les pays infidèles, où un enfant validsment baptisé dans son jeune âge et élevé ensuite parmi les païens, aposlasierait, et perdrait même jusqu'au souvenir de son baptême. Cf. concile de Trente, «ess. XXIV, *De matrimonio,* c. vi; S. Thomas, *In IV Sent.,* I. IV, dist. XXXIX, a. l; S. Antonin, *Summa theologica,* part. Ill, tit. I, c. vi; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. IX, *De sacramento malri-*Mcnii, c. xn, p. vi, n. 750, t. n, p. 148 sq.; Schmalzpueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. IV, tit. vi, f4. n. 132-136, t. iv, p. 502 sq.; Benoit XIV, const. *Singulari nobis,* § 13, *Opera omnia,* I. xvn, p. 13; S C. du Concile,23 septembre 1679; Perraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Matrimonium,* a. 5, n. 95. t. v, p. 199; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, vni, e. π, dub. in. n. 1084-1095, t. vi, p. 539 547.

VL Difficultés pratiques. — L'empêchement de disparité de culte crée une difficulté spéciale, quand il snrrient un doute au sujet du baptême reçu validement ou non, par l'un des deux futurs époux, soit que ee doute précède le mariage, soit qu'il arrive ensuite. Cette difficulté a ceci de particulier que la solution semble, dans ce cas, dépendre non de règles objectives et fixes, mais de convictions subjectives, parfois même de simples présomptions plus ou moins fondées.

1» *Principes généraux.* — Très souvent consultées sur ces matières complexes, les Congrégations romaines ont donné un grand nombre de réponses qui peuvent se résumer dans les trois règles suivantes, qu'il est bon d'avoir sous les yeux, pour la solution des cas particuliers.

1. On doit considérer comme valide le mariage contracté par un catholique, ou un non-catholique certainement baptisé, avec un non-catholique dont le baptême est douteux. Dans le doute, en ell'et, on doit regarder le baptême comme valide, tant qu'il ne conste pas de son invalidité : *in dubio enim standum est pro valore actus, donec priesumplio debeat cedere veritati.* S. C. de l'Inquisition, 17 novembre 1830; 20 décembre 1837; 20 juillet 1840; 5 février 1851; 3 avril 1878; 18 septembre 1890; 3 avril 1893. Cf. II' concile plénier de Baltimore(1866), Appendice; Gasparri, *liaelatus canonicus de matrimonio,* c. iv, sect. π. a. 2. §6, n. 601, 1.1, p. 413; *Archiv für kalholisches Kirchenrecht,* t. XLI, p. 180 sq.

2. On doit également regarder comme valide le mariage de deux non-catholiques, si un doute pruti· n: subsiste au sujet du baptême de l'un et de l'autre. S. C. de l'inquisition,47 novembre1830; 20juillet 1810; 5 février 1851; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio, loc. cil.,* n. 602, t. l, p. 414.

3. Pour la même raison que *in dubio standum est pro valore baptismi in ordine ad matrimonium,* on doit considérer comme invalide le mariage contracté par une personne dont le baptême est douleux, avec un infidèle certainement non-baptisé. S. C de l'inquisition,20 juillet 1840; 7 juillet 1880; 18 avril 1890: 4 février 1891. Cf. De Angelis, *Prælecliones juris canonici,* I. IV, tit. i, n. 23; til. xix, n. 11, t. πι,ρ. 72-76.333sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio, loc. cit.,* n. 603-605,1. I, p. 415-418; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio,* sect, m, c. n, § 8, n. 752 sq., t. n, p. 535 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta,* v° *Cultus disparitas,* 2 in-4s, Prato, 1905, t. I, p. 504 sq.; Bucceroni, *institution s theologiæ moralis,* tr. *De matrimonio,* cm, n. 1016. 2 in-8°, Rome, 1908, t. II, p.442 sq.

2° *Solution.* — A la lumière de ces principes gênéraux, il est plus facile de résoudre les dilficu!·. s se rencontrent assez souvent en pratique. !. a notre époque. Elles sont si nombreuses les sect· s dissidentes chez lesquelles, de nos jours, le baptême n'est conféré que d'une façon douteuse ! Ces dicufiiltés ne précèdent pas seulement la célébration du mariage. Assez souvent aussi, elles se présentent ensuite, quand, par exemple, des personnes appartenant l'une et l'autre à quelqu'une de ces sectes dissidentes, se convertissent à la foi catholique après leur mariage. Il y a lieu, alors, de se demander si ce mariage précèdent est valide ou non; et si, par suite, en vue de sa validité, il convient de demander aux époux de renouveler leur consentement.

1. Deux catholiques ont, de bonne foi, contracté mariage entre eux; mais, plus tard, le baptême a dû être réitéré à l'un des époux, sous condition etsecrêteiu-nt, à cause d'un doute prudent survenu au sujet de la validité de son baptême, doute qu'un sérieux exam-n na pu chasser. Celte réitération du baptême se fera dans ce cas, sans préjudice de la validité du mariage précédemment contracté. En effet, dans le doute de la validité du baptême, la présomption est pour la liberté contre l'empêchement, *stante dubio de baptismos possidet libertas ab impedimento disparilalis cultus.*

et cette présomption ne doit céder qu'à la certitude du fait contraire dûment établi. S. C. de l'inquisition, 17 novembre 1830. Cf. De Angelis, *Prælectiones juris canonici,* I. III, tit. xlii, *De baptismo el ejus effectibus,* n. 4, t. n, p. 324.

La solution est identique, soit que le doute au sujet du baptême porte sur la validité, *dubium juris;* soit qu'elle porte sur le fait même de la collation du sacrement, *dubium facti.* Dans l'un et l'autre cas, le baptême, en pratique, doit être considéré comme valide par rapport à la validité du mariage futur, ou déjà contracté, si ce doute subsiste, après un sérieux examen, c'est-à-dire si une enquête sérieuse ne démontre pas la non-validité du baptême. Il en serait également ainsi, même en l'absence d'enquête sérieuse, quand il n'a point paru opporlun de la faire; par exemple, s'il s'agit d'un concubinaireen péril de mort; ou si la malice de l'une des deux parties fait craindre de nombreux inconvénients. S. C. de l'inquisition, 29 septembre 1734; 17 novembre 1830; 5 février 1851 ; 9 septembre 1868 ; 3avril 1878 ; 7juillet 1880; 18 septembre 1890 ; 4 février 1891; S. C. du Concile, 12 décembre 1733 : 4 mai 1737; 27 août 1796; *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* η. 1274, in-4», Rome, 1890, p. 428. Cf. Ballerini, *Compendium theologies moralis,* tr. *De matrimonio,* c. vi, a. 2, sect, ni, n. 831, t. n, p. 805 sq. ; l'eije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonii,* η. 461, in-8°, Louvain, 1867, '1884; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X,sect. m,c. III, dub.n, n. 1075, t. vi, p. 535; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. vi, sect, n, a. 2, § 6, n. 597, t. i, p.411 ; Leitner, *Lehrbuch des hath. Eherechts,* p. 288sq. ; Berardi, *Theologia moralis theorico-practica,* tr. IV, *De matrimonio,* sect, n, a. 5, t. v, p. 505.

Ainsi quand il s'agit de deux catholiques déjà mariés, il faut absolument,au for extérieur, se prononcer pour la validité du mariage précédent, quoique le doute, survenu au sujet du baptême, n'ait pu être enlevé. Pour déclarer la nullité de ce mariage, il faudrait, en effet, une preuve certaine; et, dans le cas envisagé, elle n'existe pas, puisque le doute au sujet du baptême persévère. Pour tous les cas de ce genre, les Congrégations romaines consultées répondent invariablement: *Non constare de nullilate matrimonii.*

Ce n'est pas à dire qu'il conste davantage de la validité du mariage, *ab initio.* Dans ces conditions,peut-on dire que ce mariage a été, au commencement, valide *in foro interno,* si, plus tard, on acquiert la preuve certaine que l'un des deux conjoints n'avait réellement pas reçu le baptême, ou l'avait reçu invalidement? Quelques auteurs n'ont pas craint de l'affirmer par la raison que ce cas spécial n'est pas considéré par la loi déterminée par la coutume qui annule le mariage *propter disparitatem cultus. Cf.* Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio, c.* iv, sect, n, a. 2, § 6, n. 598, t. I, p. i11 ; Leitner, *Lehrbuch des hath. Eherechts,* p. 291. Mais d'autres auteurs l'ont énergiquement nié, et ont combattu comme évidemment fausse l'opinion contraire. Selon eux, après le baptême de l'un des deux époux, ce mariage devrait être revalidé par la rénovation du consentement réciproque faite selon les règles du droit. Cf. Scherer, *Handbuch des Kirchenrechts,* p. 374; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. 1, tr. VIII, *De matrimonio,* sect, in, c. π, §8, η. 752, t. n, p. 536; Wernz, *Jus Decretalium,* t. iv, p. 743 sq.; *Acta sanctæ sedis,* t. xvm, p. 460 ; t. xxiv, p. 574.

2. Si c'est avant le mariage de deux catholiques que survient un doute prudent sur la validité du baptême de l'un d'eux, le remède est facile. Celui dont le baptême est douteux *peut* et *doit* se faire rebaptiser sous condition, afin de se procurer le bienfait du baptême, nécessaire de nécessité de moyen pour le salut étemel, et afin de se rendre, en outre, capable recevoir les autres sacrements, en parliculier celui du mariage dont il s'agit dans le cas proposé. Mais si le mariage est cependant célébré, sans que cette condition ait été remplie, il ne doit pas moins être considéré comme valide, *in foro externo,* du moins par rapport à l'empêchement de disparité de culte, abstraction faite des autres empêchements qui pourraient exister, car même ceux qui sont douteusement baptisés sont soumis aux empêchements dirimants établis par les lois ecclésiastiques. S. C. de l'inquisition, 9 septembre 1868 ; 7 juillet 1880; 4 février 1891. Cf. *Acta sanctæ sedis,* t. xxvi, p. 63.

3. Si celui des futurs conjoints dont le baptême est douteux, appartient à une secte dissidente, et refuse de se convertir à la foi catholique, on ne doit pas lui réitérer le baptême, même *in ordine ad matrimonium.* S. C. de l'inquisition, 3 et 13 avril 1878. Cf. *Archiv fur katholisches Kirchenrecht,* I. xi.i, p. 180-183.

VIL Cessation de l'empêchement. — 1° *En tant qu'il est empêchement dirimant de droit ecclésiastique,* l'empêchement de disparité de culte cesse, *ipso jure,* dés que la partie infidèle se convertit à la foi catholique et reçoit validement le baptême; ou bien le reçoit validement et sûrement dans une secte chrétienne dissidente.

2» *En tant qu'il est empêchement prohibant de droit naturel et divin,* l'empêchement de disparité de culte cesse par la disparition du péril prochain de perversion à laquelle la partie fidèle et les enfants à naître étaient exposés. Pour contracter licitement ce mariage, il faut en même temps aussi une cause grave. C'est à l'autorité ecclésiastique compétente, et non aux intéressés eux-mêmes, qu'il appartient de porter un jugement au sujet de l'absence de danger et de la gravité de la cause qui rend ce mariage licite. Cf. Van de Burgt. *Tractatus de matrimonio,* in-8°, Utrecht, 1871, p. 130.

VIII. Dispense de l'empêchement. — Même lorsque, dans un cas particulier, l'empêchement prohibant de droit natnrel et divin a certainement cessé, l'empêchement dirimant de droit ecclésiastique ne cesse point pour cela; mais il faut une dispense formelle du souverain pontife, ou d'un prélat ecclésiastique : évêque, vicaire des missions, etc., muni par induit apostolique des facultés nécessaires, soit pour un laps de temps déterminé, soit pour un certain nombre de cas fixé par l'induit lui-même. S. C. de l'inquisition, 1er août 1759; 11 juillet 1866; 18 décembre 1872; 12 juin 1882; 4 mars 1887; 20 février 1888; 18 mars 1891 ; 6 juillet '1898; S. C. de la Propagande, 28 juillet 1760; 30 août 1865. Cf. De Angelis, *Prælectiones juris canonici,* l. IV, tit. i, η. 22. t. ni, p. 68 sq. ; *Acta theol. Œnip.,* t. xv, . 390.

1. L'usage de la dispense n'est licite que dans le cas oû sont réalisées les conditions nécessaires indiquées plus haut, et dont mention doit être faite dans la supplique pour l'obtention de la dispense, par quelques-unes des formules suivantes reçues en style de curie : *ut cohabitalio non adducat contumeliam erratoris; v. g., sine polygamia simultanea ex parte infideli;... nec sit pro parte fideli proximum periculum perversionis;... sit obligatio universam prolem in vera religione educandi, necnon curandi conjugis infidelis conversionem.* S. C. de la Propagande, 13 septembre 1760; S. C. de l'Inquisition, 15 février 1880. Cf. Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. *De matrimonio,* c. vi, a. 2, sect, ut, η. 827 sq., t. n, p. 803 sq. ; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, vili, . ni, dub. n, n. 1078, t. vi, p. 535; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio, c.* iv, sect. II, a. 2, § 6, η. 612-618, t. I, p. 422. 426: De Angelis, *Prælectiones juris canonici,* L IV. Ut- I, n. 21. t. III, p. 67 ; D'Annibale, Seniniufa ι'.i..' ·;:» *moralis,* part. III, 1. III,

tr. VI. c. n, a. 1, n. 437, t. ni, p. 344 sq. ; *Collectanea S. ' de Propaganda fide,* η 1261, 1263, 1265, 1267, 1272. 1273, p. 421-425, 427 sq., 474-476; Ojetti, *Synopsis,* v» *Cultus disparitas,* t. I, p. 505.

L'absence de mépris pour le créateur, *absentia conf.meliæ creatoris,* étant nécessaire de droit naturel pour la cessation de la loi qui défend de tels mariages, le souverain pontife lui-méme ne peut dispenser sur « point. Aussi le saint-siège répondit-il toujours que b dispense sollicitée ne peut être accordée, quand les conditions, requises de droit naturel et divin, ne se réalisent pas. Cependant, dans l'hypothèse absolument gratuite, que le souverain pontife accordât la dispense, en sachant que les conditions requises de droit naturel et divin ne sont pas réalisées, il commettrait une faute; ■tais la dispense serait valide, puisque l'empêchement dirimant ne provient que d une loi ecclésiastique. La dispense serait non seulement illicite, mais invalide, s;, dans de telles circonstances, elle était accordée par in prélat inférieur n'agissant qu'en vertu d'un induit.

2. Il faut non seulement que des promesses sérieuses soient faites par les parlies contractantes, en vue de la r a li-ation de ces conditions requises de droit naturel et divin, *ut cesset contumelia creatoris, etc.;* mais que. en outre, des garanties en assurent l'exécution. Qu•. lies doivent être ces garanties? On ne saurait pour cela préciser des règles générales; mais elles varient ■écessairement,suivant les cas. D'ordinaire, de simples promesses orales ne suffisent point. Elles doivent être faites sous serment, et, autant que possible, par écrit, afin de constituer comme une espèce de pacte, ou de contrat, qui soit le gage moralement sûr de leur exéestion. On peut alors présumer prudemment que cette exécution aura lieu. Cf. *Instructio cardinalis Anto•eili, diei 15 novembris 1858, ad omnes patriarchas, •rc'àepiscoi>os et episcopos;* S. C. de l'inquisition, 3? juin 1842; 17 février 1875; 17 avril 1879; 10 décembre 19(12 ; *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* z 2188. p.880; Reilfenstuel,*.Ius canonicum universum,* L IV. tit. I, *De sponsalibus et matrimonio,* § 10, ■ .*>5, t. iv, p. 49 sq. ; De Angelis. *Prælectiones juris* I. IV, tit. i, n. 22, t. m, p. 69 sq.; Palmieri, Oyi - *theologicum morale,* tr. X, sect, vin, c. m, dot· n. n. 1098-1102.· t. vi, p. 548-552; Santi, *Prælectu,* -.'s *juris canonici,* l. IV, tit. i, § 4, η. 184, t. ιv, : 5»; Weber, *Die canonischen Ehehindemisse nach* Mem *gemeinen Kirchenrecht,* Fribourg, in-8°, 1886,

3. De plus, pour que la dispense soit accordée, il ii : une cause canonique grave, en proportion des circonstances de chaque cas particulier; car, même ■Mnd le péril prochain de perversion est éloigné, il y a to : ours quelque danger et de multiples inconvéet-nts à ces mariages. Nul ne doit donc s'exposer à ce - dangers, sans de justes et graves motifs. S. Ç. de ‹ Propagande, 4 décembre 1862; 25 mars 1868. Cf ill concile plénier de Baltimore (1884), n. 131; Sanchez, *Disiutaliones de sancto matrimonii sacra***ı** *ento,* l. VII, disp. LXVI, n. 10-11, t. 11. p. 237 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, vııı, c. n. dub. m, n. 1094-1097, t. VI, p. 546-548; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio, c.* IV, sect. Il, a. !. î 2, n. 455; a. 2, S 6, n. 619 sq., t. I, p. 303 sq., 426 sq.; Ojetti, *Synopsis,* v» *Cultus disparitas,* t. i, p. 506.

Ces justes et graves motifs, ou causes canoniques, sont, par exemple : le défaut de dot, ou l'âge déjà avancé de la femme qui ne trouverait plus, ou du moins très difficilement, l'occasion de se marier, etc. Mais lotifs admis comme canoniques par le saint-siège, ... -nt exister pour la partie fidèle, à laquelle la disse r.-· est directement concédée. S'ils n'existaient que pour la partie infidèle, la dispense ne serait pas accordée. Cf. Zilelli, *De dispensationibus matrimonialibus juxta recentissimas SS. Urbis Congregationum resolutiones,* in-4°, Rome, 1887, p. 63-67.

Pour la concession des dispenses de ce genre, les prélats inférieurs agissant en vertu d'un induit, doivent se conformer à la pratique du saint-siège, au sujet de ces causes canoniques. Ils sont, en outre, obligés de s'en tenir rigoureusement aux termes de leur induit, comme aussi aux instructions spéciales émanées des Congrégations romaines. S. C. de la Propagande, 14 janvier 1806; S. C. de l'inquisition, 15 novembre 1858; 20 février 1888; 18 décembre 1898. Cf. Zitelli, *Apparatus juris ecclesiastici juxta recentissimas SS. Urbis Congregationum resolutiones,* l. 11, c. II, § 5, in-4», Rome, 1886, p. 418; *De dispensationibus matrimonialibus,* etc., p. 120 sq. ; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, VIII, c. m, dub. n, n. 1080-1089, t. vi, p. 536-539; Gasparri, *'Tractatus canonicus de matrimonio, loc. cit.,* n. 413 sq., 455 sq., 620, t. I, p. 263 sq., 303 sq., 427.

4. La dispense de l'empêchement dirimant de disparité de culte a un autre résultat, selon l'intention de l'Église : c'est de dispenser aussi la partie fidèle des empêchements auxquels la partie infidèle n'est pas assujettie, comme n'étant pas soumise à la juridiction ecclésiastique. Vu l'indivisibilité du contrat de mariage, l'exemption dont jouit la partie infidèle est communiquée à l'autre partie. Ce sont les termes mêmes de la S. C. de l'Inquisilion : *Ecclesia, dispensando cum parte catholica super disparitate cultus, ut cum infideli contrahat, dispensare inlelligilur ab* iis *etiam impedimentis, a quibus exempta est pars infidelis, ut inde, hujus exemptio, propter contractus individuitatem, communicata remaneat et alteri* (3 mars 1825). Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio, c.* ivksect. n, a. 2, S 6, n. 622. t. 1, p. 428.

5. Dans les pays où les catholiques sont en majorité, cette dispense est rarement concédée, surtout si un catholique veut épouser une juive, ou réciproquement. Cf. S. C. de la Propagande, 14 janvier 1806; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. iv, sect, n, n. 2, § 6, n. 611, t. i, p. 421 sq.; Palmieri, *Opus theologicum,* tr. X, sect, vin, c. in, dub. il, η. 1078, t. vi, p. 535; *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* η. 1270, 1274,1277, p. 426, 428, 429; *Archiv fur katholisches Kirchenrecht,* t. vn, p. 278; t. l v, p. 161 sq.; t. l x iii. p. 118 sq.; t. i.xiv, p. 478 sq. Elle l'est plus ı . . dans les pays de missions. Si, dans ces contr·- s. les chrétiens sont tellement peu nombreux qu ils ne : Hissent se marier entre eux, et, en même temps, tellement éloigné^ des centres de la mission catholique qu'ils ne puissent demander la dispense, à cause de la grandeur des distances et de la difficulté des communications, l'empêchement de disparité de culte cesse. Dans ce cas, en effet, le droit naturel au mariage l'emporte sur le droit ecclésiastique, de sorte que le mariage contracté dans ces circonstances entre chrétien et infidèle est valide. Il ne serait cependant licite qu'à la condition qu'il n'y ait pas *contumelia creatoris.* S. C. de l'inquisition, 4 juin 1851 ; *Collectanea* S. *C. de Propaganda fide,* η. 1275, p. 428; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. ıv, sect. ll, a. 2, S 6, n. 623. t. I, p. 429; Ojetti, *Synopsis,* v" *Cultus disparitas,* t. I, p. 506.

6. La dispense est plus facilement accordée quand un chrétien veut épouser une infidèle, que si un infidèle veut épouser une chrétienne. *Instructio S. C. de Propaganda fide ad vicarium afiostolicum Foki-n.,* 13 septembre 1760. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio, loc. cit.,* n. 610, t. l, p. 420; Ojetii. *Synopsis, loc. cit.,* 1.I, p. 505.

IX. Difficultés provenant des législations modernes. — l» Les législations civiles des nations tno-

dernes, à l'exception de l'Autriche, ne reconnaissent pas l'empêchement de disparité de culte, par rapport au mariage, dont le contrat est réputé valide au civil, nonobstant cet empêchement. Ainsi, par exemple, les codes civils de France, de Belgique, de Hollande, d'Angleterre, d'Allemagne, de Suisse, d'Italie, de Hongrie, comme aussi celui des États-Unis, ne font aucune allusion à l'empêchement de disparité de culte. Cf. Servais et Mechelynch, *Les codes ou les lois spéciales les plus usuelles en vigueur en Belgique,* in-8°, Bruxelles, 1907; Bufnoiret Tanon, *Code civil allemand, traduit et annoté,* 3 in-8°, Paris, 1906; Lepelletier, *Code civil portugais,* in-8°, Paris, 1894; Lomonaco, */sliluzioni di diritlo civile italiano,* 7 in-8°, Naples, 1895; *Collection des codes étrangers,* publiée par le ministère de la justice, comité de législation étrangère et comparée, 47 in-8", Paris, 1889-1906.

2° Seul le code civil d'Autriche admet, en quelque façon, l'empêchement dirimant de disparité de culte. L'art. 64 est ainsi conçu : « Les mariages entre chrétiens et personnes qui ne *professent* pas la religion chrétienne, sont invalides. » Cet empêchement qui est retenu par l'Autriche seule, car il n'est plus en vigueur en Hongrie, est bien différent, en réalité, de l'empêchement canonique de disparité de culte. L'Église catholique, en effet, pour l'existence de cet empêchement ne considère que la validité du *sacrement de la foi,* c'est-à-dire du baptême reçu par l'une seulement des deux parties, et ne se base aucunement sur la profession de la foi chrétienne. Au contraire, la loi civile autrichienne n'attribue qu'à cette profession de foi la force et l'efficacité de l'empêchement. La loi civile autrichienne semble donc, en quelque manière, décerner une prime à l'apostasie. Si, par exemple, un catholique certainement et validement baptisé, déclare qu'il n'appartient à aucune société religieuse, son mariage civil avec une infidèle, ou une juive, est valide, selon la loi autrichienne, nonobstant l'empêchement canonique dirimant de disparité de culte. Supposons, par contre, un catholique qui n'a pas renoncé à la foi de ses pères. La femme qu'il veut épouser fut autrefois validement baptisée; mais, dans la suite, elle a apostasié. Elle déclare maintenant être juive ou mahoinétane, ou même ne professer aucune religion. Ce mariage sera nul devant la loi autrichienne, plus sévère en cela que l'Eglise elle-même, qui, dans ce cas, ne reconnaît pas l'empêchement dirimant de disparité de culte. Réciproquement, un juif, ou un infidèle non-baptisé, qui déclare n'appartenir à aucune confession religieuse, ne peut, en Autriche, contracter mariage validement avec une catholique restée fidèle à sa religion. Cf. LéonXIII, encyclique *Quod multum* du22aoûtl886, aux primats, archevêques et évêques de Hongrie; *Archiv für katholisches Kirchenrechl,* t. xxxvi, p. 126; t. xxxvii, p. 75 sq.; t. lv, p. 177; t. lvi, p. 194 sq.; Scherer, *Handbuch des Kirchenrechls,* p. 375.

3° Même en Espagne, ou cependant le code civil, a. 83 sq., reconnaît comme empêchement au mariage civil les ordres sacrés et les vœux solennels de religion, la législation ne considère aucunement l'empêchement dirimant de disparité de culte. Cf. Levé, *Code civil espagnol, traduit et annoté,* l. I, lit. iv, c. lit, sect, i, in-8», Paris, 1880, p. 22. Elle reconnaît cependant, a. 42, deux formes de mariage : le canonique que *doivent contracter tous ceux qui professent la religion catholique,* et le civil qui doit se célébrer en la forme déterminée par le code. Les conditions, formes et solennités de la célébration du mariage canonique, sont régies par les constitutions de l'Église catholique et du concile de Trente, reçues comme lois du royaume, a. 75-76. Ce mariage canonique produit tous les effets civils quant aux personnes et aux biens des époux et de leurs descendants. Mais, dans la rédaction de ces passages concernant le mariage canonique, se trouve insérée la clause équivoque touchant la *profession* de la foi catholique, considérée séparément du baptême; séparation qui, en Espagne, comme en Autriche, ouvre la porte à toutes les apostasies. Cf. Levé, *Code civil espagnol traduit et annoté,* sect, n, tit. iv, a. 43-52; c. π, a. 75-82; c. ni. a. 83 sq., p. 11-14, 19. 23; *Archiv für katholisches Kirchenrechl,* t. xl, p. 252 sq.

Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento,* l. II. disp. VIII. n. 2sq. : l. VII, disp. LXXI,3 in-fol., Lyon, 1637,1.1, p. 122; t. U, p. 235-252; Bellarmin. *De sacramento matrimonii,* l. I, c. xxin, *De cultus disparitate, Opera omnia,* 8 in-4·, Naples, 1872, t. ill, p. 834-837; Salmanticenses, *Cursus theologice moralis,* tr. IX, *De sacramento matrimonii,* c. xn, p. vi, 6 in-fol., Venise, 1728, t. II, p. 147-149; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* l. IV, tit. i, *De sponsalibus et matrimonio,* § 16, n. 355-372.6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. IV, p. 48-51; Gibert, *Traditions de l'Église sur le sacrement de mariage, tirées des monuments les plus authentiques de chaque siècle,* 3 in-4", Paris, 1725, t. H, p. 1 sq.; Sctimalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. IV, tit. vi, § 4, η. 120-151. 6 in-4·, Rome, 1843-1845, t. tv, p. 497-509; Benoit XIV, const. *Singulari, nobis,* du 9 février 1749, *Opera omnia,* 18 in-4·, Prato, 1839-1847, t. χvιι,ρ. 10-15; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica* v· *Matrimonium,* a. 5, η. 91-98,10 in-4·, Rome, 1785-1790, t. v, p. 198 sq.; *Conférences d'Angers, Sur le mariage,* XI- conférence, q. ni, 16 in-8·, Paris, 1830, t. xni, p. 412-435; Carrière, *De matrimonio,* part. TH, sect, il, c. it, S 1, n. 747-766, 2 in-8·, Paris, 1837, t. il, p. 75-101; Devoti, *Institutionum canonicarum libri IV,* l. II, sect, ix, S 141, 2 in-8·, Gand, 1840, t. , . 545 sq.; Santi, *Praelectiones juris canonici juxta ordinem Decretalium Gregarii IX,* l. IV, lit. I. *De sponsalibus et matrimonio,* § 4, n. 169-186, 5 in-8·, Ratisbonne et New-York, 1886, t. IV, p. 51-55; Zitelli, *Apparatus juris ecclesiastici juxta recentissimas SS. Urbis Congregationum resolutiones,* l. II, .n, §5, in-8·, Rome, 1886, p. 418; *De dispensationibus matrimonialibus juxta recentissimasSS. Urbis Congregationum resolutiones,* in-4·, Rome, 1887, p. 63-67, 120 sq.; De Angelis, *Praelectiones juris canonici ad methodum Decretalium,* l. IV, tit. l, n. 21 sq.; tit. xix, n. 11 sq., 4 in-8·, Rome, 1887-1891, t. IU, p. 65-76, 333 sq.; Balterini, *Compendium theologiae moralis, De matrimonio,* c. vi, a. 2. sect, ut, 2 in-8·, Rome, 1893, t. n, p. 801-806; Gaspard, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c iv, sect, n, a. 2. S 6, *De impedimento disparitatis cultus,* 2 in-8·, Paris, 1891, 1.1, p. 410-430; D'Annibale, *Summula theologice moralis,* part. Ili, l. Ill, tr. VI, *De matrimonio,* c. n, a. 1, n. 437,3 in-8·, Rome, 1889-1892, t. ut, p. 344; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. X, sect, vui, *De matrimonio,* c. Ill, dub. II, n. 1067-1114. 7 in-8·. Prato, 1889-1893, t vi, p. 528-563; *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* in-4·, Rome, 1893, p. 421 sq., 424 sq., 470 sq., 554 sq., 663 sq., 880 sq.; Lombardi, *Juris canonici privati institutiones,* I. 11, sect, n, c. vit, § 4, 3 in-8·, Rume, 1901,l. n, p. 274 sq.; Lebmkubl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio,* sect, ni, c. it. § 8, 2 in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. n, p. 539 sq.; Berardi, *Theologia moralis theoricopraclica,* tr. IV, *De matrimonio,* sect. 11, a. 5,5 in-S·, Faenza-1905, t. v, p. 501 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium etju, rts pontificii alphabetico ordine digesta,* v· *Cultus disparitas,* 2 in-4·, Prato, 1905, t. I, p. 504-506; Wernz, *Jus Decretalium,* 5 in-4*, Rome, 1898-1907, *Jus matrimoniale Ecclesue catholicis,* part. IV, sect. l. c. ill, tit. xxit, *De impedimento disparitatis cultus,* t. IV, p. 757-782; Buceeroni, *Institutiones theologice moralis,* tr. *De matrimonio,* t. ni, n. 1016, 2 in-8·, Rome, 1908, t. n. p. 411 sq.; *Archiv für katholisches Kirchenrechl,* t. vu, p. 278; t. xi, p. 351; t. xxvi, p. 63; t. xxxvi, p. 126: t. xxxvn, p. 75; t. XL, p. 252; t. xli, p. 180-182; t. lv, p. 161 sq., 177; t. lvi, p. 194 sq.; t. LXUI, p. 118 sq.; t. lxiv, p. 478 sq.

T. Ortolan.

DISPENSES. — I. Définition. II. Le pouvoir de dispenser. III. La discipline actuelle. IV. Les motifs de dispense. V. Les espèces de dispense. VI. Les modes et les organes de dispense. VIL Les taxes. V111. Cessation de la dispense.

I. Définition. — 1" *Divers sens du mot.* — Le mot dispense, dispenser, a deux significations différentes, suivant qu'on le prend dans le sens de la langue classique ou même de la langue commune ancienne, latine ou française, ou dans la langue technique du droit canon. Dans le langage classique ancien, dispenser

■çniiie proprement, à l'origine, peser du métal mon-■axe. *æs pensare,* et, par dérivé, faire l'office de celui •t. pesait la monnaie, payer; le *dispensatur* est l'esclave trésorier ou payeur, le dépensier. Daremberg et Eaglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et ro-fem iies,*art. *Dispensator.* — *Dispensatio* est l'équivalent ■t notre français *dépense* en son sens primitif : il dé-*t.n·· facte par lequel on paie les frais de l'adminis-feation domestique, l'acte professionnel de l'économe; B signifie *administration.* C'est par ce mot ou par sa ferme verbale *dispensare* que l'on traduit en latin «ικονομια ou Γοiζ.ονομεῖν, le διοικεiν des conciles d'An-tKche *in encæniis,* can. 24 et 25; cf. *Decret. Gratian.,* cas-. X, q. I, c. 5, et de Chalcédoine, can. 24; Gralien, Oα<. XVI, q. vu, c. 21; en ce sens, que saint Léon le e.·-.·!,.!, parlant du soin que les papes doivent apporter ■ maintenir intacts les privilèges des églises, les ins-Ka.lions des saints Pères et particuliérement du concile ■t Xicee, dit qu'à lui en appartient la dépense, l'admi-■■rtralion, et qu'il ne doit pour rien au monde les B·.-~.·γ violer, *quoniam dispensatio mihi credita est et ad meum tendit reatum. Epist.,* civ, c. ut, *P. L.,* B. uv, col. 995; Gralien, caus. XXV, q. n, c. 2. C'est tou-Λ — ' le même sens que l'on retrouve dans les autres dations du mot *dispensatio, dispensare,* données par Catien, de Julianus l'omerius(l'seudo-Prosper), caus. III. q. i, c. 13, du pape Pelage II, dist. IV, *De con-eecr., c.* 30, des *Capitula* de Louis le Pieux, *Deo dis-faisante,* Gratien, caus. XVI, q. i, c. 59; ou bien c'est tus le sens tout voisin de *distribuer,* donner leur ^de-part a ceux qui y on aroit ou qui sont dans le kesoin : *Episcopus habeat potestatem in rebus eccle-*■tilicis, *ut* dispenset *necessitatem habentibus,* caus. I. q. n, c. 7. *Jta ut potestate ejus [episcopi] indigen-omnia* dispensentur per *presbyteros etdiaconos,* a: W (41) des apôtres, Gratien, caus. XII, q. i, c. 24; *[pontificis]* dispensatione *portiones proveniant* JMw*uclæ,* caus. XII, q. n, c. 25. Cf. aussi c. 0. dist. II, *he cons.* Au commencement du XII» siècle, le mot rfiièiisaZio s'emploie encore dans le même sens *ffeuiministration,* dans le can. 4 du concile de Latran ᠅ 1123: *animarum cura et pecuniarum ccclesiasti-anni* dispensatio *in episcopi /udicio et potestate per-*■seneat.caus. XVI, q. vu, c. 11.

■ Mais ce sens n'était pas le seul. Dès l'origine, on »rat' constaté que l'administration rend nécessaire, en «ertaines circonstances. quelque indulgence et une sus->ra-ion plus ou moins complète de la loi. Déjà le t;. |ase montre la dépendance mutuelle de Tadministration et de l'indulgence et indique ce rapport fcns le mot *dispensatio : necessaria rerum* dispensa-*fe* ·-■ *constringimur et apostolicæ sedis moderamine CHtvenimur, sic canonum paternorum decreta librare e: retro priesulum decessorumque nostrorum præcepta metiri. ut, quæ prtesenlium necessitas temporum restaurandis Ecclesiis relaxanda denoscit, adhibita msideratione diligenti, quantum fieri potest, tempe-remus. Epist.,* ix. *ad e nse. Lucaniæ,* t. P. *L.,* t. l ix, eoi. 48. Et saint Cvrille d'Alexandrie, écrivant à Maximien, diacre d'Anlioche, touchant l'affaire du parnarche d'Antioche, emploie dans ce même sens *d'administration* et de *prudente indulgence* le mot grec ·.·'‹ Il faut, dit-il, y aller avec beaucoup de modération et de bienveillance dans le jugement d'actes qui ne furent pas conformes à la règle stricte, et ne pas repousser la communion de Jean et des clercs attachés à Nestorius par les liens du cœur : οικονομια ἑ»εκα μη ἀκριβολογουμενοι... οικονομια, γάρ δειται το *τ.ζ*··ια πολλή . *P. G.,* t. Lxxvii. col. 325-327. II n'y avait pas loin de cette *dispensatio* ou de cette οικονομια à notre dispense. Saint Thomas marque comment se fait le chemin de l'une à l'autre : *Dispensatio proprie importat commensurationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur dispensator, in quantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes et necessaria vitæ. Sic igitur et in quacumque multitudine c.r eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat, qualiter aliquod commune præceptum sil a singulis adimplendum. Sum. Iheol.,* I" II®, q. xcvil, a. 4. Estimer et déterminer dans quelle mesure chaque membre d'une communauté est tenu de supporter les charges communes, exempter d'une partie ou du tout tel ou tel membre, qu'est-ce autre chose que le dispenser, au sens technique du mol dans le langagecanonique?

2° *Sens technique du mot dispense.* — La dispense, au sens proprement canonique, c'est l'acte par lequel le législateur exempte quelqu'un de l'observation d'une loi dans une circonstance particulière, la loi demeurant en vigueur, Gousset, *Théologie morale,* t. I, n. 189; ou bien, selon la Glose, la dispense est l'acte par lequel celui qui a droit d'administrer exempte, en connaissance de cause, quelqu'un de l'observation du droit commun. *Dispensatio est juris communis relaxatio facta cum causse cognitione ab eo qui jus habet dispensandi.* Glos, in c. *Requiritis,* caus. I, q. vu, V» *Ut plerisque.*

La dispense est donc bien distincte soit du privilège, soit de l'absolution avec laquelle plusieurs». surtout parmi les historiens de la discipline ecclésiastique, les de Marca, Bœhmer, l'ont trop volontiers confondue. Elle diffère du privilège, car celui-ci remplace le droit commun par un droit particulier, tandis que la dispense ne supprime aucun droit et se borne à en suspendre momentanément l'effet pour un cas particulier; elle diffère de l'absolution, en ce que celle-ci ne regarde que le passé et délivre de la peine ou efface la faute encourue, tandis que dans son concept total, et surtout dans son concept moderne, la dispense concerne spécialement l'avenir. Nous verrons plus loin les relations entre la dispense proprement dite et l'interprétation de la loi.

II. Le pouvoir de dispenser. — I» *La théorie juridique.* — Elle est brièvement indiquée dans la définition. De quelque formule qu'on se serve pour l'exprimer, elle exige que celui qui dispense ait le pouvoir législatif proportionnel à la loi de laquelle il veut suspendre l'obligation, et qu'il dispense pour ses sujets seulement : cette seconde condition est requise plus strictement encore que la première, comme on va voir.

A ce point de vue la théorie remonte assez haut Et pour nous arrêter au xir-xiir siècle, époque classique de la formation du droit, conlrnlons-nous de citer une décrétale particuliérement intéressante d'innocent III, c. 20, *Innotuit,* X, *De electione et electi polestate. Le* pape disente s'il est lié par une décision d'Alexandre III et du concile de Latran de 1179 qui interdit d'élever à l'épiscopat un homme de naissance illégitime, et s'il en peut dispenser; il conclut en faveur de l'affirmative et pour la dispense, parce que ses pouvoirs sont égaux à ceux de son prédécesseur, *per eum adempta non fuit dispensandi facultas, quum ea non fuerit prohibentis intentio, qui successoribus suis nullum potuit in hac parte præjudicium generare, pari post eum immo eadem potestate juncturis, quum non habeat imperium par in parem.* N'est-ce pas supposer, ‹ . mieux affirmer équivalemment que celui-là ne peu' dispenser qui n'a pas un pouvoir au moins .'gal au pouvoir du législateur, et que l'inférieur ne peut aucunement dispenser des lois portées par le supérieur : principe affirmé ailleurs par Clément V au concile de Vienne : *lex superioris per inferiorem tolli non potest, Clementin,* 2, iVe *Romani, De elect., et* duquel le pape tirait aussitôt la conclusion, que les décrets de Grégoire X sur le conclave ne pouvaient recevoir

aucune modification valable de la part des cardinaux durant la vacance du siège pontifical.

Cette théorie est demeurée ferme et règne sans conteste depuis lors. Il n'en fut pas toujours de même autrefois si l'on s'en tient à la discipline pratiquée.

2° *Les dispenses dans l'histoire.* — On s'est étendu, peut-être un peu longuement, plus haut, sur les divers sens du mot *dispensare, dispensatio,* précisément parce qu'il y avait dans ces notions des indications historiques intéressantes.

En effet, la théorie juridique de la dispense, comme toutes les théories, est de beaucoup postérieure à la pratique. On a dispensé longtemps avant d'en tirer la formule. Et l'on a dispensé sous le couvert de mesures administratives. Il y a cette différence entre la *dispensatio* ou Γοἰκονομἰα de la société domestique et la *dispensatio* ecclésiastique, que celle-ci est confiée non plus à un esclave, si élevé qu'il fût dans la hiérarchie des esclaves, mais au chef de la société.

Prise au sens figuré, la *dispensatio* signifie donc la fonction de l'administrateur qui surveille et dirige la marche de la société, qui veille, en particulier, à ce que la loi soit observée. Mais, comme la loi n'a prévu que la vie normale, la situation commune, dans les circonstances anormales, la loi risquera ou bien d'être moralement inapplicable, ou bien, si on urge son application, à tout le moins odieuse et parfois nuisible à tel ou tel particulier: le sujet de la loi, ou de lui-même ou par le conseil d'autrui, passe outre et omet ce qui lui était prescrit ou fait ce qui lui était interdit. Il appartient alors à l'administrateur ou bien d'imposer à nouveau l'applicalion de la loi, ou bien de feindre qu'il n'a pas vu, ou bien d'accepter le fait accompli en donnant même une valeur légale à ce qui a été fait en fraude de la loi. Ce dernier acte, le plus délicat de la *dispensatio,* en monopolisa peu à peu l'acception : la dispense fut le nom que l'on donna à cette exemption de la loi. C'était, au surplus, principalement dans le passé que se produisait l'effet rétroactif de celte mesure administrative, et l'acte d'indulgente tolérance avait une ressemblance toute particulière avec l'absolution. Mais, si l'absolution n'était qu'un pardon, l'indulgente *dispensatio* ajoutait à ce pardon quelque chose : des effets juridiques de validation pour l'avenir, qui dépassaient de beaucoup l'absolution.

Historiquement, les dispenses, les exemptions de la loi en faveur d'un particulier, ne sont, normalement, durant des siècles, que des dispenses *post faciunt,* une validation, avec force juridique, de ce qui était nul et en contradiction avec la loi. On le constate surtout en ce qui concerne la discipline matrimoniale. Cf. can. 30 du concile d'Epaone : *ut a pressenti tempore prohibemus, ita ea, qute sunt anterius instituta, non solvemus,* Maassen. *Coneil. ævi Merovingici,* p. 26; concile d'Orléans (538), can. Il, *ibid.,* p. 76-77; concile de Verberie (753), can. 1. *Monumenta German. Capital.,* t. t. p. 10. La dispense, dans ces circonstances, est un mal nécessaire qu'il ne faut pas demander, mais qu'un bon administrateur doit savoir donner â temps : *dispensatio quandoque est debita, scilicet ubi strages mullorum jacet... quasi qutedam misericordia... tamen peti non potest ; sicut episcopatus debetur bono, et tamen non potest eum petere.* Gloss, in can. 25, dist. L, v» *Detrahendum.* On ne peut donc pas plus demander une dispense qu'on ne peut demander l'épiscopat.

Toutefois, on a exagéré quand on a prétendu (De Marea : *nullum edi posse testimonium, quo doceatur, a veteribus veniam infringendi canonis alicui collatam fuisse, sed tantum infracti, De concordia sacerdotii et imperii,l.* Ill,c.xiv, n.5; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline,* part. II, I. Ill, c. xxtv, n.20; van Espen, *Conferences ecclésiastiques de Paris,* etc.) que « ces anciennes dispenses n'étaient accordées qu'après que les fautes avaient été faites, et lorsque la réparation en eût été plus dangereuse à l'Église que les fautes elles-mêmes. » Thomassin. *loc. cit.* Il est très vrai que ces dispenses *post factum* sont les plus nombreuses et que beaucoup de prétendues dispenses matrimoniales *ad faciendum,* citées par les auteurs et antérieures au xn· siècle, n'ont pas des attestations très certaines; maison n'en a pas moins des dispenses *ad faciendum,* de véritables dispenses par conséquent, dès une époque assez reculée. Nous ne savons toutefois si l'on peut donner à juste titre le nom de *dispense* à des atténuations de peine prévues et voulues par les conciles dans certaines conjonctures déterminées, car l'exemption de peine n'est pas alors purement el simplement le fait d'un supérieur, mais une disposition légale dont l'usage est remis à l'arbitre de l'évêque. Voir concile d'Ancyre, can. 2, Bruns, *Canones et conceil.,* t. i, p. 66 ; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. i, p. 303. On doit certainement le donner à certains actes comme ceux de Gélase permettant aux évêques de Lucanie d'élever à la cléricature, vu les circonstances présentes, et la loi contraire demeurant toujours en vigueur, des personnes qui légalement n'eussent pas été promues, dist. LV, c. 1, ou de Pélage II accordant l'élévation au diaconat, vu son âge et les malheurs des temps, d'un veuf qui avait eu dans sa viduité des relations illégitimes, dist. XXXIV, c. 7 ; à celui de saint Grégoire le Grand concédant aux Anglo-Saxons nouvellement convertis, et tant que leur christianisme serait de trop fraîche date, de pouvoir contracter mariage dans les degrés prohibés au delà du quatrième degré. Can. 20, caus. XXXV, q. II. Enfin, un demi-siècle à peine après saint Grégoire, l'un de ses successeurs, Martin I», énonçait la théorie elle-même de la dispense *ad faciendum : Novit enim canon afflictorum temporum persecutionibus veniam tribuere, in quibus contemptus non præcessit, prævaricationem redarguens, sed angustia magis et penuria, quæ propter necessitatem ex misericordia cogit multam diligentiam prietermittere. P. L.,* t. lxxxvii, coi. 159.

En dépit de ces principes, on ne dispensait qu'avec peine. Non pas que l'on eût des scrupules touchant la légitimité des dispenses en général : il y avait longtemps que saint Cyrille d'Alexandrie en avait donné cette théorie : de même qu'en mer, quand le vaisseau est en danger, on le soulage en jetant quelque chose afin de conserver le reste, de meme dans les affaires du monde, quand on ne peut tout sauver, on abandonne quelque chose pour ne pas tout perdre. *Episl.,* LVI, *P. G.,* t. i.xxvn, col. 319. Cf. caus. I, q. vu, c. 16. — Mais l'Eglise ayant en mains le pouvoir de se faire obéir préférait, à moins qu'il ne s'agit de besoin évident, urger l'observation de ses lois, plutôt qu'en donner dispense, cf. le c. 20, *De elect.,* surtout les *partes deciste.* Aujourd'hui, en présence d'un mariage nul, par exemple, la première pensée est de le valider par une concession de dispenses ; autrefois la première pensée était de faire examiner l'affaire par un évêque ou par un concile s'il restait quelque doute et, ensuite, d'imposer la séparation.

Il va de soi que, simplement considérée comme un acte nécessaire d'administration, la dispense était accordée, quand on s'y croyait tenu, par tous les évêques. L'évêque, qui veillait à l'observation de la loi. et non seulement de sa loi strictement diocésaine ou provinciale, mais de toute la loi ecclésiastique, fût-elle imposée par un concile général ou par un pape, se croyait le droit d'en dispenser ses diocésains. La théorie minutieuse et complète du pouvoir de dispenser n'était pas faite et. dans les cas communs, imprévus et urgents, on n'avait guère la possibilité d'attendre la

réponse pontificale. Sans énoncer en principe quelle «ait l'étendue de leur droit, les évéques administraient avec la prudence qu'ils estimaient requise. Ce ne fut que peu à peu, soit en suite des protestations pontificales contre des dispenses indûment concédées, soit afin de se mettre en garde contre leur propre faiblesse eu l'importunité des puissants, que les évêques renièrent plus souvent les suppliants au souverain pontife. Thomassin, *op. cil.,* c. xxvi, n. 9; jusqu'au jour co fut créée la théorie complète de la dispense.

On constatera dans un instant quelles demeurent dans la discipline actuelle les conséquences de la dispense administrative des premiers siècles. On lui doit plus d'un usage soit admis par les conciles soit canonisé par la coutume.

111. La discipline actuelle. — Quand la théorie juridique et précise du droit de dispenser fut constituée, oo put marquer plus exactement les limites dans lesquelles devait s'exercer ce pouvoir, suivant que *le dispensator* était pape ou évêque ou inférieur.

1 *Le pape.* — De la décrétale d'Innocent III, c. 20, I-· *' led.,* que nous avons citée, il suit donc que tous admettaient qu'un pape pouvait dispenser tous les membres de l'Eglise des lois portées par un autre pape, et de celle de Clément V, *Ne Ilomani, De elect.,* que J inférieur ne pouvait dispenser des lois portées par un supérieur; en un mot, que seuls, le législateur, son égal, ou son supérieur peuvent dispenser d'une loi; que. par voie de conséquence, le pape étant législateur •cpréme a pouvoir sur toutes les lois ecclésiastiques; dans l'Eglise, il a tout pouvoir.

Cependant on eut, dans la détermination pratique, parfois quelques scrupules. Les uns naissaient de fcxtes pontificaux qui fermaient aux dispenses certains domaines de lois ou de constitutions positives, d'autres d un respect particulier pour les grands et vénérés conciles œcuméniques des premiers siècles sur lesquels paraissait fondée toute la législation de l'Eglise.

Que le pape lui-même ne pût dispenser quand s'y opposait le bon renom de l'Eglise, *quæ recipi, nisi manifesta decoloratione non possunt,* comme l'écrivait Gélase, cela paraissait évident, bien qu'il fût plus malaisé de dire toujours précisément quels étaient ces actes impossibles à tolérer par dispense. On attachait une plus grande importance à d'autres points. La Glose pose ainsi les objections : d'aucuns prétendent, sans faire entre eux aucune distinction, que l'on ne peut dispenser d'une loi portée par les quatre premiers conciles, ni d'une loi imposée par l'Evangile, ni d'un précepte imposé par l'apôtre : *Dicunt quidam indistincte, quod contra quatuor concilia non possit dispensari... sicut nec contra Evangelium, vel præceptsan apostoli. In* c. 5, caus. I, q. vil, v» *Vt plerisque.* r t l on s'appuyait sur divers textes, en particulier sur un texte apocryphe, caus. XXV, q. I, c. 6 attribué par Gralien à un pape Urbain qui n'était ni Urbain 1" ni Urbain II; d'où l'on concluait que le pape ne peut accorder dispense contre un statut général de l'Eglise, ni contre les articles de foi, alors même que tout le monde y consentirait. Mais d'autres textes et des faits historiques bien connus et maintes fois cités prouvaient que les papes avaient accordé dispense de certains préceptes imposés par l'apôtre. Aussi cette même Glose du c. 6, caus. XXV, q. I, avouait que le pape et les conciles dispensaient contre les préceptes de saint Paul et des canons apostoliques, que le pape dispensait même des lois générales de l'Eglise, puisque le pape Innocent III l'avait fait au IVe concile de Latran (1215), par le c. *Non debet,* qui restreignait les empêchements de parentéet d'alliance. Dispense-t-il des préceptes de l'Evangile? Non; il interprète, il ne dispense pas : *dispensat in Euangelio interpretando ipsum;* mais il dispense *contra apostolum,* sauf ce qui est article de foi : *non tamen in liis quæ pertinent ad articulo-fidei.* Glose, *ibid.,* v» *Apostoli.*

Par conséquent, la seule loi qui demeure intangible à la dispense pontificale est la loi divine, le droit divin. Il peut l'interpréter, estimer et juger que telle obligation n'urge pas dans l'espèce et le déclarer; mais si elle urge vraiment, il n en peut pas dispenser.

Durant de longs siècles, les dispenses accordées par le pape furent concédées par le pape même en personne, qui les notifiait aux intéressés de vive voix, par bulle ou par brefsuivant l'occurence,après avoir pris, ou non, selon qu'il l'estimait utile, le conseil des cardinaux. Avec l'accroissement réalisé des réserves pontificales et, en même temps, du nombre des dispenses, il fallut instituer des organismes destinés à décharge! le pape de cet énorme surcroît. Ce ne fut plus, en règle générale, le pape en personne qui intervint, mais des bureaux ou des Congrégations de cardinaux à qui cette mission était confiée : le Saint-Office, l'index, le Concile, la Pénitencerie, la Daterie, etc. Cependant lorsque l'une de ces Congrégations ou l'un de ces bureaux chacun dans la limite de ses attributions, dispense, ce n'est pas le Dataire ou le Pénitencier, par exemple, qui dispense, c'est le souverain pontife par leur intermédiaire; leurs pouvoirs sont des pouvoirs pontificaux.

2° *Les législateurs inférieurs : conciles, évêques, prélats réguliers. — I. Conciles.* — On ne fait que mentionner les conciles provinciaux ou nationaux : comme organes de dispense, leur rôle en pratique est tombé, comme celui du consistoire des cardinaux sous la présidence du pape. Autrefois, on leur réservait communément la dispense des lois qu'eux-mêines ou les conciles antérieurs de même juridiction avaient portées, ou parfois même celle de lois générales de l'Eglise quand il s'agissait de personnages importants ou d'affaires majeures. Depuis longtemps, leur activité trop intermittente a obligé à demander ailleurs ces exemptions.

2. *Evêques. — a) Pouvoir ordinaire.* — En vertu des principes énoncés plus haut l'évêque peut dispenser, de plein droit, ses diocésains, c'est-à-dire tous les chrétiens qui ont domicile ou quasi-domicile dans son diocèse, de toutes les lois portées par ses prédécesseurs ou par les synodes diocésains, si elles n ont pas reçu du pape une approbation en forme dite *spécifique* Mais cette théorie ne rend pas compte de tous les faits réels qui se sont passés, et qui ont été acceptés dans a - des siècles; elle ne rend pascompte non plus testes les dispenses légitimement accordées par . - - et qui portent au delà des lois ou des statuts pr;·. nciaux ou diocésains. Pour en rendre compte, il faut remonter à là discipline ancienne que nous avons exposée ci-dessus. Durant les siècles ou l'évêque dispensait, en vertu de ses fonctions d'administrateur suprême de chaque diocèse, de toutes les lois qu'il jugeait impossibles à observer dans un cas déterminé, s'était créée la coutume de recourir à lui pour obtenir dispense dans les espèces communes et d'occurrence quotidienne en même temps que d'importance restreinte. Lorsque la théorie juridique eut été constituée, les circonstances de la vie courante n'avaient pas changé et l'on ne pouvait prudemment, uniquement pour se conformer â cette théorie, briser une pratique v-cienne et souvent nécessaire. La dispense que la : - ne permettait plus d'accorder, il fallait la conc-d-r un autre titre, afin de ne pas modifier trop brusquement la vie de l'Eglise. L'un des premiers moyens : sr lesquels on essaya de résoudre le problème, fut de décider que la réserve stricte au pape des dispet -es d'usage commun étant odieuse, elle ne s'appl; , ; que dans les cas où elle était bien spécifiée l'éve ,ue étant pratiquement en possession du pouvoir de dispenser n'en pouvait être privé que par une prohibition

spéciale : *generaliter ubicumque non prohibetur dispensatio, intelligitur esse permissa.* Gloss, in c. 4. *De judiciis, v» De adulteiis.* C'est, continue la Glose, l'opinion de Vincentius (Hispanus), lequel affirme que l'évêque peut dispenser toutes les fois que cela ne lui est pas interdit et qu'il trouve des exemples antérieurs : *Vine, dixit episcopum posse dispensare ubi non invenitur prohibitum, et invenitur aliquando dispensatum.* Mais celte réponse ne fut pas communément admise et les discussions recommencèrent. On peut lire dans une *Additio* de cette même Glose l'exposé bien compliqué des diverses théories en présence. Il est fort probable que l'on s'en tint pratiquement aux espèces prévues par des textes comme le c. 4, *De judiciis,* 59, *De elect.,* dans les Décrétales de Grégoire IX, 3 et 4, *De elect. ;* 1, *De /iliis presbyteror.,* in 6°. A la lin du xv» siècle. Angelo de Clavasio dit qu'il est généralement admis que l'évêque peut dispenser dans tous les crimes moins graves que l'adultère, *in omnibus criminibus minoribus adulterio, et* même en quelques crimes plus graves d'hérésie, de schisme, de sacrilège; de plus, qu'il peut dispenser *contra canoneni et concilium,* c'est-à-dire des lois générales et des décisions des conciles, même quand la faculté ne lui en a pas été concédée expressément, en trois séries de circonstances : quand la coutume lui en donne le droit, dans uncas de grande nécessité ou de grande utilité, cas nouveau et qui n'avait pas été prévu à l'époque où l'on avait fait la loi, enfin quand le texte même de la loi parle d'une dispense possible sans indiquer la personne à qui l'on doit la demander. Cf. *Summa angelica, v° Dispensatio,* η. 5.

En divers chapitres (sess. XXIII, c. xtv, *De reform.;* sess. XXIV, c. vi, *De reform.),* le concile de Trente reprit et résuma la discipline. L'enseignement des canonistes la compléta. Ferraris, l'exposant, notait cinq cas dans lesquels l'évêque peut dispenser des saints canons, constitutions apostoliques et décrets des conciles généraux : 1° quand le droit lui-même l'indique, par exemple, le concile de Trente; 2» quand le texte même des décrets en attribue raisonnablement et au moins tacitement le pouvoir, par exemple quand une dispense est déclarée possible sans que l'on indique à qui il faut la demander; 3" quand il y a à cela grande nécessité, utilité évidente et de caractère nouveau, qu'il y a péril et qu'on ne peut facilement recourir au pape; 4' quand il y a coutume légitimement prescrite du pouvoir de dispenser; 5» quand il est douteux que le cas soit compris dans la loi et qu'il ait besoin de dispense. Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Dispensatio,*η.23 sq. Dans toutes ces espèces le pouvoir de l'évêque est ordinaire et à ce seul titre lui appartient. Mais là' se bornent ses pouvoirs,et l'on ne doit pas admettre l'opinion énoncée par quelques gallicans que l'évêque peut dans son diocèse tout ce que peut le pape dans l'Église. Marc, *Instit. mor.,* t. I, n. 235.

Durant la vacance du siège épiscopal, ce pouvoir ordinaire de l'évêque, n'étant pas attaché au caractère d'ordre mais au pouvoir de juridiction, passe au chapitre et au vicaire capitulaire.

b) Pouvoirs extraordinaires. — A côté des dispenses accordées par les évêques en vertu de leur pouvoir ordinaire il en est d'autres qu'ils concèdent en vertu d'une délégation reçue du souverain pontife à-échéance plus ou moins longue. L'étendue de ces pouvoirs délégués varie selon la volonté du déléguant; elle est donc infiniment variable, ne visant parfois qu'un seul cas, ou un nombre délimité, ou une seule série de cas, d'autres fois accordée pour une ou plusieurs années. Depuis le xvn* siècle au moins, on a pris l'habitedu d'accorder par une même feuille de délégation le pouvoir aux chefs des diocèses de concéder telle ou telle série de dispenses durant un laps de temps qui varie en général d'un an à cinq ans, à échéance marquée ; ces induits, par exemple, ceux de la Pénitencerie, du 45 novembre, et le quinquennal, sont indéfiniment renouvelables. Ces induits, l'induit normal de la Propagande et quelques autres, sont devenus pour ainsi dire ordinaires. Afin de rendre plus aisé le gouvernement des diocèses, on a demandé, lors du concile du Vatican, que les pouvoirs extraordinaires des évêques fussent encore étendus. *Collectio Lacensis,* t. vu, p. 837, 842, 873, 880, 1020, etc. Peut-être sera-ce une des conséquences de la codification actuellement préparée. Cette extension, au surplus, n'aurait aucune influence sur la théorie canonique, et d'autre part, de nouveaux induits pourront être demandés, en rapport avec les besoins de chaque époque et destinés comme ceux-ci à varier.

3. *Prélats réguliers.* — Ils ont sur leurs sujets une juridiction quasi épiscopale et peuvent à leur égard accorder les dispenses que, de pouvoir ordinaire, l'évêque accorde à ses diocésains; comme les évêques aussi, ils reçoivent des souverains pontifes, mais d'une manière plus permanente, des concessions particulières visant les détails de la vie religieuse.

4. *Curés et confesseurs.* — Ils n'ont aucun pouvoir législatif, aucune juridiction de for externe et par conséquent, si l'on s'en tient à la théorie stricte, ils n'ont aucun pouvoir de dispenser. Le pouvoir qu'on leur reconnaît de dispenser proviendrait donc de la coutume, comme le pouvoir des évêques dans les cas urgents. Mais en réalité ont-ils ce pouvoir de dispenser? La réponse est controversée. Gousset paraît l'admettre, comme un droit consacré par l'usage; il ajoute que « le plus souvent, les dispenses dont il s'agit sont plutôt des interprétations de la loi que des dispenses proprement dites. » *'l héologie morale,* t. I, η. 197. — A titre personnel ou à raison de leurs fonctions, ils peuvent avoir des induits de dispense, qui rentrent dans la catégorie de tous les pouvoirs délégués.

Il en est de même, et à plus forte raison, des confesseurs, qui n'ont qu'une juridiction de for interne.

Les pouvoirs spéciaux que les uns et les autres prétendraient posséder à ce point de vue devraient être l'objet de preuves spéciales.

Quiconque, ditGousset, a le pouvoir ordinaire d'accorder des dispenses peut le déléguer à un autre. Sur la délégation, voir t. n, col. 250 sq.

IV. Les motifs de dispense. — Les lois étant faites pour le bien commun, il n'est pas permis d'en suspendre l'observance arbitrairement et sans motif. Pour suspendre l'obligation d'une loi dans un cas particulier, il faut avoir un motif de nature équivalente à la gravité de la loi. Agir diversement ne serait pas raisonnable, ne serait pas digne d'un acte humain. Ce serait désorganiser la société et y faire germer le désordre et l'anarchie. Quant à l'efficacité légale d'une dispense, il faut faire intervenir une distinction juridique : s'il s'agit de sa propre loi ou d'une loi de sa compétence ordinaire, le législateur qui l'a faite ou qui a le même pouvoir que l'auteur de la loi peut, validement, en dispenser à son gré. Son acte pourra être inconsidéré et peu moral, juridiquement il est valide. Voircol. 1425. Le sujet lui-même a pu pécher en demandant la dispense, il pourra pécher en en faisant usage, mais il ne pèche pas contre la loi dont il est dispensé.

Si, au contraire, la dispense est accordée par un autre que le législateur, son supérieur ou son égal, elle ne sera valide que si le délégué a, pour dispenser, des raisons sérieuses et justes. Toute dispense qui ne réunirait pas ces conditions, et qui aurait été considérée chez l'auteur de la loi comme injustifiée et gravement coupable, est, donnée par le délégué, nulle et de nul effet. Ajoutons toutefois que la valeur du motif ne doit pas être estimée en s'en rapportant strictement à la discipline ancienne, mais à l'appréciation présente. Il y

a eu, en effet, dans le cours des siècles, en ce qui concerne les dispenses, comme une dégradation des motifs. On se montre aujourd'hui moins exigeant qu'autrefois; il n'y a pour s'en rendre compte qu'à comparer la discipline actuelle avec celle du c. 20, *De elect.,* d'innocent III : on a tout lieu de croire qu'aujourd'hui la dispense en question serait certainement accordée. A !'époque où fut constituée la théorie, les dispenses ne devaient être données que pour des motifs de bien public, d'ordre public. A cette époque, l'intérêt des classes les plus hautes et les plus puissantes de la société était censé représenter assez exactement l'ordre public; comme il était malaisé de délimiter bien strictement ces hautes clàsses, on consentit peu à peu â abaisser le niveau de cette exigence et l'on descendit graduellement au pointoù nous en sommesaujourd'hui : on dispense pour des motifs d'ordre privé et des personnes appartenant aux classes inférieures. Le concile de Trente décidait : *in matrimoniis contrahendis vel nulla omnino detur dispensatio, vel raro concedatur... In secundo gradu nunquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam,* sess..XXIV, c. V, *De reform, matr.;* on sait ce qu'il en est dans h pratique. A vrai dire, on peut affirmer qu'il y a là toujours des motifs graves : l'Église, qui n'a plus la puissance extérieure et matérielle à sa disposition, aime mieux faire plier la rigueur desesloisque d'exposer des âmes faibles, entraînées par la passion, à contracter des mariages nuis, garantis par l'État, des unions concnbinaires qui priveraient les coupables de toute vie chrétienne publique; aussi tient-elle plus fermement à l'observation de ses lois dans le domaine intérieur où elle est seule maîtresse.

On admet toutefois qu'une dispense est valide si elle s'appuie sur des motifs convenables, lors même que le supérieur qui l'accorde estimerait, à tort, le motif insuffisant. Mais, à l'inverse, la bonne foi du supérieur qui dispense sans raison aucune ne rend pas cette dispense valide.

Parfois la dispense que le supérieur croit légitimée par des motifs sérieux est nulle par suite *d'obreption* ou de *subreption.* La dispense obreptice est celle que Ton obtient sur un faux exposé, que la fausseté atteigne le fait lui-même ou les motifs que l'on allègue, si ce faux exposé est cause finale ou déterminante de la dispense: elle est subreptice, lorsque l'on tait, dans la supplique, ce que l'on aurait dû, suivant la jurisprudence romaine, exposer sous peine de nullité. Dans le doute, la dispense accordée est présumée valide. Ajoutons que, d'après les *Normie peculiares* annexées à la constitution *Sapienti consilio,* et publiées le 29 septrmbre 1908, c. vu, 3, désormais, les dispenses *minoris gradus* accordées par la S. C. des Sacrements seront concédées sous une forme telle qu'on ne pourra les attaquer du chef de subreption ou d'obreption. *Ibid.,* n. 21.

V. Les espèces de dispenses. — On peut faire entre elles de multiples distinctions. Quant à *l'origine* de la dispense, on distingue celle qui est donnée par le droit lui-même *(a jure),* et celle qui est accordée par le supérieur(a6 *homine);* si l'on considère la *matière,* on distinguera entre dispenses de mariage, d'irrégularités, d'obligations rituelles, religieuses, de jeûne, d abstinence, etc. ; si l'on considère *l'ampleur,* on comptera la dispense partielle et la dispense totale; au point de vue des *sujets,* la dispense locale et la dispense personnelle; au point de vue de *l'application,* la dispense de for interne et la dispense de for externe. Ces diverses divisions n'ont pas grande importance, sauf que si la dispense est *a jure,* ou concédée *motu proprio,* ou pour une société, on a le droit de l'interpréter largement; sinon, il faudrait s'en tenir strictement aux termes de la concession.

VI. Les modes et les organes de dispense. — 1° *Des modes.* — On sait que les dispenses peuvent se présenter sous trois formes : gracieuse, commissoireet mixte ; *gracieuse,* si l'on donne simplement au délégué la mission de fulminer la dispense accordée à l'intéressé, dispense qui vaut dès le jour où elle a été signée à Rome; *commissaire,* si on lui donne simplement la mission de fulminer la dispense, après avoir constaté que les motifs allégués sont véritables; *mixte,* si on lui donne le pouvoir de dispenser *pro suo prudenti arbitrio,* après avoir vérifié si les conditions imposées sont remplies. De plus, le supérieur peut dispenser ou d'une façon *tacite,* si, sans accorder une dispense proprement dite, il impose sciemment un office ou une dignité à un clerc qui n'a pas les qualités voulues par la loi, par exemple, si le pape consacrait évêque un prêtre qui n'a pas l'âge requis; il dispense plutôt expressément, ou bien oralement, ou plus communément *par écrit.* Cet écrit lui-même peut être ou bien une *simple signature,* ou bien une *bulle,* ou bien un *bref.* La voie télégraphique est normalement exclue.

La dispense in radice. — On a coutume de traiter, â l'occasion des dispenses et de la manière dont on les accorde, d'une dispense spéciale, qui ne s'applique ordinairement qu'aux mariages, et que les canonistes nomment *sanatio,* plutôt que *dispensatio, in radice.* On désigne sous ce nom un acte pontifical par lequel la revalidation d'un mariage nul produit un effet rétroactifjusqu'au moment même où fut accompli le premier acte, l'échange du consentement. Par cet acte, l'Église feint d'avoir donné dès avant le mariage la dispense qu'elle n'a, en réalité, conférée que plus tard. Il suit de là qu'il n'y a pas lieu de renouveler un consentement qui produit ses effets, ni de légitimer, par un acte particulier, les enfants nés dans l'intervalle. La dispense *in radice* contient donc trois éléments : 1» dispense de l'empêchement avec rétroactivité fictive; 2« dispense de la loi positive qui impose de renouveler le consentement; 3“ légitimation, *ipso facto,* des enfants. Cette dispense improprement dite se distingue donc des autres en ce qu'elle concerne le passé plus que le présent et donne au consentement encore existant un effet rétroactif. Par conséquent, elle ne peut être concédée et demeurerait inopérante s'il n'y a pas eu à l'origine ou s'il n'y a plus consentement, quand le mariage a été contracté â l'origine avec un empêchement de droit naturel ou divin duquel elle ne peut pas dispenser : *Matrimonium contractum cum impedimento juris naturalis vel non posse sanari in radice.* Rép. du Saint-Office. 2 mars 1904, *Collectanea S. C. de Propvg.* [illegible] n. 2188, t. π, p. 453.

On cite volontiers comme une sorte de dispense *in radice* encore innommée la Clémentine *Quoniam, De immunitate ecclesiar.* Des auteurs (cf. Gasparri. De *malrimon.,* n. 1447) affirment, d'après l'historien Mariana, que Boniface VIH aurait usé de cette dispense en 1301, en faveur du mariage deSanche IV de Castille et de sa femme défunte Marie. On peut concevoir, sur ce fait, quelques doutes provenant de ce que le célèbre canoniste Johannes Andreæ (1270-1348) qui a glosé tant de textes et à qui nous devons la première théorie de là *sanatio inradice* n'en parle pas. D'ailleurs, au temps du canoniste Panormitanus (mort vers 1453), la théorie du pouvoir considérée en elle-même était encore très discutée. Plus tard, elle ne fait plus de doute, quoi qu'on ait prétendu en apportant certaines déclarations empruntées, disait-on, à Grégoire XIII. Plusieurs décisions de la Rote, dès 1608. en témoignent. Sur ce sujet, voir Benoit XIV, *Quœsliones canonicœ,* q. CLXXIv et clxxxih; *De synodo diœcesana,* l. XIII, c. xxt, n. 7.

2° *Les organes de dispense.* — Les récentes constitutions pontificales ont apporté des modifications notables à l'ancienne discipline concernant les organes

de dispense. Les voici telles que les indique la bulle *Sapienti consilio* du 29 juin 1908. Le *Saint-Office* accorde les dispenses touchant le privilège paulin, les empêchements de disparité de culte et de mixte religion ; la *Congrégation consistoriale* accorde celles concernant les élections épiscopales, la visite *ad limina* et ce qui s'y rattache, les lois sur l'administration des séminaires; la *Congrégation de la discipline des Sacrements* donne désormais les dispenses de mariage au for externe, celles pour les ordinands du clergé séculier, du jeûne eucharistique, et des lois sur les églises et la sainte réserve; la *Congrégation du Concile,* de l'abstinence, du jeune, des conditions requises pour obtenir un bénéfice, et en ce qui concerne les fondations de messes, etc.; la *Congrégation* pour les *affaires des Religieux* dispensera en tout ce qui concerne les religieux, et de même la *Propagande* en ce qui concerne les missionnaires comme tels; *l'index,* des règles dont il surveille l'observation ; la *Congrégation des Rites,* de sa législation touchant les rites ordinaires et les règles de la procédure pour la béatification et la canonisation; la *Congrégation des Éludes,* de ses prescriptions pour l'obtention des grades; la *Pénitencerie* a gardé la concession de toutes les dispenses de for interne, et la *Daterie* les dispenses des conditions requises *in conferendo beneficio.*

3° *Les clauses.* — Parmi ces dispenses, il en est quelques-unes dont la concession est soumise à des clauses qu'il faut respecter, parfois sous peine de rendre la dispense invalide. L'Église peut soumettre les faveurs qu'elle accorde aux conditions qu'elle estime utiles et dont elle est seule juge. C'est le devoir de ceux qu'elle choisit pour intermédiaires de ces dispenses de veiller à ce que toutes les conditions imposées soient remplies.

VII. Les taxes. — Pour parler plus exactement, il faut distinguer, dans le langage d'aujourd'hui, taxes et componendes, la *taxe* représentant les frais de poste et d'agence, la *componende* une contribution supplémentaire destinée aux bonnes œuvres. Mais dans le langage commun, on les entend l'une et l'autre sous le nom de taxe.

Elles ont été et sont encore parfois l'occasion d'accusations injurieuses contre l'Église et les souverains pontifes; accusations qui sont passées des protestants et des gallicans du xvi' et du xvn' siècle à certaine presse contemporaine. Il ne parait pas douteux que, non seulement les dispenses elles-mêmes, mais la taxe, aient donné lieu à des abus. Ces abus, au xvi« siècle, en particulier, soulevèrent la réprobation et les plaintes et du pape Adrien VI et d'un certain nombre de cardinaux s'adressant au pape Paul Ill et sur son ordre, en 1538. Cf. *Consilium de emendanda Ecclesia delectorum cardinalium... Paulo 111 jubente conscriptum et exhibitum an. 1538,* dans Le Plat, *Monumenta ad historiam conc. Trident, potissimum illustranda,* Louvain, 1782, t. n, p. 597, 601, 602 sq. On sait aussi que les princes allemands s'en étaient plaints en termes un peu lourds et grossiers dans leur long exposé des *Centum gravamina* fait à la diète de Nuremberg (1523). Cf. *Centum gravamina...,* en particulier, c. i et n,dans Le Plat, *op. cil.,* p. 164 sq. Et le concile de Trente lui-méme parait bien le reconnaître, quand il édicte qu'à l'avenir on n'accordera plus de dispenses, ou qu'on ne les accordera que rarement, pour des motifs sérieux, et gratuitement, c. v, sess. XXIV, *De reform, malr.,* et c. n, sess. VI.

Mais ces abus ne prouvent rien contre le principe même de la taxe dans les dispenses. Cette taxe, en effet, a un double caractère, comme on l'a insinué plus haut : elle représente les multiples frais de bureau, de poste, ou de chancellerie ; elle est comme une amende infligée aux personnes qui demandent à enfreindre la loi : elle a pour but soit de compenser, en soutenant ou en créant de bonnes œuvres, le mal que fait à l'ordre public l'infraction de la loi, soit de diminuer le nombre de ces infractions en les rendant onéreuses. C'est ce qu'enseignait, à propos des taxes pour dispenses de mariage, Pie VU dans son bref l'iat *nova,* du 17 février 1809, aux évêques et vicaires capitulaires des diocèses de France : *Non neglleximus ecclesiasticis viris paupertate et senio confractis ac seminariis diœcesanis subsidia qua· potuimus comparare, concedentes scilicet ut in eorum utilitatem mulctæ illæ a vobis convertantur, quæ ad resarciendum aliqua ratione vulnus quod ex dispensationum matrimonialium concessione ecclesiasticae disciplinée infligitur, et ad matrimonia inter personas consanguinitatis vel affinitatis vinculo invicem conjunctas rariora ac difficiliora reddenda, juste ab Ecclesia salubriterque constitutae sunt.* Si ces taxes paraissent aujourd'hui plus critiquées, c'est que, par la faute même de ceux qui les réclament avec instance, elles sont plus fréquentes. A l'occasion du concile du Vatican, des évêques de diverses nations d'Europe (Allemagne, Belgique, Italie) demandèrent, non la suppression, mais la diminution de quelques-unes. Il y a lieu de croire que l'Eglise saura trouver ici encore le moyen de sauvegarder en même temps et l'honneur de sa discipline et le maintien de ses bonnes œuvres.

VIII. Cessation de la dispense. — La dispense a été accordée par le supérieur pour un motif raisonnable : elle peut être révoquée par le supérieur, pour un motif de même valeur; cette révocation doit être notifiée à l'intéressé. Elle cesse encore par la renonciation de la personne dispensée, notifiée au supérieur et acceptée par lui. Elle cesse enfin par la cessation totale et certaine de la cause qui a motivé la dispense, surtout si ce motifest considéré normalement comme une condition expresse ou tacite; mais si elle a été accordée sans condition aucune, ni expresse, ni tacite, ou bien par mode d'absolution, par exemple d'une irrégularité, elle ne cesse pas à la cessation du motif qui l'a d'abord légitimée.

La bibliographie du sujet est assez abondante, au point de vue de la pratique plutôt qu'au point de vue de l'histoire. Mentionnons en première ligne les traités plus ou moins classiques de droit canonique et de théologie morale. Nous citerons ensuite les ouvrages ou les traités spéciaux. Notons tout d'abord qu'il n'y a pas dans le *Corpus juris,* ni même dans le *Liber Vil* de Pierre Matthieu, de titre *De dispensationibus.*

Voici au surplus les principaux ouvrages sur la matière : Suarez, *De legibus,* l. VI ; Claude d'Espence, *De continentia, libri sex,* Paris, 1565 ; Florenz, *Dedispens. eecles.,* Paris, 1648; de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii,* l. Ill, c. xni-xv, et les notes de J. II. Bœhrner ; Collet, *Traité des dispenses ;* Launoy, *Epist.,* part. HI, V, passim; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de CÉglise,* part. II, l. Ill, c. xxiv-xxtx; Pyrrho Corrado, *Praxis dispensationum apostoticarum ;* Benoit XIV, en particulier const. *Magna nobis,* 29 juin 1748 ; Van Espen. *Disput. de dispensation., Opera omnia,* t. n, Louvain, 1753; S. Alphonse de Liguori, *Theol. moral.,* l. I, n. 178 sq. ; Feije, *De impedimentis et dispensation, malrim.;* d'Annibale, *Summula theol. moral-,* t. n; Ballerini-Paimieri, *Opus théologie. moral., De legibus ;* Daremherg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* v *Dispensator ;* Fiebag, *De indole ac virtute dispens. secund, princip. jur. canon.,* Breslau, 1867; M. A. Stiegler, *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht,* Mayence, 1901, t. I (le seul paru). Il ne comprend l'histoire de la dispense que jusqu'à Gralien inclusivement, mais c'est l'ouvrage aujourd'hui le plus important et, somme toute, suffisant au point de vue de l'histoire.

A. Villien.

DISSENTERS ou **NON-CONFORMISTES.** On comprend sous ce nom, en Angleterre, toutes les sectes chrétiennes qui n'admettent pas la doctrine des trente-neuf articles de l'Eglise établie. Voir Anglicanisme, t. i, col. 1829. Il ne faut pas oublier qu'en Écosse l'Église

établie n'est pas l'église épiscopalienne, mais le presbytérianisme. Le nom de non-conformistes fut donné aux membres des sectes qui, en 1662, repoussèrent *l'Acte d'uniformité.* Il apparaît officiellement pour la première fois dans l *Acte des cinq milles,* par lequel il était défendu aux non-conformistes de s'approcher à plus de cinq milles d'aucune des villes dans lesquelles, avant l'Acte d'uniformité, ils avaient exercé leur ministère! 1666). Cf. \V. Holden Hutton, *The english church from the accession of Charles I to the death of Anne,* Londres. 1903, p. 188 sq., 203 sq.

Chacune des sectes dissidentes devant avoir son article dansle *Dictionnaire,* il est inutile de les énumérer ici.

.1. DE LA SeRVIÈRE.

DISTRACTION. Voir Attention, t. i, col. 2215 sq.

DITHÉISME. Voir Manichéisme.

DIVINATION. — I. Définition el distinction. II. Historique. III. Prohibitions. IV. Degrés de culpabilité.

I. Définition et distinction. — 4» Par divination on entend, en général, la prédiction de choses futures ou cachées.Cf.S. Thomas,Sum. *theol.,* 11*11", q. xcv, a. 1.

1. Parmi ces choses futures ou cachées, il en est que l'on peut facilement connaître dans leurs causes, quand celles-ci produisent toujours et nécessairement leurs effets. Ainsi, par exemple, en étudiant la marche des astres, les astronomes annoncent, longtemps à l'avance et avec une certitude mathématique, les éclipses de lune ou de soleil, qui auront lieu pendant une série indéfinie de siècles. En cela, rien que de très naturel.

2. Il est d'autres choses futures dont la connaissance est moins absolue, mais qui ne sont pas néanmoins complètement inaccessibles aux investigations humaines. Ce sont celles qui résultent de diverses causes ne produisant pas toujours et nécessairement leurs effets, mais les produisant d'ordinaire, et sauf des exceptions plus ou moins nombreuses. L'expérience, le coup d'œil, la perspicacité permettent alors de faire à leur égard des conjectures, plus ou moins fondées, et qui se réalisent ou ne se réalisent pas, selon leur degré de justesse. Un médecin habile, par exemple, peut prévoir quelles seront vraisemblablement les conséquences d'une maladie, et si elle se terminera par la guérison ou par la mort; un tacticien, quelle sera Tissue d'un combat ou d'une longue guerre; un politique, quelles seront pour une grande nation les suites des transformations sociales qui s'opèrent en elle, etc. En cela encore, rien que de très naturel; mais chacun voit que les connaissances de ce genre sont sujettes â de nombreuses et profondes erreurs.

3. Enfin, il est des choses futures dont la connaissance échappe totalement â l'esprit humain : ce sont les futurs contingents qui dépendent delà volonté libre des créatures intelligentes. La liberté se détermine par elle-même. Dans des circonstances identiques, elle peut produire des effets absolument contraires; comme, dans des circonstances diverses, elle peut produire des effets identiques. L'homme ne connaît ces futurs contingents libres, que lorsqu'il les voit réalisés. Dieu seul les connaît à l'avance, et d'une certitude absolue, car lui seul voit, dans son éternité, les choses futures, comme si elles étaient présentes. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I*, q. xiv, a. 13; q. ι.νπ, a. 3; q. lxxxvi, a. 4.

Cette connaissance des futurs libres a toujours été regardée, chez tous les peuples, comme un attribut exclusif de la divinité. Dans l'Ancien Testament, Dieu luirnême en appelle à ce témoignage irréfragable contre les faux dieux des gentils : *Annuntiate quæ ventura sunt in futuro, et sciemus quia dii estis vos; bene quoque aut male, si potestis, facite, et loquamur, et videamus simul.* Is., xli, 23.

Si donc, ajoute saint Thomas, *Sum. theol.,* Il* 11», q. xcv, a. 1, des hommes ont la présomption de connaître el d'annoncer à l'avance les futurs contingents libres, et cela, sans que Dieu les leur révèle, ils s'attribuent manifestement une puissance qui n'appartient qu'à Dieu. Ils usurpent la divinité, se prétendent divins, et c'est pour ce motif qu'on les appelle divins, *ex hoc divini dicuntur.* Cf. S. Isidore, *Etym.,* l. VIII, c. ix. *P. L.,* t. i.xxxh, col. 312. Ils se présentent à leurs admirateurs comme remplis de la divinité. Cependant, ils ne cherchent qu'à les tromper par leurs mensonges, leur prédisant ce qu'ils ne peuvent aucunement connaître. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei,* i. VII, c. xxxv; I. XXI, c. vi, vu, *P. L.,t.* xi.i, col. 223,716. Voilà pourquoi le mot divination, dit saint Jérôme, est toujours pris en mauvaise part. *In Michæam,* I. I, c. m, *P. L.,* t. xxv, col. 1236 sq. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* I. V, tit. xxi, *De sortilegiis,* n. 6, 6 in-4", Rome, 1843-1845, t. v, p. 808.

2° Il ne faut pas confondre, en effet, la divination et la prophétie. Dans celle-ci, selon l'expression de saint Paul. I Cor., xn, 8, 10; xm, 2, 8, les hommes sont illuminés par la lumière même de l'Esprit de Dieu. Dans ce cas, dit saint Thomas, *loc. cit.,* ce n'est pas de la divination, car ce n'est pas l'homme qui devine, c'est-à-dire qui fait un acte divin, *non ipse divinat, id est quod divinum est, facit;* mais, par un don de Dieu, il reçoit en lui ce qui est divin, *sed magis quod divinum est suscipit.*

3° Au sens strict du mot, la divination est donc Pacte par lequel, sans le secours de Dieu, on prétend connaître et annoncer ce que Dieu seul peut savoir; soit qu'il s'agisse de futurs contingents libres; soit qu'il s'agisse de pensées secrètes, qui, elles aussi, ne sont connues que de Dieu seul, car lui seul scrute les consciences et les cœurs. Ill Reg,, VIH, 39. Cf. Suarez, *De religione,* tr. Ill, I. H, c. vu, n. 2 sq., *Opera omnia,* 28 in-4", Paris, 1856-1878, t. xm, p. 499.

II. Historique. — l« *Dans l'antiquité.* — Chez tous les peuples de l'antiquité, en Orient surtout, la divination jouait un grand rôle, et les devins pullulaient. La crédulité à leur égard était telle, que leur profession devint extrêmement lucrative. Selon un mot de Sophocle, les devins étaient, avant tout, des hommes d'argent : το μαντικὸν ζὰν φιλάργυρο·? γένο . .·! *ntiyme.* 1055. La Bible fait aussi plusieurs fois allusion à leur cupidité. Num., xxn, 7; Midi., ni, 11. Cf. Maspero. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* d.is-;·, 3 in-8°, Paris, 1895-1899, t. i, p. 780.

1. A la cour des rois d'Égypte, ils avaient rar>_ p ,rmi les principaux officiers. Ils formaient la class- - r-dotale des {«ρογραμματει , savants, ou scribes sacrés. On les regardait comme les maîtres des secrets du ciel. Par suite, ils étaient chargés d'interpréter es songes, de prédire l'avenir, d'annoncer, au nom de la divinité, s'il fallait, ou non, commencer telle ou telle entreprise, el si elle aurait un bon ou mauvais résultat. Cf. Gen., XLI, 8-25; Is., xix, 11 sq.;de Hummelauer, *Comment, in Genesim,*in-8', Paris, 1895, p. 545; Maspero, *op. cit.,* t. i.p.145, 213, 281.

2. A Babylone, comme en Égypte, les devins formaient une haute caste sacerdotale, ayant une place privihgi . à la cour, entourant le roi, el exerçant pour son compte l'art de la divination. Le roi les consultait, avant d mencer une guerre, et pour tous les actes un ρ·.υ importants concernant l'État, ou ses intérêts pers. γ·γ·. Cf. Dan., i. 20; II, 2. 4, 10, 13. 27; ni. 8, 48; rv. i ·. Ezech., xn, 24; xm. 6, 23; xxi, 21. 26. 27 ; xxn, 28; vvx .. 5; Is., xt.vil, 12; .1er., xiv, I4;xxvn,9; xxix. 8;1 .'A i. 57; Nahum, m, 4; S. Jérôme. *In E:ech.,* vu. 21; *In Daniel.,* n, *P. L.,* t. xxv, col. 206. 502; Diodore de Sicile, *Hist.,* l. II. 29; Oppert, *Histoire de Chaldée et d'Assyrie,* in-8°, Paris. 1868; Lenormant, *) a dim-*

nation et la science des présages chez les Chaldéens, in-8», Paris. 1875, p. 1-75; Hopf, *Thierorakel,* in-8*, Stuttgart, 1888, p. 4 sq. ; Maspero, *op. cil.,* 1.1, p. 777 sq. ; P. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques,* 2' édit., Paris, 1905, p. 232-240.

3. Il y avait aussi des devins et pythonisses chez les Philistins qui les consultaient souvent pour connaître l'avenir, et savoir quel parti il leur fallait prendre dans les circonstances graves et difficiles. I Reg., vi, 2-10; Is., n, 6.

4. Les Juifs, si enclins à l'idolâtrie et si portés à se conformer aux mœurs des peuples, leurs voisins, ne pouvaient manquer, malgré les prohibitions de la loi, Nurn., XXIП, 23; Lev., xix. 26, 35; xx, 6: Deut., xvm, 10-14, et les objurgations des prophètes du vrai Dieu, d'avoir une grande confiance aux devins. Le roi Saül lui-même alla .consulter la pylhonisse d'Endor, pour apprendre d'elle quelle serait l'issue de la guerre qu'il avait entreprise. I Reg., xxvm, 7, 21. Il n'eut que trop d'imitateurs, surtout sous les régnes d'Achaz et de Manassé. III Reg., xx, 33: IV Reg., ix, 22; xvn, 17; xxi, 6; Il Par., xxxm, 6; Is., m, 3; vin, 19; xix, 3; xxix, 4; Ose., iv, 12; Mich., v, 11. Josias se distingua par son zèle à chasser les devins que ses prédécesseurs avaient favorisés. IV Reg., xxill, 24. Après la captivité, ils semblent avoir disparu. La Bible, du moins, n'en fait plus mention à partir de celte époque.

5. Chez les Grecs, malgré leur haute culture intellectuelle et leur connaissance de la philosophie, les devins n'étaient pas moins nombreux que chez les peuples de l'Orient. La diversité des noms qu'on leur donnait, montre l'infinie variété des moyens dont ils usaient pour tromper les foules qui accouraient vers eux, et le rôle considérable qu'ils jouaient dans la société. On les appelait, αὔγουρε;, οἰωνισται, οἰωνομαντε:;, οἰωνοπόλοι, οἰωνοσζόποι, οἱ επ' οιωνοί; Ιερεi . C'étaient principalement les prêtres et les prêtresses d'Apollon qui faisaient profession spéciale de prédire l'avenir. L'oracle de Delphes est trop connu pour qu'il soit besoin d'insister sur ce sujet; mais il y avait, en outre, une multitude de devins inférieurs, charlatans, diseurs de bonne aventure, ou donneurs d'horoscopes. Cf. Platon, *De republiea,n; Leg.,x.i;* Hérodote, *Hist.,* iv, 67; Xénophon, *Entretiens mémorables,* i, 13; Artémidore, *Oneirocritie,* in-8", Venise, 1758 : 2 in-8», Leipzig, 1805; Westermann, *Scriptores rerum mirabilium greed,* in-8°, Brunswick, 1839; Schell, *De Tiresia, Græcorum vate, quotquot reperiri potuerunt fontes et dicta,* in-8», 1851, dans *Archiv für Philologie,* t. xvn, p. 54-100; *Journal des savants,* 1853; Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité,* 4 in-8°, Paris, 1882, t. ni, p. 39-84, 208-270; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités,* 8 in-fol., Paris, 1877-1909, t. n, p. 310-316.

6. Parleur crédulité et la confiance qu'ils accordaient aux devins, les Romains n'étaient inférieurs ni aux Grecs ni aux peuples anciens de l'Orient. Les augures étaient chargés de prendre les auspices, c'est-à-dire d'interpréter les signes par lesquels on supposait que la divinité faisait connaître sa volonté. Le mot *auspices* vient de *avis* et de *spicere,* observer les oiseaux. Augure, *augur ou avigur,* a, à peu près, la même étymologie : aeis et le verbe archaïque *gurere.* Ces auspices, ou manifestations des vouloirs divins, étaient groupés en plusieurs catégories : *a)* Les auspices célestes, ou phénomènes météorologiques,surtout ceux qui se rapportaient à la foudre et au tonnerre, que l'on considérait comme les paroles ou les réponses de Jupiter. Si l'éclair se dirigeait de droite à gauche, c'était mauvais signe; mais s'il allait de gauche à droite, on pouvait se réjouir et être sûr du succès. Le signe était très lavorable, si l'éclair se produisait par un temps serein. C'était, alors, ce que les pontifes de la science sacrée, interprètes de Jupiter, appelaient *Vaus/icium maximum,* l'auspice par excellence. — *b)* Les auspices tirés de l'examen des animaux, surtout des oiseaux, et, parmi eux, principalement de ceux qu'on appelait *aves augurales :* par exemple, l'aigle, ou le vautour, oiseau de Jupiter; la chouette, oiseau de Minerve; le pivert, oiseau de Mars. On observait surtout avec soin leur vol ou leur cri. — c) Les auspices tirés des poulets sacrés, *auspicia ex tripudiis.* Ceux-ci présentaient l'avantage d'être toujours à la disposition de ceux qui voulaient les consulter. Une armée romaine n'entrait jamais en campagne, sans emporter, dans ses bagages, un bataillon de poulets sacrés destinés aux auspices. Le général les consultait avant de livrer bataille, ou de s'engager dans un défilé. S'ils dévoraient leur nourriture avec avidité, c'était bon signe. Mais tout était à craindre, s'ils montraient de la répugnance pour les aliments, etc.

La connaissance de ces nombreux auspices formait une vaste science, subtile et minutieuse, une sorte de jurisprudence sacrée, placée sous la sauvegarde du collège des augures, vu son extrême importance pour le bonheur des individus, et les intérêts supérieurs de l'État. Les Romains, en effet, n'entreprenaient rien, dans la vie publique comme dans la vie privée, sans consulter lesdieux,c'est-à-dire sans prendre lesauspices. Le sort de l'État et des particuliers semblait dépendre du soin apporté à examiner ces signes de la destinée, et delà manière de les comprendre. *Nihil belli domique, nisi auspicato,* disait Tite-Live, *Hist.,* l. I, 36. Cf. Cicéron, *De divinatione,* l. I, 16.

Ce collège des augures, *augures publici populi romani Quiritium,* était l'un des plus anciens collèges sacerdotaux de Rome. Les recueils des lois, des formules à réciter, du cérémonial à suivre, des solutions intervenues dans les divers cas. formaient une collection volumineuse de livres rédigés par les augures, et conservés précieusement dans les archives de leur collège. Ces recueils subsistaient encore au temps de Sénèque. Cf. Regel!, *De augurum publicorum libris,* in-8». Breslau, 1878. Cicéron qui ne croyait pas à cette science occulte, et qui la considérait comme une pure jonglerie, en montre l'inanité et le ridicule, dans son traité *De divinatione,* l. 1, 2, 40, 47; I. II, 38, etc. H était cependant augure lui-même. Aussi, par une suprême contradiction de son esprit sceptique, parle-t-il, dans un autre de ses écrits, de cette dignité, comme de l'une des plus éminentes de l'État, et il veut que la divination soit maintenue dans la République, et universellement respectée. *De legibus,* m, 8. Cf. *De republica,* II. 9; *De natura deorum,* I, 15 sq., 47; II, 3, 4; Horace, *Carm.,* 1, 7, 27 ; III, 8, 27; Varron, *De lingua latina,* l. V,33; I. VI, 83; Valère Maxime, *De dictis et factis memorabilibus,* l. 11, 1 sq. ; Denys d'Ilalicarnasse. *Antiquités romaines,* l. II. 22, 64; l. III, 69-72, 3 in-fol., Paris, 1827; Tacite, *Annal.,* I. XI, 27; *De moribus Germanorum,* 10; Juvénal, *Salir., X, 366;* Tite-Live, *Hist.,* l. I. 18; I. IV, 4; l. X, 6; l. XXVI, 41; Suétone, *Oct.,* 7. 93; Ovide, *Mélam.,* V, 549 ; Plutarque, *Quæst. mor.,* 72; Dion Cassius. *Hist, rom.,* l. XXXIX, 17; I. XLII, 21 ; l. XLVIII, 36, 54; l. XLIX, 16. 3 in-8», Paris, 1852; Manutius, *De auspiciis,* dans Sallengre, *Novus thesaurus antiquitatum romanarum,* 3 in-fol., La Haye, 1716-1719, t. i, p. 805; Mascov, *De jure auspicii apud Homanos,* 3 in-4», Leipzig, 1721, 1874, t. I, p. 41; Rubino. *De augurum et pontificum apud veteres romanos numero,* in-8», Marbourg, 1852; Maronski, *De auguribus romanis,* in-8», Neustadt, 1859; Lange, *Hœmische Alterthiimer,* in-8», Berlin, 1876; Mommsen, *Handbuch der rom. Alterthiimer,* 2 in-8», Leipzig, 1871.-1874; Marquardt, *Deem. Alterthiimer,* 6 in-8», Leipzig, 1885, t. iv, p. 346 sq. ; Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité,* \ in-8",

Paris, 1879-1882, t. iv. p. 180-283; *Manuel des institui unis romaines,* in-8“, Paris, 1886.

2« *Aux temps évangéliques.* — A l'époque où les apôtres se répandaient dans le monde pour le conquerir à Jésus-Christ, les devins de toute sorte étaient trop nombreux dans toutes les nations païennes, pour que les messagers de la bonne nouvelle n'en rencontrassent pas souvent sur leur route. En voyant la puissance des envoyés de Jésus, plusieurs de ces devins cherchèrent à les imiter. Ne pouvant y réussir, ils firent tous leurs efforts pour les combattre, comme de redoutables concurrents qui venaient les déposséder, et leur enlever le prestige dont ils jouissaient auprès des foules. Outre Simon le Magicien qui opérait à Jérusalem même. Act., vin, 9, le Nouveau Testament en nomme plusieurs. A Salamine, par exemple, le devin Earj.'su, ou Élytnas, dit le sage et le voyant, voulait empêcher le proconsul Sergius d'entendre la parole de Dieu; aussi saint Paul frappa-t-il de cécité ce fils du diable, comme il l'appelait; cet ennemi de toute justice, plein de ruses et de tromperies. Act., xiii, 6, 53. A Philippes, une jeune esclave, possédée de l'esprit malin, procurait de grands profils à ses maîtres par ses divinations. Act., xvt, 16. Saint Paul commanda à l'esprit mauvais d'abandonner cette pauvre fille. ce qui attira sur lui la haine de ses maîtres, qui allèrent se plaindre aux magistrats d'avoir été privés par Pau) de ce qui faisait leur fortune. Une sédition populaire s'éleva à ce sujet. Paul et Barnabe furent saisis, mis en prison, et battus de verges. Cf. Act., xvt, 17-40; xix, 13; II Pet., n, 1; I Joa., tv, 1 ; Josèphe, *Ant. jud.,* I. XX, c. v, 1; vin, 6; *Bell. jud.,* l. II, c. xni, 4; i. VI. c. v, 2; I. VII, c. xi, l ; Tacite, *Hist.,* l. V, 13.

Rien d'étonnanl, d'ailleurs, que les apôtres aient trouvé souvent de pareils obstacles sur leur chemin. Le Sauveur leur avait prédit qu'il y aurait de ces devins, ou faux prophètes, jusqu'à la fin du monde, et que, par leur astuce, ils séduiraient non seulement des individus, mais des multitudes entières. Matlh., xxiv, 11. 24; Marc., xnt, 22; Luc., vt, 26. Dans ses révélations sur les derniers temps, saint Jean nous en montre encore à côté de l'Antéchrist. Apoc., xvt, 13; xtx, 20; xi. 10.

3» *Depuis les apôtres jusqu'à nos jours.* — 1. A mesure que la vraie religion se répandait dans le monde, l'empire de Satan était contraint de resserrer ses limites. Les oracles des temples païens se turent ,-s uns après les autres, et le nombre des devins diminua de plus en plus. Cf. Plutarque, *De defectu oraculorum.* Les Pères de l'Église, cependant, eurent encore, bien des fois, à les combattre. Au commencement du V" siècle, saint Augustin dut écrire contre enx un traité *ex professo : De divinatione dtemonum, P. L.,* t. xi., col. 581 sq. Cf. Fessier et Jungmann, *Institutiones patrologiæ,* part. II, c. vi, § '165, 3 in-8°, Inspruck, 1890-1896, t. n, p. 288.

2. Mais comme le triomphe du bien sur le mal ne saurait être complet ici-bas, les démons, malgré les progrès de l'Évangile, eurent encore, même chez les nations chrétiennes, la puissance, quoique bien restreinte depuis, d'abuser de la crédulité humaine. La connaissance de l'avenir que les anciens avaient demandée aux esprits de ténèbres par l'art augurai, l'astrologie et les rites impurs du culte idolàtrique des fausses divinités, le moyen âge le leur demanda par les pratiques de la sorcellerie, des maléfices, des sortileges et des superstitions scus toutes sortes de forme. On en trouve l'exposé détaillé dans l'ouvrage du dominicain Sprenger, grand inquisiteur d'Allemagne au xv« siècle, *Malleus male/icorum,* in-fol., Cologne, 1489, dont jusqu'à neuf éditions furent tirées en peu d'années. Un second volume, publié plus tard, contenait plusieurs autres traités, composés sur ces matières par divers auteurs : *De pythonicis mulieribus,* par Ulric Molitor; *De pythonico contractu,* par Thomas Murner; *De credulitate dœmonibus adhibenda,* par Malleoli; *De strigibus,* par Barthélemy de Spina; *De lamiis,* in-fol., Francfort, 1582. Cf. Boguet, *Discours des sorciers,* in-12, Rouen, 1606; Binsfeld, *De confessionibus male/icorum et sagarum,* in-12, Cologne, 1623; Maraviglia, *Pseudomantia veterum et recentiorum explosa,* in-4°, Venise, 1662; Maury. *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge,* in-12, Paris, 1877,

3. De nos jours, il est de bon ton de se moquer de ce qu'on appelle les préjugés des siècles d'ignorance. Grâce aux progrès des sciences modernes, on se prétend émancipé de toute attache dogmatique, et l'on rejette comme des fables toutesles données de l'histoire relatives au démon et à ses manifestations. La crédulité humaine n'en reste pas moins grande. Bien des gens, même instruits, avides de connaître l'avenir et les choses cachées, emploient encore, pour arriver à cette connaissance, des pratiques ni moins bizarres, ni moins superstitieuses. Les moyens mis en œuvre ont changé, mais le but est toujours identique, comme est toujours la même cette curiosité maladive de l'esprit humain. Ce n'est plus la sorcellerie » des siècles d'ignorance », ni l'art augurai des Romains, ni les convulsions épileptiformes des prêtresses de Delphes; mais ce sont les pratiques plus à la mode et à couleurs scientifiques du somnambulisme, de l'hypnotisme, du magnétisme, de l'occultisme, ou du spiritisme. Au xx'siècle, pour découvrir les secrets de l'avenir, on évoque les morts, comme les évoquèrent les nécromanciens du moyen âge, et la pythonisse d'Endor devant Saül, il y a plus de trois mille ans. On se proclame hautement incrédule, et l'on est, pour le moins, aussi crédule que ceux dont on tourne en dérision la crédulité.

C'est encore et toujours un recours plus ou moins déguise à la puissance infernale, un culte plus ou moins explicite rendu aux démons. La croyance aux devins subsiste toujours, non seulement dans le peuple, mais encore dans les classes soi-disant éclairées de la société. Les tireuses de cartes et les somnambules ont toujours une nombreuse clientèle, et, dans les salons, on fait tourner lestables pour interroger les esprits.Cf. Wahn, *Le spiritisme dans l'antiquité et dans les temps modernes,* in-12, Paris, 1885. On se rappelle la vogue obtenue comme devineresse, au commencement du XIXe siècle, par Mlle Lenormant, que Napoléon I- luimême alla consulter. Cf. *Mémoires historiques et secrets de l'impératrice Joséphine,* 2 in-S\ Paris. 1820. Dans son opulent salon de la rue de Tounun, avaient successivement défi lé, pour connaître l'av.-nir, les plus hauts personnages de la République,du Directoire et de l'Empire : Robespierre, Marat. Sainl-Just, et Ion nombre de généraux de Napoléon, qui se seraient crus déshonorés de mettre les pieds dans une église. Cf. Prud'homme, *Répertoire des femmes célèbres,* A/ll· *Lenormant,* 4 in-80, Paris, 1826-1827.

Ces errements, ces inconséquences, celle crédulité outrée, ce besoin de connaître l'avenir, et le fol espoir de parvenir à cette connaissance, n'ont pas diminué durant le xixe siècle. Tout cela subsiste encore actu vilement. Le peuple croit toujours aux diseurs de tonne aventure, bohémiens ou autres; les classes élevées fournissent de nombreux adeptes au magnétisme ·-: ;.u spiritisme. Il n'est pas rare de lire dans les joumeux de notre époque des annonces ou réclames pour d. ineresses, cartomanciennes, voyantes, etc. Fort riche est encore, de nos jours, la bibliographie des ouvrages de sorcellerie divinatoire et de pratiques superstitieuses, en vue de soulever le voile qui nous d.-robe l'avenir. Cf. Julia Orsini, *Le grand Ltteila,* I u *l'art de tirer les cartes,* in-8% Paris, 1853; James Braid,

Table turning and table talking, in-80, Londres, 1853; Boiteau, *Les cartes à jouer et la cartomancie,* in-4°, Paris, 1854; Salverte et Littré, *Des sciences occultes,* in-8", Paris, 1856; Eliphas Lévi, *Clef des grands mystères,* in-8», Paris, 1861;Mlle Lemarchand. *Jïécréalions de la cartomancie,* in-12, Paris, 1867; Blavatsky, *Jsis unveled,* in-8°, New-York, 1877; M"« Clément, Le *corbeau sanglant, ou l'avenir dévoilé,* in-8», Paris, 1879; Papus, *Traité méthodique de science occulte,* in-8°, Paris, 1891: De Guaita, *Au seuil du mystère,* in-8», Paris, 1890; Godard, *L'occultisme contemporain,* in-12, Paris, 1900.

4. Dans les pays de missions, les missionnaires rencontrent assez fréquemment encore, de nos jours, les devins, tels qu'ils étaient du temps des apôtres, au sein des nations païennes de l'antiquité. Cf. Verdun, *Le diable dans les missions,* 2 in-12, Paris, 1893.

111. Prohibitions. — 1» *Législation mosaïque.* — Les devins étaient si nombreux chez tous les peuples avec lesquels les Israélites se trouvaient en relation, et si prononcé était le penchant de ceux-ci à suivre les errements de leurs voisins, que la loi mosaïque fit, à ce sujet, des prescriptions très sévères. Elles furent, en même temps, assez détaillées, pour comprendre et interdire, à la fois, tousles genres de divination.

1. Moïse parle, d'abord, de la plus répréhensible de toutes : celle qui implique un rite idolàtrique et abominable auquel se conformaient les adorateurs de Moloch : Qu'on ne trouve chez toi personne qui fasse passer par le feu son fils ou sa tille, pour consulter sur l'avenir les prétendus voyants. Deut., xvm, 10; Lev., xvm, 21 ; xx, 2, 27. — 2. Que personne n'ait la prétention d'interpréter les songes. Deut., xvm, 10; Lev., xix. 26. — 3. Que personne ne pratique l'art des augures et des sortilèges. Deut., *loc. cit.* — 4. Que personne n'ait recours aux charmes, ou consulte ceux qui ont l'esprit de python ou les devins. Deut., xvm, '11; Lev., xtx, 31. — 5. Que personne n'évoque les morts, pour apprendre d'eux la vérité. Deut., xvm, 11. — 6. 1r· pénalité : Si quelqu'un s'adresse à ceux qui évoquent les esprits, ou aux devins, il sera mis à mort par le Seigneur. Lev., xx, 6. — 7. 2e pénalité : Tout Israélite, nomine ou femme, qui aura voulu avoir en lui l'esprit mauvais, et, par son moyen, aura pratiqué la divination, devra être lapidé par le peuple. Que le sang des coupables retombe sur eux : leur mort ne peut être imputée qu'à eux-mêmes. Lev., xx, 27. — Car, ajoute Moïse, en forme de conclusion, et pour expliquer le motif de si graves châtiments, quiconque fait ces choses, est en abomination à Jéhovah, et c'est à cause des crimes de ce genre que Jéhovah ton Dieu va chasser ces nations devant toi. Elles écoutent les augures et les devins; mais, toi, tu ne dois écouter que le Seigneur ton Dieu. Lev., xvm. 24 sq. ;Deut., xvm, 12, 13, 14. Cf. Num., xxm, 23; 1 Reg., xv, 23; Eccli., xxxiv, 5 sq.; Is., m, 3; vin, 14; xliv; lvii, 3; Zach., xm, 2; Mich., v, 11. Ces prohibitions si sévères avaient pour but d'établir sous ce rapport, entre les Juifset leurs voisins, une barrière infranchissable.

2° *Législation romaine.* — 1. L'empereur Auguste et plusieurs de ses successeurs : Claude, Vitellius, Vespasien, Domitien, etc., firent des lois contre les devins; mais elles visaient, moins la divination elle-même, que quelques cas particuliers. Ainsi, par exemple, il fut défendu de prédire le décès, soit des individus, soit surtout des princes. Défense également de prophétiser des événements relatifs aux intérêts supérieurs de l'État. Défense pour les esclaves, sous peine d'être mis en croix, de consulter les devins sur la vie de leurs maîtres. Cf. Dion Cassius, *Histoire romaine,* l. LVI, 9, 25; I. LV11, 18; l. LXXV, 13; Tacite, *Annal.,* 11, 32; XII, 52; *Hist.,* II, 52. La multiplicité de ces mesures en démontre l'inefficacité. Les devins et pronostiqueurs de tout genre n'en furent pas moins à la mode. Ils y gagnèrent de pouvoir faire payer plus cher leurs consultations, à ceux qui, en dépit des senatus consultes et des édits impériaux, ne cessaient de recourir à leurs bons offices. Cf. Juvénal, *Satir.,* VI, 557 sq.

Les princes, d'ailleurs, malgré ces prescriptions émanées d'eux, laissaient voir trop clairement qu'ils ne regardaient pas les devins comme des charlatans et des imposteurs; mais que, loin de les mépriser, ils comptaient avec eux, comme dépositaires de secrets redoutables. Au fond, ils ne cherchaient qu'à se réserver à eux-mêmes la connaissance de ces secrets, en la soustrayant au public. Ainsi, tout en édictant des lois contre les devins, Auguste, Tibère, Vespasien, Marc-Aurèle lui-même, tout philosophe qu'il était, Septime Sévère et Alexandre Sévère en gardèrent dans leur palais, ou dans leur entourage, pour leur usage personnel. Avec de tels exemples venus de si haut, quel résultat auraient pu produire les lois, même les plus draconiennes? Cf. Suétone, *Tiber.,* 63; *Vitell.,* 14; *Domit.,* 16; Lampride, *Alex. Sever.,* 44; Mommsen, *Manuel des antiquités romaines,* 19 in-8», Paris, 1893-1907, t. xtx, p. 193 sq.

2. Sous les empereurs chrétiens, la répression devint plus efficace, parce qu'elle fut menée avec plus de persévérance et surtout plus de logique. Le peuple savait que les empereurs chrétiens ne croyaient pas à la divination qu'ils proscrivaient. Aux lois s'ajoutaient donc les exemples des législateurs, et les exemples ont toujours plus de force que les édits. Ceux-ci furent particulièrement sévères contre la divination et les devins. Constantin condamna à mort les devins, et à la déportation ceux qui recouraient à leur prétendue science pour connaître l'avenir (319). Code Théodosien, IX, xvi,4, 6, 16; X, xvt; l. 2; XVI, x, 1, 2, 4, 6. Cf. Eusèbe, *Vita Constant.,* l. II, 26, 45; l. Ill, 54; Socrate, *H. E.,* l. I, c. xvi; Sozoméne, *H. E.,* l. II, c. iv-v; l. IV, c. x; Ammien Marcellin, *Hist.,* l. XIV, 7, 8; XV, 3, 5, 6; I. XVIII, 3; l. XIX, 12,15; Zozime, *Hist.,* l. II, 31. Julien l'Apostat qui pratiquait lui-même l'art divinatoire, voulut rendre aux oracles païens leur ancienne renommée (361); mais il mourut peu d'années après (363). Cf. Sozoméne, *//. E.,* I. VI, c. xxxv; Ammien Marcellin, *Hist.,* l. XXIX, 1, 2, 9. Les empereurs Jovien et Valentinien arrêtèrent l'œuvre néfaste de Julien l'Apostat (363-375); puis, l'empereur Théodose le Grand, par une série d'édits publiés en 381, 385, 391, 392, renouvela les décrets de Constantin, statuant contre ceux qui s'adonnaient à la divination, la peine de mort et la confiscation des biens. Avec l'énergie qu'apporta un tel prince, la répression eut des résultats appréciables, et, si la divination ne cessa pas complètement sur le territoire de l'empire, du moins, elle diminua très sensiblement. Cf. Code théodosien, XVI, x, 7, 9, 10, II, 12; Mommsen,.*Man. des antiquités romaines, t. xix.p.* 194.

3° *Législation ecclésiastique.* — 1. Les Constitutions apostoliques, l. II, c. i.xn, font une défense expresse aux chrétiens d'imiter les gentils dans la créance que ceux-ci accordentaux devins, aux augures et aux aruspices. Cf. Mansi, *Concil.,* 1.1, col. 370 sq. Celte défense fut ensuite renouvelée bien des fois, dans les siècles suivants. Le concile d'Ancyre (314), par son canon 23«, soumet à une pénitence de cinq ans ceux qui consultent les devins ou qui les introduisent dans leurs demeures. Cf. Mansi, *Concil.,* t. n, col. 534. Le prétendu IV· concile de Carthage, tenu en 398, dit, canon 89«, qu'il ne faut pas admettre ces coupables aux assemblées de l'église. Cf. Mansi, *Concil.,* t. ni, col. 957. Les conciles de Vannes (461), canon 16«, d'Agde (506), canon 42«, et d'Orléans (511). canon 30«. les excommuniaient. Cf. Mansi. *Concil..* t. vu, col. 957; t. vin, col. 332, 356. La même peine est promulguée contre eux par les conciles d'Auxerre <578 . canon 4«, de Reims (630), ca-

non 14e, le IVe de Tolède (633), canon 28e, et de Rome (721), canon 12e. Cf. Mansi, *Concil.,* t. tx, col. 912; t. x, col. 596, 627; t. xn, col. 264. Dans le courant du IXe siècle, Raban Maur rappelle ces défenses toujours en vigueur et malheureusement toujours applicables. *Pœnitentiale,* c. xxxt, *L.,* t. ex, col. 491 sq. Elles durent être renouvelées encore par le concile de Londres, tenu en 1125, canon 15e. Cf. Mansi, *Concil.,* t. xxt, col. 332. Ces canons de conciles passèrent presque tous dans le *Corpus juris.* Outre l'excommunication qu'ils encouraient, ceux qui consultaient les devins, les augures ou le sort, y étaient déclarés infâmes, inhabiles à témoigner en justice, privés de toute dignité ecclésiastique, s'ils en possédaient, et, dans ce cas, enfermés dans un monastère pour y faire pénitence jusqu'à la lin de leurs jours. Cf. Décret de Gratien, part. II, caus. 111, q. v, c. 9, *Constitutiones;* caus. XXVI, q. v, c. 1, *Si guis ariolos; c.* 2, *Qui divinalores;* c. 5, Si guis *episcopus;* c. 6, *Aliquanti clerici;* c. 7, *Sortes;* c. 8, *Pervenit ad nos ;* c. 9, Si guis *clericus; c.* 10, *Contra; c.* xi, *Auguriis; Decretal. Gregorü IX,Ï.* V, tit. xxt, De *sorlilegiis,* c. 1-3.

On sera probablement étonné que, pour des matières de ce genre, l'Église ait dû fulminer même contre des clercs, des moines, des diacres, des prêtres et des évêques : *Si quis clericus, monachus, vel sæeularis divinationem vel auguria crediderit observanda,* Ier concile d'Orléans (511), Mansi, *Concil.,* t. viti, coi. 356; Décret de Gratien, part. II, caus. XXVI, q. v, c. 9. Si guis *episcopus, aut wesbyter, sive diaconus, vel quilibet ex ordine clericorum... aruspices, aut incantatores, aut ariolos, aut augures, vel sortilegos consuluisse fuerit deprehensus,* IVe concile de Tolède (633). Mansi, *Concil.,* t. x, coi. 627 ; Décret de Gratien, part. II, caus. XXVI, q. v, c. 5.

En consultant le sort et les aruspices, ces clercs, moines, diacres, prêtres ou évêques, prétendaient, tant l'erreur est subtile, suivre les exemples des saints et s'appuyer sur l'Écrilure elle-même. Aussi les canons ecclésiastiques, en punissant les coupables, prennent-ils soin de signaler l'erreur et les ruses dont Satan se sert pour séduire les simples, ou ceux qui seraient de bonne foi. C'est là une religion feinte, dit le concile d'Agde (506), canon 42e, et c'est à tort qu'on invoque les exemples des saints pour ces pratiques si répréhensibles : *Student auguriis, et sub nomine /icite religionis per eas, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque Scripturarum inspectione futura promittunt.* Cf. Mansi, *Concil.,* t. vin, coi. 332; Décret de Gratien, part. II, caus. XXVI, c. 6. Le Ier concile d'Orléans (511), canon 30e, s'exprime de même : *Sortes quas mentiuntur esse sanctorum.* Cf. Mansi, *Concil.,* t. vin, col. 356; Décret de Gratien, *toc, cit.,* c. 9, *Si quis clericus.* Le concile d'Auxerre (578), canon 4e, stigmatise,à son tour, une erreur aussi préjudiciable. Cf. Mansi, *Concil.,* t.ix, col. 912.

2. L'Église s'était prononcée avec non moins de vigueur contre ceux qui prétendaient connaître l'avenir, ou découvrir les choses secrètes ou les fautes cachées, par l'épreuve du fer rouge, ou de l'eau bouillante· Dans le courant du ix» siècle, le pape Étienne VI (888) écrivait à ce sujet à Humbert, évêque de Mayence, une lettre que Gratien a insérée dans son Décret, part. II, caus. II, q. v, c. 2Ô, *Consuluisti.* Ces préjugés persévérèrent longtemps encore dans les mœurs. Quatre cents ans plus tard, le pape Honorius III (1225) dut sévir contre eux par une ordonnance insérée également dans le *Corpus juris.* Cf. *Decretales,* I. V, lit. XXXV, *De purgatione vulgari, c.* 3, *Dilecti.* Voir aussi S. Thomas, *Sum. theol.,* II' 11«, q. xcv, a. 8, ad 3"".

3. Si les moyens barbares de divination disparurent peu à peu, il n'en fut pas ainsi de la divination par les augures, les aruspices, les présages, les sorts, les astres, etc. Jusque dans les temps modernes, l'Église fut contrainte de renouveler, à cet égard, ses défenses et ses anathèmes. Le Ier concile de Milan, tenu en 1565, part.I, c.x.etcelui de Toulouse, tenu en 1590,part. IV, c. xn, en traitent longuement. Cf. Mansi, *Concil.,* t. xxxiv, col. 12, 1317. A la lin du xvi» siècle, le pape Sixte-Quint dut écrire longuement, *ex professo,* contre les devins, et renouveler contre eux toutes les condamnations des siècles précédents. Cf. const. *Cieliel terrse,* du 5 janvier 1585, *Pullarium romanum,* t. vm, p.616-650; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica,* v» *Superstitio (divinatio),* 10 in-4°, Rome, 1785-1790, t. vit, p. 523-526. Au milieu du xvme siècle, la S. C. de l'inquisition intervint encore, 5 août 1745. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca, v0 Sorlilegium,* t. vu, p. 470. EηIîη,oη peut regarder aussi, dans une certaine mesure en tant que ces choses condamnées seraient employées comme moyens de connaître l'avenir, comme édictés contre la divination les décrets émanés des S. C. romaines, jusqu'aux dates les plus récentes, contre les tables tournantes et parlantes, contre le magnétisme, l'hypnotisme, le somnambulisme, l'occultisme et le spiritisme. Cf. S. C. de l'inquisition, 21 avril 1841 ;8 juillet 1847 ; 21 mai 1856; 30juillet 1856 ; 4 août 1856; 2 avril 1864; S. Pénitencerie, 1er juillet 1841; 1er février 1882, *Acta sancite sedis,* t. t, p. 177 sq.

4" *Législations civiles modernes.* — 1. Le code pénal français a plusieurs sanctions contre, les devins. II les condamne, non pour un motif de religion, mais pour un motif de simple honnêteté naturelle, parce qu'il es considère comme des voleurs, abusant de la crédulité des gens pour les tromper et leur soutirer des sommes plus ou moins considérables. Ceux, dit-il, qui font métier de deviner et pronostiquer, ou d'expliquer les songes, seront punis d'une amende de quinze francs, et pourront '.tre condamnés, selon les circonstances, à un emprisonnement de cinq jours. En outre, les instruments, ustensiles et costumes, servant, ou destinés à servira l'exercice du métier de devin, pronostiqueur, ou interprète de songes, seront saisis et confisqués. Si le devin, pronostiqueur, ou interprète de songes.se fait donner de l'argent, le code pénal qualifie ce fait d'escroquerie, et condamne les délinquants à une amende de 50 à 3000 francs, comme aussi à un emprisonnement d'un an à cinq ans, a, 479-481.

2. Les codes des nations modernes ont, en général des dispositions analogues, et pour des motifs identiques. Cf. Dalloz, *Dictionnaire pratique du* ;t. in-foh, Paris, 1905, p. 376,573.

IV. Degrés de culpabilité théologique. — Ie La divination est évidemment une faute très grave, quand, pour découvrir les secrets de l'avenir que Dieu seul peut savoir, on s'adresse explicitementou implicitement au démon. C'est reconnaître au prince des ténèbres une puissance égale à celle de Dieu, et, par suite, lui rendre un culte divin. Il y a donc, là, une véritable idolâtrie. Pour que cette invocation existe, et qu'il intervienne ainsi une sorte de pacte entre l'homme et le démon, il n'est pas besoin de les formuler en paroles. Il suffit d'un acte de volonté. Cf. S. Thomas, *Sum. theol,,* II" II", q.xcv, a. 4; Suarez, *De religion,·.* tr. Ill, l. II. c. vm, n. 1-14, *Opera omnia, 28* in-4 . Paris. 1856-1878, t. χπι, p. 503-508; Schmalzgruel r. *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. xxi. L·· ร, *rt.-legiis,* n. 6 sq., 6 in-4°, Rome, 1843-1845, t.v.p. 80'-·;. ; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. VI, *De præceptis decalogi,* sect. i. *De primo præceplo,* c. i,dub. H, *De divinatione,* n.54-61. 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. H, p. 231 ; Berardi. *Theologia moralis theorico practica,* tr. II, *De decalogo,* sect. t. *De primo decalogi præcepto,* c. ni, n. 334 sq., 5 in-8°, Faenza, 1905, t. II, p. 155 sq.

2° Si l'on recourt au démon pour apprendre de lui des choses qu'il peut naturellement savoir, mais qui dépassent la portée de l'intelligence humaine, ou simplement la capacité intellectuelle de l'individu qui l'invoque, il y a également faute grave. Ce n'est pas, alors, un acte d'idolâtrie; mais c'est une injure grave faite à Dieu, puisqu'on se met en rapport avec son ennemi irréconciliable, qu'on lui accorde sa confiance, et que l'on prend pour maître le père même du mensonge. celui-là que Notre-Seigneur est venu chasser de ce monde. Joa., xn, 31. Si, dans ce crime, il n'ya point d'idolâtrie formelle,il y a, du moins, une réelle apostasie et un renoncement à Jésus-Christ, suivant la parole même de saint Paul : *Quæ conventio Christi ad Déliai?* II Cor., vi, 15 sq. Cf. Matth., vi, 24; Luc., xvi, 13; I Thess., l, 9; S. Thomas, *Sum. theol.,* Ill II", q. xcv, a. 1-2, 4; q. xcvi, a. 1; Suarez, *De religione,* tr. III, l.II, c. vin, t. vin, n. 15-24, *Opera omnia,* t. xm, p. 508-511; Schmalzgrueber, *.lus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. xxi, *De sorlilegiis,* n. 12-17, t. v, p. 810-812; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. IV, *De præceptis decalogi,* tr. I, *De primo ; ræcepto,* c. i, dub. n, n. 5,1.1, p. 360; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. VI, sect, i, c. i, dub. n, n. 56, t. n, . 227 sq.

3« Il n'est pas toujours besoin, dans la divination, d'un pacte explicite avec le démon, pour recourir à lui, afin d'apprendre par son intermédiaire ce qu'on ignore, et se rendre ainsi coupable d'idolâtrie, ou d'apostasie, suivant le cas. On se met implicitement en relation avec lui, toutes les fois que, pour connaître l'avenir, on emploie des moyens superstitieux, qui, par eux-mêmes, ne peuvent fournir aucune connaissance supérieure à celle que l'on possède naturellement. Par ces pratiques superstitieuses, l'homme cherche instinctivement un secours au-dessus de lui ; mais, par de pareils procédés, il ne peut l'obtenir, ni de Dieu, ni des bons anges. S'il arrive à un résultat, c'est donc par le démon, qui lui-même enseigne aux hommes ces vaines observances et ces rites bizarres, pour se les attacher par quelque prestige, et. par là, les conduire à leur perte, en les trompant. Ces pratiques, en effet, n'ont pas été établies par une autorité divine; elles sont donc illicites et superstitieuses. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* ll" II", q. xcv, a. 2-5; q. xevi, a. l, *2; In IV Sent.,* I. II, dist. XV, q. i, a. 3; *Contra gentes,* l. Ill, c. c l iv ; *Ad Gai.,* iv, lect. iv; Suarez, *De religione,* tr. Ill, l. II, . ix, n. 1-5, *Opera omnia,* t. xm, p. 511-513; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. VI, sect, i, c. l, dub. n, n. 60. t. n, p. 231.

S'adonner à ces pratiques superstitieuses qui amènent le démon à intervenir, pour faire connaître aux hommes ce que ceux-ci naturellement ignorent et désirent savoir, est une faute moins grave que celle qui consiste à invoquer formellement le démon, et à se donner à lui par un pacte explicite. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* ll" II·", q. xcv, a. 2, ad 1"""; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. VI, sect, i, c. i, dub. n, n. 56, t. Il, p. 228 sq.

4» La faute serait légère, si quelqu'un faisait de la divination par pure plaisanterie, frivolité, vanité, et sans y croire. *Cf. S. Alphonse, Theologia moralis,* l. IV, tr. I, c. i, dub. il, n. 7, t. i, p. 361. Cependant, s'il obtient des effets qui ne peuvent nullement être attribués à un agent physique naturel, mais qui démontrent l'intervention d'une intelligence supérieure, quoique celui qui se livre ainsi à ces pratiques, proteste qu'il ne croit pas à l'existence des démons, on ne doit pas le juger moins coupable. Son ignorance, dans ce cas, est une ignorance affectée et voulue. Elle ne provient que de sa haine contre la foi catholique. Les effets obtenus par ses pratiques superstitieuses le convainquent de duplicité, et sont â l'encontre de ses paroles, car ils lui démontrent clairement qu'il y a là plus que des agents physiques et naturels, même inconnus. Il parle donc contre ses propres convictions. Tout en répétant qu'il ne croit pas à l'existence des démons, il agit précisément comme s'il y croyait, el àcauseniêmedecettecroyance.S. Pénilencerie, I'rjuiliet 1841. Cf. Suarez, *De religione,* tr. Ill, l. U, c. vin, n. 14; c. tx. n. 9-19, *Opera omnia,* t. xm, p. 508 sq., 514-517; S. Alphonse, *Theologia moralis,* L IV, tr. I, c. I, dub. il, n. 8, t. I, p. 369; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. VI, sect. I, c. i, dub. Il, n. 56, 60, 62-64, t. n, p. 229, 231, 233sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium etjuris pontificii, alphabétisa ordine digesta,* v° *Divinatio,* 2 in-4». Prato, 1905, t. i, p. 565; Bucceroni, *Institutiones theologias moralis, De primo decalogi praecepto,* § 4, n. 472, 2 in-8°, Rome, 1908, t.l, . 235.

La divination serait-elle vraiment faite par pure plaisanterie, ou frivolité, et sans y ajouter la moindre créance, il conviendrait néanmoins de ne rien négliger pour en détourner les fidèles. Ces amusements sont toujours dangereux. Le démon ne s'y prête, même indirectement, que pour le mal qu'il espère accomplir par ce moyen. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. VI, sect.l, . i, dub. n, n. 60, t. n, p. 231.

5° En confession il faut expliquer, d'ordinaire, si la divination a eu lieu par invocation expresse du démon, et par un pacte conclu avec lui, ou seulement par invocation implicite et pratiques superstitieuses. Dans le premier cas, en effet, l'invocation expresse ne va pas, en général, sans être accompagnée d'autres péchés extrêmement graves, tels que l'abjuration de la foi catholique, la renonciation au baptême et à Jésus-Christ; par suite, l'hérésie, l'apostasie, des actes de culte idolâtrique rendus au démon, la promesse de se donner à lui pour toujours, etc. Cependant, cette circonstance de l'invocation explicite ne doit pas nécessairement être accusée pour l'intégrité de la confession, si, de fait, le culte idolâtrique n'a pas lieu. Cf. Suarez, *De religione,* tr. Ill, l. II, c. x, n. 1-15, *Opera omnia,* t. xm, p. 517 523; Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis,* tr. XXI, *De præceptis decalogi,* c. xi, p. ni, § 2, n. 25-34, 6 in-fol., Venise, 1728, t. v, p. 219sq.

De même, et â plus forte raison, n'est-il pas absolument nécessaire d'expliquer comment la divination a été faite : si, par exemple, elle l'a été par le moyen des caries, par l'observation du cours des astres, ou du vol et du cri des oiseaux, ou par un des mille moyens de ce genre employés par les devins, pronostiqueurs et diseurs de bonne aventure. Cette circonstance, en effet, ne change pas l'espèce du péché. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. IV, tr. I, c. i, dub. n, n. 6, 1.1, p. 360.

6° Il n'y a évidemment aucune faute à essayer de deviner les pensées secrètes de quelqu'un, ou les actions qu'il fera, par le jeu de sa physionomie et certains gestes ou signes extérieurs, parfois presque imperceptibles, qui dénotent, à la fois, son caractère, son tempérament, ou les sentiments intérieurs qui se succèdent en lui, par l'impression que produisent sur lui et en lui les diverses circonstances de lieu, de temps, de climats, de saisons, etc. Il n'y a là qu'une connaissance d'ordre naturel. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI. c. xi, p. vi, n. 73-74, t. v, p. 227 : Schmalzgrueber, Jus *ecclesiasticum universum.,* l. V. tit. XXI, *De sortilegiis,* n. 20, t. v, p. 813 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. IV, tr. I, c. I, dub. n. n. 9, t. I, p. 363.

Pareillement il n'y aurait aucune faute à prédire le temps qu il fera, d'après les cris, ou les agissements des oiseaux et autres animaux qui sentent mieux que Dosas es modifications atmosphériques. Il n'y a pas pics de faut·:· â cela qu'à consulter un baromètre. Cf.

Suarez, *De religione,* Ir. Ill, l. 11, c. XI, n. 1-15, *Opera omnia,* t. xin, p. 523-528; Schinalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. xxi, *De sorlilegiis,* n. 17-18, t. v, p. 812 sq. ; S. Alphonse, *Theologia moralis, toc. cit.*

T" De nos jours, il existe encore dans le peuple, et même dans les hautes classes, une foule de préjugés superstitieux, reste du paganisme ancien, et qui font trouver en beaucoup de choses indilférentes des signes de mauvais augure pour l'avenir : par exemple, le cri d'une chouette dans la nuit; le nombre treize; des jours néfastes, pendant lesquels on ne doit jamais commencer une affaire, ou entreprendre un voyage, spécialement le vendredi; l'apparition d'une comète; un coup de tonnerre dans un ciel serein; la première rencontre que l'on fait d'une personne en arrivant dans une localité, ou le premier jour de l'an, etc.

Celui qui, d'ordinaire, ferait de ces préjugés sa ligne de conduite, ne pourrait être excusé de faute grave, car manifestement Dieu ne gouverne pas les destinées humaines par des moyens aussi puérils. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI, c. xi. p. v, n. (54, t. v, p. 225; S. Alphonse, *Theologia moralis, loc. cil.,* n. 8, t. 1, p. 362; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. VI, sect, i, c. I, dub. 11, n. 63, t. n, p. 233 sq.

Mais si, dans une ou deux circonstances seulement, quelqu'un se laissait guider par l'un de ces préjugés, sans trop y croire, par surcroît de précautions, comme pourêtre plus sùr que rien ne lui arrivera de fâcheux, et parce que, après tout, il est aussi libre de faire une chose ou l'autre, quand elles sont indifférentes et également permises, dans ce cas il ne pécherait que vénielleinent. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis, loc. cit.,* n. 64, t. v, p. 225; S. Alphonse, *Theologia moralis, loc. cit.,* n. 8, t. l, p. 362; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. VI, sect, i, c. i, dub. il, n. 65-69, t. n, p. 234-238.

S0 C'est un péché mortel de consulter les diseurs de bonne aventure, tireurs de cartes, chiromanciens, bohémiens, ou tsiganes, si réellement on croit à la véracité de leurs prédictions. Ce ne serait que faute légère, si on le faisait par simple curiosité ou plaisanterie. Cf. Schinalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. xxi, *De sortilegiis,* n. 21, t. v, . 814; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. IV, tr. I, . i, dub. n, n. 10, t. i, p. 364; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. VI, sect, i, c. i, dub. n, n. 69, t. n, . 236; Bucceroni, *Institutiones theologiæ moralis, De primo decalogi præcepto,* § 4, n. 472, t. i, p. 235.

9° Les mêmes conclusions s'appliquent à la divination par le sort, par le jeu de dés, la courte paille, etc. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI, . xi, p. vu, n. 80-98, t. v, p. 228-230; Suarez, *De religione,* tr. Ill, I. II, c. Xli, n. 1-30, *Opera omnia,* t. xill, p. 536-547; Schinalzgrueber, *Jus ecclesiasticum, universum,* l. V, til. χχι, η. 24-48, t. v, p. 814-822; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Sors,* t. vu, p. 467-470; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. IV, tr. I, c. I, dub. n, n. 11-13, t. i, p. 364 sq.; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* part. II, l. I, tr. II, c. n, n. 30-34,3 in-8», Rome, 1889-1892, t. n, p. 20-22; Palmieri, *Opus theologicum morale, loc. cit.,* n. 70-74, t. n, p. 237-239; Ojetti, *Synopsis,* v» *Divinatio,* t. i, p. 565; Bucceroni, *Institutiones,* n. 476-478, t. i, p. 236.

Jamblique, *De mysteriis Ægyptiorum, Chaldæorum, Assyriorum,* in-fol., Oxford, 1678; in-8·. Berlin. 1857; Cicéron, *De divinatione ; De tegibus,* III. 8; *De republica,* II, 9; *De natura deorum.* I. 15 sq.. 47; II, 3. 4 sq.; Varron, *De lingua latina,* l. V, 33; I. VI, 83: Horace, *Carm.. 1.7.* 27: III, 8. 27; Tite-Live, *Hist.,* l. 1, 18,36; l. IV, 4;1. X, 6; l. XXVI, 41 ; Valero Maxime, *Dedictiset factis memorabilibus,* I. Il : Denys d Halicarnasse, *Antiquités romaines,* l. II, 22,64; I. Ill, 69-72,3 in-foL Paris. 1807; Tacite, *Annal.,* l. XI, 27 ; *De moribus Germano. rum,* 10; Juvénal. *Satyr.,* l. X, 36; Ovide, *Métam.,* V, 549- Artemidore, *Oneirocrite, ou interprétation des songes,* in-8·; Venise, 1518; 2 in-8". Leipzig, 1805; Dion Cassius, *Hist, rom.,* I. XXXIX, 17;I.XLI1.21 ; I. XLVHI, 36. 54; 1.XL1X.16, 3 in-8·. Paris, 1852; Plutarque, *De Pythiæ oraculis; De defectu oraculorum* ,S. Augustin, *De divinatione dæmonum, P. L.,* t. XI, col. 581-592; S. Thomas, *Sum. theol.,* II· II·, q xcv, a. 1-8; *In IV Sent.,* I. 11, disl. XV, q. i, a. 3; *Contra gentes,* l. Ill, c. CLtv; *In Isaiam,* m, lect. iv; Wier, *De præsligiis dæmonum,* in-4·, Bàle, 1583; Fabricius. *Bibliotheca græca,* l. Ill, c. χχι, 14 in-4·, Hambourg, 1718-17-28; Suarez, *De religione,* tr. Ill, l. II, c. vn-xtv, xix. *Opera omnia,* 28 in-4·, Paris, 1856-1878, t. XIII, p. 494-562, 595-601; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* Ir. XXI, *De præceptis decalogi,* c. xi, p. m, n. 1-99, 6 in-fol., Venise, 1728, t. v, p. 218-230; Thiers, *Traité dessuperstitions,* 4 in-12, Paris. 1679-1604, t. I,p. 143 sq., 124 sq. ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium,* l. V, lit. χχι, *De sortilegiis,* n. 2-19, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. v, p. 258 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. xxi, *De sortilegiis,* n. 6-53, 6 in-4·, Rome, 1843-1845, t. v, p. 808-824; Lebrun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples, et embarrassé les savants,* in-8·. Paris. 1702, 1732 ; Sallengre. *A'ovus thesaurus antiquitatum roma. narum,* 3 in-fol., La Haye, 1716-1719, t. i, p. 8o5 sq. ; Mascov, *Dejure auspicii apud Romanos,* 3 in-4·, Leipzig. 1721 ; Claude de Saint-Martin, *Tableau naturel des rapports entre Dieu, l'homme et l'univers,* in-8·, Lyon et Edimbourg. 1783; *L'homme de désir,* Lyon, 1790; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica,* v|· *Sors, Sortilegium, Superstitio,* n. 12-45,10 in-4·, Rome. 1785-1790, t. vit, p. 463-470, 523-527 ; De Sainte-Croix, *Recherches historiques el critiques sur les mystères du paganisme,* 2 in-8·, Paris, 1817; Vestermann, *Scriptores rerum mirabilium græci,* in-8·, Brunswick, 1839; Rubino, *De augurum et pontificum apud remanas numero,* in-8·, Marbourg, 1852; Julia Orsini, *Legrand Ltleila, ou l'art de tirer les cartes,* in-8·, Paris, 1853; Boiteau. Les *cartes à jouer et la cartomancie,* in-4·. Paris, 18:4 : Hare. *Experimental investigations of the spirit manifestations.* in-8·, New-York, 1858 ; Maronski, *De auguribus romanis,* in-8·, Neustadt, 1859; Levi, *Clef des grands mystères,* in-8·, Paris, 1861; Oppert, *Histoire de Chaldée et d'Assyrie,* in-8·, Paris,1866; M"· Lemarcband, *Récréations de la cartomancie,* in-12, Paris, 1867 ; Merlin, *Origine des cartes à jouer,* in-8·, Paris, 1869; Mommsen.*Handbuch der rom. AUerthiimer.* 2 in-8·, Leipzig, 1871-1874; Edmonds, *Derainerikanische Spiritualismus,* in-8", Berlin, 1873; Sayce, *The astronomy and astrology of the Babylonians,* dans *Transact, of thesociety of bibl. Archæology,* 1874, t. m, p. 145-339; Lenormant. L , *divination et la science des présages chez les Chaldéei.s.* in-8·. Paris, 1875; Lange, *Roemische Alterthùme·.·.* in-8·. *be: n.* 1876; Maury, *La magie et l'astrologie dans fantiquité* *f* -.u *moyen âge,* in-12, Paris, 1877; Blavatsky, *Isis unieled,* n-S·, New-York, 1877; Saint-Yves, *Les clefs de l'Orient.* in-12, P. : : 1877; Regel, *De augurum publicorum libris,* in-8·. Breslau, 1878; M·· Clément, *L'avenir dévoilé,* in-8·, Paris. 1879; Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité,* 4 in-8·, Paris, 1882; *Manuel des institutions romaines,* m-8·, Paris, 1886; Marquardt, *Roem. AUerthiimer,* 6 in-8·, Leipzig, 1885; Wahn, *Le spiritisme dans l'antiquité et dans les temps* modernes, in-12, Paris, 1885; Marc, *Institutiones morales atphonsianæ,* part. II, sect, il, tr. I, *De primo decalogi præcepto, c.* m, a. 1, § 2, n. 558 571, 2 in-8·, Lyon, 1885. t. i, . 394-401 ; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium,* I. V, tit. χχι, *De sortilegiis,* 4 in-8·. Home, 1887-1891, t. iv, p. 293-295; D'Annibale, *Summula* I',··.' *i,x moralis,* part. II. l. I, tr. 11. c. It, n. 30-34, 3 in-8·, Rmne, 1·«9-1892, t. π, p. 20-22; De Guaita, *Au seuil du mystère,* jn-8·. Paris, 1890; Papus, Le *Tarot, Clef absolue de la scier.:·: recuite,* in-8". Paris, 1890; *Traité méthodique de science* in-8·, Paris. 1891: Kiesewetter, *Geschichle des nr:ie :n* ‹ 4- *kultismus,* in-8·. Leipzig, 1891; Palmieri, *Opus th-. ::..n -:m morale in Busenbaum medullam,* tr. VI. *De præcej* tis *decalogi,* sect. I. *De primo præcerto.* c. i, dub 11. n. 55-74. 7 in-8·, Prato. 1889-1893, t. II. p. 226-239: Aksakov. *Animismus und Spiritismus,* in-8·, Leipzig. 1894; Baudi de He-re. *Storia dello Spiritisme,* in-8·, Turin. 1896; Lombardi. *Jiois canonici institutiones,* l. HI. sect II. a. 2. n. 3, 3 in-8·. Rome, 1901, t. in, p. 88 sq. ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* I. 1. tr. II. . It, a. 2. n. 351-364, 2 in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1902. t. I. p. 219-228; Pesah, *Prælectiones dogmaticæ, De virtutibus*

moralibus, sect, v. *De religione,* a. 2, prop, xxiii, n. 426 sq., 9 in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. ix, p. 203 sq.; Berardi, *Theologia moralis theorico-practica,* tr. II, *De decalogo,* sect, i, *De primo decalogi præcepto,* c. m, 5 in-8·. Faenza, 1905, t. n, p. 152-183; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta,* v· *Divinatio,* 2·n·4·, Prato, 1905, t. i, p. 565sq.; Bucceroni, *Institutiones theologiæ mo> alis, De primo decalogi præcepto,* § 4. n. 468-478, 2 in-8·, Rome, 1908, t. I, p. 234-237; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire dee antiquités,* 8 in-fol., Paris, 1877-1909, t. II, p. 310 sq.

T. Ortolan.

DIVINITÉ. Voir Dieu.

DIVORCE. — I. Définition. II. L'institution primitive. III. Le divorce dans l'Evangile. IV. Le divorce dans les lois séculières, romaines et barbares. V. La pratique du divorce aux temps mérovingiens et carolingiens. VI. Le divorce dans le cas de *matrimonium ralum non consummatum.* Vil. Le divorce en droit naturel. VIII. Le divorce civil spécialement en France.

I. Définition. — En latin et dans le langage canonique, le mot *divortium* désigne à la fois et la rupture absolue du lien conjugal et une certaine rupture incomplète qui permet ou la simple séparalion de corps ou la séparation de corps et de biens. On distingue donc en lalin le *divortium* pur et simple ou *divortium plemini,el* le *divortium semiplenum.* Dans l'histoire disciplinaire ou canonique, on n'a pas toujours bien marqué celte distinction entre le *divortium plenum* et le *divortium semiplenum;* le mot *divortium* sans épithète a été employé parfois indifféremment dans l'un et l'autre sens, ce qui ne facilite pas toujours à ceux qui ne sont pas inities ou aux distraits la bonne intelligence des textes. Cette ambiguïté n'a même pas été le privilège du lalin, on l'a connue aussi, quoique moins souvent, dans l'ancienne législation française où on trouve le même mot signifiant et le divorce quant à l'habitation et le divorce quant au lien. Aujourd'hui, l'usage a fait le départ entre ces divers sens, le mot divorce employé seul désigne uniquement le divorce quant au lien, le *divortium plenum :* il signifie la rupture entière et absolue du lien conjugal. Il ne faut donc pas le confondre avec la *séparation* de corps qui laisse intact le lien du mariage, ni avec la *déclaration de nullité* qui ne brise rien et se borne à déclarer que tel mariage apparent n'avait du mariage que l'apparence et non la réalité, que paraissant exister il n'existait pas. En effet, tout mariage crée un lien entre les époux, donne naissance à lout un ensemble d'obligations qui résultent de celte union et des conséquences que Dieu créateur et Sauveur y annexe. Le divorce rompt ce lien. Alors que le *divortium semiplenum* permet la séparation, mais ne permet pas de créer une nouvelle union, un nouveau lien, le divorce brise le lien existant et permet de lui en substituer un autre, de remplacer le mariage rompu par un nouveau mariage.

Dans l'enseignement de l'Église, le lien matrimonial ne peut être brisé, l'union créée par le mariage est indissoluble. Au contraire un grand nombre de législations permettent, plus ou moins largement, la rupture du lien conjugal, en se réclamant, les unes de l'Evangile, d'autres des exigences de la nature humaine. Il sera utile d'étudier le divorce et dans l'institution primitive, et dans la loi juive, et dans la loi évangélique.

II. L'institution primitive. — Nous ne savons de l'institution primitive du mariage que ce que la Genèse nous raconte de nos premiers parents, Adam et Éve. Quand Dieu eut créé la première femme. Adam s'écria, « sous l'inspiration du Saint-Esprit, «concile de Trente, sess. XXIV. *Doctrina de sacr. matr. :* « Voici l'os de mes os. la chair de ma chair...; l'homme quittera son père et sa mere, et s'attachera à sa femme, et les deux seront une seule chair, » Gen., n, 23, 24. C'était indiquer, semble-t-il, assez nettement l'indissolubilité du lien conjugal : les deux époux ne pouvant pas plus se séparer l'un de l'autre qu'un homme ne se sépare de sa chair. Mais il ne parait pas que la tradition ancienne l'ait bien compris ou l'ait compris bien longtemps. Car nous trouvons le divorce en usage, aussi haut que l'histoire nous permet de remonter, soit chez les peuples païens, soit chez le peuple juif.

1« *Le divorce chez les peuples païens.* — La perpétuité du mariage est un bien de si grande valeur que les plus anciennes législations, tout en admettant le divorce, n'ont pas abandonné la dissolution du mariage au gré de chacun, mais l'ont réglementée autant que possible et ont marqué assez clairement dans quels cas seulement elles l'admettaient. La législation la plus ancienne que nous connaissions, la loi de Hammourabi, s'exprime de manière à montrer que le divorce n'est pas permis universellement, qu'il n'est permis que dans cerlains cas déterminés; mais dans ces cas, à l'inverse de tant d'autres lois, celle de Hammourabi l'admet sur l'initiative de la femme aussi bien que sur celle du mari. Voici les motifs pour lesquels le divorce est admis : 1. sur la demande du mari : a) la stérilité de la femme; l'homme lui restituera sa dot et pourra la renvoyer, art. 138-140; *b)* le fait delà femme qui a « provoqué la division, négligé son mari, dilapidé sa maison, » art. 141 ; la seule maladie de la femme n'est pas un motif suffisant de répudiation, art. 148, à moins que cette femme ne demande elle-même â sortir ; 2. la femme peut se prévaloir des motifs suivants : *a)* « si un homme a abandonné sa ville, s'est enfui, el si, après lui, sa femme est entrée dans une autre maison, si cet homme revient elveut reprendre sa femme..., la femme du fugitif ne retournera pas avec son mari, » art. 136; b) si un mari « néglige beaucoup » sa femme, quand celle-ci « est ménagère, sans reproche..., « art. 142. *La loi de Hammourabi,* trad. V. Scheil, in-12, Paris, 1904. Cette législation est peut-être la seule dans l'antiquité où l'on reconnaisse, tout en limitant assez étroitement le divorce, une certaine égalité de droits entre le mari et la femme. Ailleurs, tantôt le mari seul peut répudier sa femme, tantôt, si les droits de la femme ne sont pas niés, ils sont notablement plus limités. — En Assyrie, chez les Chaldéens, le mari ne peut être répudié que pour des fautes très graves, tandis qu'il peut plus aisément répudiei· sa femme, à condition de lui rendre sa dot ou une indemnité pécuniaire et de lui donner une patère comme symbole du divorce; toutefois, si le motif de répudiation est l'adultère de la femme, celle-ci ne pourra faire aucune réclamation pécuniaire. De plus, afin de bien montrer qu'elle s'oppose en règle générale au divorce, la loi décide que l'époux dont la conduite a motivé la séparation subirait certaines pénalités. .l. Cauviére, *Le divorce avant l'ère chrétienne,* dans la *Revue de droit, de législ.,* t. xm, p. 106 sq. — Dans l'Inde, le droit de répudiation est strictement réservé au mari, et les causes à invoquer sont les suivantes : la stérilité constatée durant huit ans, certains défauts physiques ou moraux énoncés dans les textes avec plus ou moins de précision, de même encore si la femme perd tous ses enfanls ou si elle n'engendre que des filles. *Jbid.,* p. 109. — On n'est pas moins accommodant en Perse : le mari peut répudier sa femme pour cause d'insubordination ou de vie scandaleuse, à raison de certaines impudences choquantes, et dans le cas où elle s'est adonnée à la magie. *Ibid.,* p. 108. — Le Chinois peut répudier sa femme en sept cas différents : mésintelligence de la femme avec le beau-père ou la belle-mère, stérilité, manquement à la pudeur, rapports troublant la paix de la famille, une infirmité repoussante, intempérance de langue, larcins domestiques ; on y met toutefois quelques exceptions : si la femme, orpheline, n'a pas de lieu où elle puisse se re-

tirer, si elle est en deuil de ses père et mère depuis moins de trois ans, si elle a enrichi son mari qu elle avait épousé pauvre. *Ibid.,* p. 110 sq. — En Egypte, où la femme demeurant l'égale de son mari conserve l'administration de ses biens, le mari parait cependant avoir seul le droit de répudiation; mais ce droit fut très restreint par la pratique : en répudiant, le mari devait reslituer la dot, souvent lictive, que sa femme était censée lui avoir apportée; de plus, certaines conventions d'usage courant décidaient que le mari usant du divorce serait dépossédé de ses biens dont l'administration passait au tils aîné; enfin les femmes finirent parse réserver presque le monopole de la répudiation. « La femme dotée, dit AL Maspero, s'émancipait donc ou à peu près de par la vertu de son argent. Comme son départ appauvrissait la maison d'autant, et parfois de plus que son arrivée ne l'avait mise à l'aise, on se gardait bien de rien faire qui la décidât à se retirer, ou qui fournit à son père ou à sa mère un prétexte pour la rappeler près d'eux. » *Hist. anc. des peuples de l'Orient,* c. x, *La civilisation chaldéenne,* p. 738. Cf. J. Cauvière, *loc. cil. ;* Paluret, *La condition juridique de la femme dans l'ancienne Égypte;* Eug. Révillout, *La question du divorce chez les Égyptiens,* dans la *Revue égyplologique,* 1880, n. 2 et 3. — Les Grecs demeurèrent plus longtemps fidèles à l'indissolubilité du lien conjugal, le divorce parait à peu près inconnu chez, eux à l'origine et même au temps d'Homère. Il devient au contraire très fréquent à l'époque classique. Il y avait, en particulier, un cas universellement reconnu : celui de la femme, unique héritière légitime de son père décédé qui, pour ce motif, était attribuée à l'agnat le plus proche. D'autre part, le père pouvait toujours reprendre sa fille, même pour la donner à un autre mari. Enfin, â Athènes, quand la femme avait commis l'adultère, le mari était contraint de lui imposer le divorce, et une peine déterminée sanctionnait cette obligation. En dehors de ces espèces, on en connaissait une foule d'autres, non seulement le divorce par consentement mutuel et, dans ce cas, en certaines régions, le mari n'avait de compte à rendre â personne, mais le divorce par la volonté d'un seul, surtout du mari, à condition, généralement, qu'il le fit par devant témoins. On vit des maris donner leur femme à leurs amis, ou même â des personnes de rang inférieur, tel, Périclès, tel, Socrate, le banquier, qui la donne à Satyre, un de ses esclaves libéré. La femme elle-même peut répudier son mari, quand elle croit que sa vie, sa santé ou ses mœurs sont en péril; dans ce cas, elle va trouver l'archonte, qui prononce le divorce après qu'elle a justifié dans une requête écrite qu elle avait de bonnes raisons pour divorcer. Cependant quelques limites sont mises par des circonstances extérieures à cette liberté extrême : c'était, d'une part, l'obligation de restituer la dot quand on répudiait sa femme sans motif suffisant, d'autre part, celui qui se refusait au divorce avait contre l'autre une action civile ; l'opinion publique se montrait sévère pour les femmes qui répudiaient leur mari, et des peines frappaient le mari qui renvoyait sa femme sans motif ou qui lui donnait motif de le répudier. J. Cauvière, *loc. cit. :* E. Caillemer, art. *Divortium,* dansle *Diclionn. des antiquités grecq. et rom.,* de Daremberg et Saglio.

Chez les Romains, le divorce paraît dès la plus haute antiquité. La loi attribuée à Romulus réservait au mari le droit de répudiation, droit qu'on lui abandonnait sans réserve quand la femme se rendait coupable des fautes suivantes : empoisonnement, adultère, supposition d'enfant, usage de fausses clefs pour pénétrer dans la cave. En dehors de ces cas, la répudiation est valable, mais elle expose à des pénalités comme la perte des biens. De plus, une loi particulière montre clairement en quelle estime on lient l'indissolubilité du mariage D'union conjugale des llamines de Jupiter consacrée par la cérémonie de la *confarreatio* est indissoluble. La loi des XII Tables admet aussi le divorce, tout en réservant au mari le droit de répudiation. Encore la répudiation était-elle soumise à quelques formalités, en particulier celle de soumettre l'affaire au tribunal domestique, et, d'après Valère Maxime, l. II, c. i, n. 4, ce fut pour avoir répudié sa femme sans soumettre préalablement la cause au tribunal du *paterfamilias* que Sp. Carvilius fut exclu du Sénat par les censeurs. Malheureusément les mœurs, puis la législation elle-même viendront briser les fragiles barrières qui s'opposent encore au divorce. Il y avait déjà obligation pour le mari de répudier sa femme, en cas d'adultère, sous peine d'être inculpé lui-même de *lenocinium.* Ce fut ensuite le mariage *sine manu,* qui laissant la femme même mariée sous la *patria potestas* de sa famille d'origine, permet à son *paterfamilias* de retirer cette femme à son gendre quand bon lui semble ; c'est la femme demeurée *sui juris* qui a le droit de répudiation et qui peut contraindre son mari à dissoudre la *manus,* c'est-à-dire à renoncer au pouvoir qu'il avait sur elle; c'est le débordement d'immoralité qui nous montre Caton d'Ulique cédant sa femme Martia à Hortensius, Paul-Emile répudiant sa femme Papyria, Scylla, Pompée, César, etc., changeant de femme au gr· de leur caprice; c'est l'exemple des plus grands devenant si contagieux que la cession mutuelle des femmes passe pour chose courante, au témoignage de Strabon. Plus encore, est déclaré immoral Je pacte par lequel les époux conviennent de ne pas divorcer, Loi 2, Cod. 8, 39; et le divorce par consentement mutuel n'est limité pai· aucune réglementation. On en est venu au degré de licence que flagellera Juvénal ; « Tu te mouches trop souvent, dit le mari à sa femme; prends tes hardes, et va-t-en. Une plus jeune la remplacerai » *Satir.,* vi, 146-148. Tout ce qu'Auguste osa exiger comme réforme, ce fut que la volonté de divorcer devrait être manifestée désormais devant sept témoins. On comprend que devant ces mœurs honteuses Tacite ait vanté spécialement la fidélité conjugale des Germains, bien que nous puissions craindre qu'il n'en ait fait un si brillant tableau que pour mieux faire honte aux Romains. De ces « barbares » et de leurs mœurs matrimoniales à cette époque nous ne dirons pas plus; nous en savons si peu de choses précises!

C'est là, en vérité, que devait aboutir peu â peu la pratique du divorce : au mariage â l'essai, c'est-a-dire. souvent, à l'abolition du mariage. C'est ce que nous constatons chez certaines peuplades de l'Amérique du Nord par exemple, ainsi qu'en témoignent plusieurs consultations adressées par les missionnaires à la S. C. de la Propagande. Les sauvages de nos régions, écrivait l'évêque de Saint-Albert au Canada, se marient pour ainsi dire à l'essai, un essai en quelque manière perpétuel, car aucun des deux conjoints ne se croit lié à l'autre. L'homme achète sa femme sans lui demander à elle-même un consentement quelconque. Si elle est paresseuse, infirme, l'union dure tant que le mari n'a pas trouvé mieux. Si elle se montre laborieuse et d'aimable caractère, l'essai se continue, mais si elle demeure deux ou trois ans stérile, le mari la renvoie ou en prend une autre avec elle. La perpétuité de l bitation ne s'acquiert qu'au bout de sept ou hui: ans, après la naissance de plusieurs enfants. Pourtant, meme à cette date, ce n'est pas encore un vrai mariage, le seigneur et maître garde le droit de renvoyer sa femme d'en changer comme on change de donnstique. *leclanea de* la Propagande. 2' édit., n. 1127. Cf. l'instruction du Saint-Office, 24 janvier 1877, à l'évéque de Nesqually. *ibid.,* n. 1465.

2» *Le divorce chez les Juifs.* — Il s'en fallut de peu que chez les Juifs eux-mêmes on en vint à ce point de

relâchement moral; tant la morale naturelle et sociale est pratiquement infirmes! on ne la rattache constamment à une révélation supérieure. — Toutefois, si la loi de la monogamie fut déjà violée, d'après lerécitdela Genèse, par un des patriarches antérieurs au déluge, Lantech, Gen., IV, 19, celle de l'indissolubilité du mariage parait avoir été observée plus longtemps; les auteurs, cf. Perrone, *De matrimonio cbrisliano,* l. Ill, sect.n,c. i, a. 2, menlionnentle faitd'Abraharn répudiant Agar, Gen., xvi, xvn, comme le premier exemple d'un divorce. Le seul motif invoqué par Sara pour inviter Abraham à renvoyer Agar fut que la servante était orgueilleuse et qu'lsmaël paraissait se moquer d Isaac. Ajoutons qu'Agar n'était qu'une épouse de second ordre. Abraham obéit : il renvoya Agar en lui donnant seulement des provisions de bouche nécessaires. Gen., xxi, 14. — Descendus en Égypte, les descendants d'Abraham virent le divorce établi partout autour d'eux, ils imitèrent sans doute les mœurs des Égyptiens au milieu desquels ils vivaient. Ce qui semble ressortir du texte du Deutéronome, c'est que le divorce existait lorsque Moïse le réglementa. Il est difficile de voir dans Deut., xxiv, 1, une permission proprement dite, l'autorisation de faire à l'avenir une répudiation inusitée jusque-là; c'est bien plutôt la réglementation, la régularisation, la limitation d'une pratique établie. « Si un homme, dit le texte biblique, ayant pris une femme, vit avec elle, et qu'elle en vienne à ne pas trouver grâce à ses yeux, à cause de quelque chose de honteux, il écrira une lettre de divorce, la lui mettra en main et la renverra dans sa maison. » Si la femme renvoyée épouse un autre homme et lui déplaît aussi, celui-ci, pour la renvoyer, emploiera les mêmes rites, mais elle ne peut plus retourner alors à son premier mari, parce que, dit Moïse, «c'est une abomination devant le Seigneur. » Il n'est pas indiqué que la répudiation puisse être donnée par la femme, mais par le mari seulement; encore est-il des cas où celui-ci ne peut user de son droit, par exemple quand il a porté à tort une accusation d'inconduite contre la jeune fille qu'il vient d'épouser, Deut., xxti, 13-19, ou qu'il lui a fait violence avant son mariage, 29. La répudiation ne pouvait se faire sans motif, ni pour un motif quelconque, mais seulement quand la femme vivant avec son mari lui déplaît « à cause de quelque chose de honteux. » Le texte suppose donc l'usage du divorce déjà établi chez le peuple juif; il le régularise et le restreint en le limitant à certaines causes et en le soumettant à certaines formalités. La formalité principale, essentielle, c'est le *libellus repudii,* la lettre livrée à l'épouse renvoyée et qui la déclarait libre désormais. Voir la formule ordinairement employée d'après le Talmud, dans Perrone, *op. cil., a.* 2, ou dans le *Dictionnaire de la Bible,* art. *Divorce,* t. n, col. 1449. L'essentiel de la formule consistait en ce que le mari, qui assurait son identité par l'indication de sa généalogie, livrait à sa femme qu'il désignait aussi par l'énoncé sommaire de sa généalogie, une lettre dans laquelle il lui rendait par la répudiation toute liberté. Les Juifs, peuple formaliste s'il en fut, demeurèrent fidèles à l'accomplissement de ces formalités, cf. Is., l, 1; .ler., m, 8; Matth., v, 31; xix, 7; Marc., x, 4, qu'ils compliquèrent d'une foule de prescriptions minutieuses. — On eut plus de peine à s'entendre sur le sens des termes « à cause de quelque chose de honteux, *propter aliquam foeditatem.* » De quelle nature était cette *'érvâlt* que Moïse considérait comme motif légal de répudiation? A lire le texte du Deutéronome, ce n'était certainement pas l'adultère, qui était puni de mort, xxti, 22, et tout porte â croire que ce devait être un défaut d'ordre physique plutôt que d'ordre moral, défaut qui eût été, ce dernier, d'une appréciation et d'une justification plus malaisée. H. Lesêtre. art. *Divorce,* du *Diet, de la Bible.* Ce qui parait certain, c'est qu'il y eut dans la pratique de cette législation une sorte d'évolution. L'adultère, puni de mort dans le Deutéronome, apparaît simplement comme motif de divorce dans Jérémie, ni, 8; de même en est-il dans la doctrine de Schammaï : on interpréta parfois de l'adultère le mot *'érvdh.* L'école de Hillel, au contraire, étendit outre mesure la signification de ce mot : on en vint à répudier sa femme pour des motifs futiles, pis encore, parce que le mari trouve une autre femme plus belle que celle qu'il a. — Quant à la qualification de l'homme, on a remarqué que si le Deutéronome donne au premier mari le nom de « maître », le second n'a que le nom d'« homme ». IL Lesêtre, *loc. cil.* — Quoi qu'il en soit, la femme était absolument libérée par le *libellus:* mais, note significative et qui marque bien le caractère peu noble du divorce, la femme divorcée ne pouvait épouser un prêtre, Lev., xxt. 7, 14; Ezech., xt.tv, 22; tandis que celui-ci pouvait épouser la veuve d'un autre prêtre. Ezech., *ibid.* De plus, le prophète Malachie, n, 14, dit que le Seigneur hait les olfrandes de son peuple, parce que ce peuple est infidèle à la femme de sa jeunesse, et il ajoute, suivant le texte hébreu du verset 16: « Je hais la répudiation. » Le peuple, trop fidèle aux leçons de l'école d'Hillel, n'en était pas moins venu à une pratique si étendue du divorce, que les femmes elles-mêmes prenaient l'initiative de la répudiation et que les Pharisiens osaient poser à Jésus de qui ils savaient les exigences touchant le mariage et contre lequel ils espéraient ainsi ameuter la foule : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour quelque cause que ce soit? » Matth., xtx, 3, et qu'après la réponse négative du Maître, ses disciples lui disent : « Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il n'est pas avantageux de se marier, » 10.

III. Le divorce dans l'Évangile. — Celte question des Phari-'ens donna au Sauveur une nouvelle occasion de s'expliquer sur cet important sujet. Ce n'était pas, en effet, la première fois qu'il le faisait. Déjà dans le discours sur la montagne il avait proclamé en ces termes l'indissolubilité du mariage : « Il a été dit encore : « Que «celui qui répudie sa femme lui donne un acte derépu« diation. » Mais moi je vous dis que quiconque renvoie sa femme hors le cas d'infidélité la fait devenir adultère, et celui qui épouse la femme renvoyée commet un adultère. » Matth., v, 31. On savait donc, parmi les auditeurs de Jésus-Christ, quelle était sur ce point sa doctrine, et c'était à bon escient que les Pharisiens lui demandaient, « pour le tenter », d'après saint Marc, x, 4: « Est-il permis à un homme de renvoyer sa femme?» et, d'après saint Matthieu : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour quelque cause que ce soit?» xtx, 3. On sait la réponse immédiate du Maître, réponse qui se terminait par ces mots : « Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare donc pas. » A cette sentence, les Pharisiens font une objection empruntée à leurs traditions et au texte de la Loi. « Ils lui dirent : Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit de donner à la femme une lettre de divorce et de la renvoyer? Il leur dit : C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a *permis* (il ne dit pas : vous a *prescrit)* de renvoyer vos femmes; mais il n'en était pas ainsi au commencement. » Puis il continue par une nouvelle affirmation de l'indissolubilité. A cause des discussions qu'ont soulevées les différences de texte entre les trois synoptiques on donnera ici le triple texte parallèle.

Matth., xix, 9.	Marc., x, 11,12.	Luc., xvi, 18.
Or, je vous dis que celui qui renvoie sa femme, si *ce nest* pour *infidélité,* et	Celui qui renvoie safemmeetenépouseuneautre,commet un adultère envers	Quiconquerenvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère,

en épouse une autre, commet un adultère (ou, selon une autre leçon, la fait devenir adultère),et celui qui épouse une femme renvoyée, commet un adultère.	elle (à l'égard de celle-là); et si elle *(ou* une femme), ayant renvoyé son mari, en épouse un autre, elle commet un adultère.	et celui qui épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère.

Ces trois textes parallèles, auxquels on peut joindre celui de saint Paul, I Cor., vu, 10, 11, ont une partie commune et, quant au sens, entièrement identique ; « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, » et « celui qui épouse unefemme renvoyée par son mari commet un adultère. » Sur ce point aucune difficulté : la répudiation ne brise pas absolument le lien du mariage. La doctrine est extrêmement claire, et sous celte forme n'aurait donné lieu à aucune controverse. Le divorce est contraire à l'institution primitive : il laisse intact dans son principe le lien conjugal; après comme avant la répudiation ni l'un ni l'autre époux ne peut contracter, l'autre vivant, un nouveau mariage. Mais il y a dans le texte de saint Matthieu une incise : « si ce n'est pour infidélité, » qui a une grande importance, puisque sur elle on a établi toute une discipline chrétienne, la discipline de l'Eglise grecque. Aussi a-t-elle donné lieu à des discussions infinies. D'aucuns ont prétendu y couper court en affirmant que l'incise : « si ce n'est pour infidélité » n'est pas historiquement authentique, mais une interpolation, Cf. la leçon de Westcott-Hort qui omet les mots παρεζτὸ λὸγου πορνεια , dont on ne retrouverait pas l'équivalentdans les plus anciens textes, et qui paraissent contraires non seulement à l'enseignement des autres synoptiques etde saint Paul, Rom., vu, 3; I Cor., vu, 10, 11, 39; mais à celui de l'ancienne tradition chrétienne, Hermas, *Hand.,* ιv, 1, 4-10; Tertiillien, *De monogamia;* saint Cyprien, *Testimonia,* tu, 62,90; *De lapsis,* 6. Cf. Perrone,op. *cil., c.* n, a. 1.

Pourtant l'incise n'en est pas moins très ancienne, car on la retrouve dans Théophile d'Antioche, *Ad Aulolyc.,* l. III, c. XIII; Origène, *Comment, in Malh.,* v, 32, et xix, 9; Clément d'Alexandrie, etc. — Bien que la théorie de l'interpolation ait été reprise par M. Loisy, *Les Évangiles synoptiques,* t. i.p.575-578, elle n'a pasobtenu un assentiment assez complet pour que nous puissions nous appuyer sur elle sans hésitation. En admettant donc l'authenticité de l'incise, il nous reste à examiner son vrai sens. Il ne faudra pas nous étonner que l'on en ait donné des interprétations très dilférentes, dont quelques-unes sont peut-être conditionnées par des faits extérieurs au texte considéré en lui-même. Les protestants ont admis assez communément que, d'après l'incise παρεζτὸ λὸγου πορνεια , l'adultère est un motif de vrai divorce avec faculté de se remarier; mais quelques-uns ont donné au mot πορνεία un sens tellement large qu'il s'étend à tout acte honteux de même genre ou de genre analogue. Les Grecs et autres Orientaux ont compris l'incise dans le sens qu'elle permettait non seulement le divorce, mais aussi un mariage subséquent; toutefois ils se sont tenus plqs strictement au sens de πορνεία — adultère, et c'est dans le cas d'adultère seulement qu'ils ont permis au conjoint innocent le divorce avec toutes ses conséquences. Voir Adultère, cause de **DIVORCE DANS LES ÉGLISES ORIENTALES, t. I, Col. 505.** C'était également la discipline des Grecs-Unis lors du concile de Trente, et ce fut là un des motifs pour lesquels on donnaau can. 7, *Desacram. matrim.,* la forme singulière qu'il a. Voir *ibid.,* col. 498 sq. Comme ce fut, dans l'Église, le seul cas où l'on admit la légitimité du divorce, nous n'avons qu'à renvoyer, pour son histoire, à l'art. Adultère, et en particulier III. Adultère [L'] **ET LE LIEN DU MARIAGE D'APRÈS LES PÈRES DE L'ÉGLISE,** col. 475, et IV. Adultère [L'] et le lien du mariage dans l'Église latine, col. 484 sq. Il est certain qu'en dehors de ce cas le divorce est absolument contraire à l'enseignement de l'Evangile touchant le mariage.il s'agit ici du mariage complet, du mariageconsommé.On traitera plus loin ce qui concerne le divorce du mariage non consommé,celui que les canonistes nomment *ratum non consummatum, et ce que* l'on nomme *le privilegium paulinum.* Ce que nous allons dire maintenant concerne le mariage consommé. — Pour celui-là, on s'en est tenu purement et simplement à l'enseignement de saint Paul : « Quant à ceux qui sont en l'élatde mariage, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari, mais si elle s'en sépare, qu'elle demeure dans l'état de célibat, ou qu'elle se réconcilie avec son mari ; et que l'homme ne renvoie pas sa femme. » I Cor., vu, 10, 11. On y joignit cet autre passage de l'Épitre aux Ephésiens qui, après avoir mis en parallèle l'union du Christ avec son Église et l'union des époux vivant en mariage, se termine par cette exclamation si malaisée à bien traduire : τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστιν, εγῶ οἐ λέγω εἰ Χριστὸν ζαἰ ει τὴν Ἐζκλησίαν. « Je le dis, ce mystère est grand dans le Christ et dans l'Église. » De même que le Christ chef et tète de l'Église ne l'abandonne jamais, qu'il la nourrit, la protège, se livre pour elle; ainsi l'union la plus intime doit toujours maintenir ensemble l'homme et la femme qu'il a épousée. La discipline, en tant qu elle dépendait de l'Église, fut scrupuleusement conforme à la doctrine rappelée par saint Paul. Edg. Loning, que l'on ne suspectera pas de partialité en faveur de l'Église caüiolique, a pu écrire cette phrase : « On ne trouve dans les trois premiers siècles aucune attestation que l'Eglise ail tenu pourconforme à l'Écriture le remariage, durant la vie de l'autre partie, d'époux séparés. » *Geschichte des deutschen Kirchenrechls,* t. n, p. 607. Conduite d'autant plus significative de la part de l'Eglise, si l'on se rappelle que la législation civile soit des Romains soit des Grecs, sous laquelle vivaient les chrétiens, admettait ledivorce pour beaucoupd'autrescauses que celle d'adultère; si l'on se souvient que plusieurs, même parmi les meilleurs, succombaient à l'exemple courant; que des évêques, dit Origène, permettaient à la femme de se remarier du vivant de son mari. *In Matth.,* t.xiv, 23, P. *G.,* t. XIII, col. 1246, que Fabiola, d'ailleurs si pieuse, qui s'était séparée d'un mari perdu de vices (S. Jérôme, *Epist.,* lxxvii, *ad Oceanum.* c. III, *P. L.,* t. xxii, col. 692) en avait épousé un autre, et le rude censeur qu'était saint Jérôme semble pi.-.id-r pour elle les circonstances atténuantes. C'était d anleurs un cas fréquent, comme en témoigne sa lettre *ad Amandum,* lv, *ibid.,* col. 563, où il résumait ainsi l'enseignement ecclésiastique : tant que l'autre époux est vivant, quelques crimes qu'il aitcommis, dequelques souillures qu'il se soit couvert, si on peut le quitter, on ne peut cependant en épouser un autre.

IV. Le divorce dans les lois séculières romaines et barbares. — Pour bien comprendre la conduite de certaines autorités ecclésiastiques touchant le divorce, soit dans les pays soumis aux lois romaines soit chez les nations gouvernées par les lois barbares plus u moins pénétrées de droit romain, il est nécessaire il exposer en quelques mots cette législation. On a vu plus haut à quel degré de honteux relâchement en étaient venues la Grèce et Rome quant au divorce.

Il faut noter, en effet, que la loi séculière, même des empereurs chrétiens, n'avait pas aboli le divorce : il demeurait à peu près dans le même état qu'à l'époque d'Auguste. En plus de la réduction en esclavage qui devenait pour la partie restée libre un motif légitime de divorce, Constantin reconnaissait encore la légitimité du divorce dans un certain nombre de cas : en faveur de la femme quand le mari est *homicida, medicamen-*

tarius, sepulcrorum violator; en faveur du mari quand la femme est *adultera, medicamentaria, conciliatrice* (ou *lena).* Loi 1, Cod. théod., l. Ill, tit. xvi. Longtemps aussi on maintint le divorce par consentement mutuel; et dans les autres cas où i. se produisait avec lesformes légales, il était frappé de peines, dont l'une pouvait être l'incapacité de se marier de nouveau ; mais ordinairement les peines étaient moins graves, des amendes, la perle des donations faites en vue du mariage; les autres effets civils du divorce demeuraient, avec la dissolution du lien conjugal et la faculté de se remarier. Tout ce que crut pouvoir faire Justinien dans le cas où l'un des époux tombait en esclavage, fut d'exiger que le conjoint attendit au moins cinq ans avant de contracter une autre union. *Novelles,* XXII, c. vu.

De même en était-il dans la législation des peuples barbares qui province par province s'annexaient ['Empire. Ce que nous connaissons de leurs lois les plus anciennes nous montre le divorce légalement pratiqué. La *Lex Romana Burgundionum* admet le divorce non seulement par consentement mutuel, mais par la volonté d'un seul, dans les mêmes conditions ou nous l'avons vu admis par Constantin et ses successeurs. La *Lex Romana Visigotharum* également; de même la *Lex Romana Curiensis,* qui admet parmi les motifs de divorce la démence et d'autres défauts de ce genre, *aliquæ tales /iis similia causæ;* de même encore la *Lex Alamannorum,* Pactus, in, 2; *VEdictum Theodorici,* la *Lex Bajuioariorum,* le droit lombard ; bref, autant dire toutes les lois des peuples conquérants. Les formulaires mérovingiens et carolingiens prouvent que ces facilités légales étaient mises à profit. Cf. *Formul. Turonen.,* 19; *Formul. Andegaven.,* 57; *Formul. Marculft,* l. II. 30; *Formul. Senonen.,t~, dans* Zeumer, *Formulae Merovingici et Karolini ævi, Monumenta Germaniae historica, Leges,* t. v. Dans cel ensemble de documents onconslate parmi les motifs de divorce non seulement le consentement mutuel, mais le consentement d'un seul, l'incompatibilité d'humeur, des fautes d'importance médiocre *(morum vitia et mediocres culpæ),* même la simple antipathie. Mais si le divorce fait pour des motifs légaux rendait aux parties toute leur liberté, le divorce fait pour des motifs non prévus par la loi exposait ceux qui en profitaient à des restrictions gênantes; même, s'il était fondé simplement sur l'antipathie envers le conjoint, un autre mariage était interdit aux époux et la femme qui avait pris l'initiative de la séparation se voyait condamner à la déportation, le tout sans préjudice d'autres peines comme la perte des cadeaux reçus, de la *donatio propter nuptias,* etc. Nous n'avons pas à entrer dans le détail de chaque espèce ou les lois barbares admettaient le divorce : il suffit d'avoir indiqué que le divorce persistait chez ces peuples, perpétuant leurs anciennes coutumes. Sans doute, il n'était pas aussi largement ouvert que dans le droit romain antérieur; il n'en existait pas moins, jusque dans le code deJustinien, *Novelles,* XXII,CXVII, CXXXIV,etil fournit à l'Eglise l'occasion fréquente d'insister pour l'observance de sa doctrine. On n'a pas à revenir sur les textes des Pères et des conciles du iv" et du ve siècles touchant cette matière. En ce qui concerne le mariage chrétien, le seul point discuté était celui de l'adultère, parce que seul il se réclamait d'un texte évangélique; or, on a montré plus haut, art. ADULTÈRE, ce qu'en pensaient Orientaux et Occidentaux : des autres motifs invoqués par les peuples insuffisamment convertis, aucun ne pouvait se couvrir d'un tel patronage, tous étaient également et universellement condamnés : le catéchumène divorcé et remarié était refusé au baptême, le pénitent ne pouvait bénéficier de la réconciliation. S. Augustin, *De conjug. adultérin.,* n, 16. Cf. *Codex canon. Eccles. Afric.,* can. 102.

V. La pratique du divorce aux temps mérovingiens et carolingiens. — On a dit, Lôning, *loc. cil.,* p. 624, qu'à l'époque mérovingienne l'Église n'a fait aucun effort pour appliquer ses principes sévères d'autrefois relativement au divorce et au remariage; et on ajoute, comme preuve, que parmi les canons des conciles francs un seul à peine s'occupe de cette question; ce ne fut que lors de la grande réforme religieuse entreprise en France par les fils de Charles Martel que l'on parut se soucier vraiment de mettre en pratique l'interdiction absolue du divorce. Il y aurait beaucoup à dire en réponse à des affirmations si générales. Quelque importants et considérables que fussent les pays occupés par les Mérovingiens, ils n'étaient pas toute l'Église, et on ne peut rendre l'Église universelle responsable des fautes ou des négligences qui purent échapper à la faiblesse des évêques francs.

Cette observation faite, reconnaissons que la discipline du mariage dans les États francs subit durant plusieurs siècles des atteintes regrettables. La preuve s'en trouve, non pas précisément en ce que le can. 11 du concile d'Orléans de 533 est le seul, comme le dit Lôning, à s'occuper du divorce et à l'interdire, sous peine d'excommunication, même avec le prétexte d'infirmité ou de maladie survenant au mariage; car trop peu de documents conciliaires de cette époque nous sont parvenus, et parfois en quel état! et nous connaissons moins encore par le détail les avis qu'évêques et prêtres donnaient à leurs ouailles; la preuve s'en peut déduire et des pénitentiels et de certains textes synodaux. Rappelons en premier lieu qu'aucun texte de concile ou d'assemblée vraiment synodale, composée des seuls éléments ecclésiastiques, ne permet le divorce ou ne laisse même entrevoir qu'il soit permis. Les décisions qu'on nous objecte sont empruntées aux assemblées de Verberie et de Compïègne et appartiennent à l'époque carolingienne. Mais peu importe ce point de chronologie. Ce qui importe beaucoup plus, c'est de noter que, malgré les noms de concile et de synode, ni l'une ni l'autre de ces assemblées ne fut composée uniquement des représentants de l'Église. M. Esmein a observé que dans ces deux synodes « le pouvoir royal eut pour but d'atténuer autant que possible les divergences entre la discipline ecclésiastique et la législation civile ». *Le mariage en droit canonique,t.* n, p. 64. *Atténuer,*et non pas supprimer; c'est donc reconnaître que les décisions à prendre seraient une sorte de conciliation où l'Etat et l'Eglise se feraient des concessions mutuelles, l'Etat restreignant législativement la pratique du divorce, l'Église n'urgeant pas outre mesure sa doctrine de l'indissolubilité. Ce n'est pas là que nous trouverons la doctrine de l'Église dans toute sa pureté : si les évêques et dignitaires ecclésiastiques présents s'efforceront de maintenir la discipline de l'Eglise, les seigneurs laïcs plieront cette discipline à un compromis. L'Église ne sera donc pas entièrement responsable des dispositions prises.

Ces préliminaires établis, avouons très simplement que le synode de Compïègne a concédé le divorce en plusieurs cas : 1» Si un homme franc, qui a reçu un *beneficium* de son seigneur dans un pays éloigné, y emmène son *vassallus,* et y meurt, qu'un autre lui succède dans ce *beneficium* et, afin de s'attacher le *vassallus,* lui donne une femme du pays avec laquelle ce *vassallus* vit quelque temps; au cas où ce *vassallus* renvoie sa femme, revient dans son pays auprès des parents de son premier maître et y prend femme, c'est celle-ci, et non la première, qu'il devra garder, *flomo francus accepit beneficium de seniore suo, et duxit secum suum vassallum, et postea fuit ibi mortuus ipse senior et dimisit ibi ipsum vassallum ; et post hoc accepit alius homo ipsum beneficium, et, pro hoc ut melius potuisset habere illuni vassallum, dedit ei mu*

Herein cie ipso beneficio, el habuit ipsam aliquo tempore; et, dimissa ea, reversus est ad parentes senioris sui mortui, et accepit ibi uxorem, et modo habet eam. Definitum est quod illam quam postea accepit,ipsam habeat, c. IX. 2“ Si un homme a renvoyé sa femme et lui a donné congé de se faire religieuse dans unmonastéreou de prendre le voile dans le monde, afin de mieux servir Dieu, cet homme resté dans le monde pourra se remarier; de même en faveur de la femme si c'est elle qui a donné à son mari la permission d'entrer en religion. Le texte note que l'évêque Georges (évêque d'Ostie, légat du pape) a consenti : Si *quis virdimiserit uxorem suam el dederit comiatum pro religionis causa infra monasterium Deo servire aut foras monasterium dederit licentiam velare sicut diximus propter Deuni, vir illius accipiat mulierem legitimam. Similiter et mulier faciat. Georgius consensit,* c. xvt. 3° Si le mari est lépreux et la femme saine et que le mari veuille bien donner congé à sa femme d'épouser un autre homme, la femme pourra le faire. De même pour l'homme dans le cas inverse : Si *quis leprosus mulierem habeat sanam, si vult ei dare comiatum ut accipiat virum, ipsa femina, si vult, accipiat. Similiter et vir,* c. xtx.

Le concile de Verberie, « plus sévère et plus correct au point de vue ecclésiastique, «dit M. Esmein, *loc. cit.*, . 65, permet aussi le divorce en certains cas, autres que celui de l'adultère. C'est : 1» dans le cas où une femme a comploté avec d'autres hommes la mort de son mari : celui-ci en se défendant a tué un de ses agresseurs, et il peut faire la preuve du complot; il peut renvoyer sa femme et en prendre une autre. *Si quæ mulier mortem viri sui cum aliis hominibus conciliavit, et ipse vir ipsius hominem se defendendo occiderit, et hoc probare potest, ille vi»· potest ipsam uxorem dimittere, et, si voluerit, aliam accipiat,* . v. Cf. aussi c. vi, qui vise le cas où l'un des deux époux est tombé en esclavage. 2° Voici un autre cas plus complexe. Sous le coup d'une inévitable nécessité, un homme a lui dans un autre duché ou une autre province, ou suivi son seigneur à qui l'engageait sa foi; sa femme, qui pourrait aisément le suivre, s'y refuse, retenue par l'amour de ses parents ou de son bien : e"e ne pourra contracter un nouveau mariage du vivant de son mari; lui, au contraire, qui n'a fui que sous la contrainte de la nécessité, pourra, s'il ne peut contenir ses sens, épouser une autre femme, mais en se soumettant à une pénitence publique. *Si quis necessitate inevitabili cogente in alium ducatum seu provinciam fugerit, aut seniorem Suum, cui fidem mentiri non poterit, secutus fuerit, et uxor ejus, cum valet et potest, amore parentum aut rebus suis, eum sequi noluerit, ipsa omni tempore, quamdiu vir ejus, quem secutanon fuerit, vivet, semper innupta permaneat. Nam ille vir ejus, qui, necessitate cogente, in alium locum fugit, si se abstinere non potest, aliam uxorem cum poenitentia potest accipere,* c. ix. C'est là, aux yeux du synode, un cas de force majeure, car si le mari ne fuit que devant une vengeance privée, le concile avait décidé que ni l'un ni l'autre des époux ne pouvait, du faitde cette absence, contracter un nouveau mariage. On ne parlera pas du c. xvn : il ne vise qu'un simple cas de mariage non consommé suivi de divorce après que la preuve a été faite de la non-consommation; c'est un exemple d'une discipline que nous retrouverons plus loin. Les autres cas de divorce permis à la suite de certaines fautes particuliérement graves se rattachent à la discipline de la pénitence publique; il en a été brièvement question dans l'art. Adultère, 1.1, col. 484, et le sujet relève de la conception ancienne des empêchements de mariage.

En face de ces textes, où l'on ne peut prouver l'approbation ecclésiastique que par le seul consentement donné par le légat du saint-siège au c. xtx de Compïègne (consentement qui n'engage l'Eglise que dans une mesure très restreinte comme on le verra), sont légion les textes authentiquement, officiellenient ecclésiastiques qui interdisent le divorce ou tout à fait eu exception faite pour le cas d'adullère, les textes qui, même en admettant le divorce, interdisent aux époux séparés de contracter du vivant de l'autre un nouveau mariage. Il suffira de rappeler tout d'abord le c. xi du concile d'Orléans (533), de citer ceux d'Hereford (673), c. x; Tolède (681), c. vm; Soissons (744), c. ix; Leptines (745), c. vu ; le capitulaire d'Aix-la-Chapelle (789), c. xl iii; le concile de Frioul (796), c. x, pour nous en tenir à celte époque; et parmi les déclarations authentiques des papes, celles de Grégoire II (vers 721) à ses légats en Bavière : *Alligatus es uxori, noli quærere solutionem, id est, superstate conjuge ad alterius feminæ concubitum non velle transire, c.* vi ; du pape Zacharie *ad Pippinuni... et proceres Francorum* (747), resp. vu. qui renvoie au canon 48 des apôtres et punit d'excommunication le remariage du vivant d'un premier conjoint; du pape Étienne III, le même que représentait le légat Georges à Compïègne, et qui, à cette question : *Siuxor a viro repudiata fuerit, utrum liceat viro, illa vivente, aliam ducere,* répond en renvoyant à la lettre bien connuedu pape Innocent 1,r à Exupère de Toulouse, lettre qui interdit très nettement le divorce et traite d'adultère l'union qui serait alors contractée; du même Étienne qui dit encore que « deux conjoints mariés et vivant ensemble, s'il arrive que l'un d'eux ne puisse plus rendre son devoir ou qu'il tombe malade, il ne leur est pas permis de se séparer (il ne parle même pas de divorcer) à moins que l'un d'eux ne devienne possédédu démon,ou lépreux : *Si quis se i»i conjugio copulaverit et uni eorum contigerit ut debitum reddere non possit, non liceat eos separare, nec pro alia infirmitate, excepto sidœmonii infirmitas aut lepræ macula supervenerit.* » Resp. n. Mentionnons enfin les statuts de saint Boniface, archevêque de Mayence, d'après lesquels chaque prêtre doit avertir son peuple que dans un mariage légitime aucune séparation — il s'agit de séparation et non de divorce — ne doit intervenir sinon en cas d'adultère ou bien pour le service de Dieu et alors avec mutuel {xmsentement. *Admoneat unusquisque presbyterorum publice plebem... legitimum conjugium nequaquam posse ália occasione separari, excepta causa fornicat oms, cum consensu amborum el hoc propter servitium De·..* Statut, xxxv. Du siècle suivant, où la discipline in:· sant le divorce ne fait plus aucun doute, on citera seulement ce texle du concile romain tenu sous Eugène II (824-827) : *Nulli liceat, excepta causa fornicationis, adhibitam uxorem relinquere et deinde aliam copulare, alioquin transgressorem priori convenit sociari conjugio. Si autem vir et uxor divertere pro sola religiosa inter se consenserint vita, nullatenus sine conscientia episcopi fiat, ut ab eo singulariter proviso constituantur loco. Nam uxore nolente aut altero eorum, etiam pro tali re matrimonium non solvatur.* Can. 36.

Il y a cependant un autre texte pontifical,que plusieurs qualifient décrier *canonislarum,*eldont l'explication a fait couler des Ilots d'encre. Il est du pape Grégoire II et est inséré dans le décret de Gratien, c. 18, caus. XXXII, q. VH. Voici ce texte en son entier, afin qu'on le puisse mieux saisir : *Quod posuisti, si mulier infirmitati· correpta non valuerit viro debitum reddere, qua faciat jugalis : bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnorum st, ille, qui se non poterit continere, nubat magis ;* non *tamen ei subsidii opem subtrahat, quam infirmitas præpedit, non detestabilis culpa excludit.* «Tu me demandes la lettre est adressée à saint Boniface) : si une femme

saisie par la maladie ne peut rendre le devoir à son mari, que doit faire son conjoint? — Le meilleur serait qu'il demeurât ainsi et gardât la continence; mais comme c'est là chosequi demande une haute vertu, que celui qui ne pourra garder la continence se marie plutôt; cependant qu'il ne prive pas de ses secours celle que la maladie seule empêche, et qui n'est pas exclue de ses droits par une faute détestable. » — Quelle est cette infirmité au .sujet de laquelle saint Boniface a consulté le pape? Est-ce *Vimpotentia antecedens,* ou l'inipotentia *superveniens,* l'impuissance antérieure, ou l'impuissance postérieure au mariage? La consultation ni la réponse ne distinguent, nous n'avons donc pas ici d'éléments qui nous permettent de dire à laquelle de ces deux s'applique exclusivement la réponse. Appliqué à l'impuissance antérieure au mariage, le texte ne crée aucune difficulté et n'aurait pas été allégué comme une objection. Avouons qu'on l'a plutôt compris comme résolvant un cas d'impuissance postérieure au mariage. C'est le sentiment de Gratien dans son *dictum : Illud Gregarii sacris canonibus, immo evangelicæ et aposlolicæ doctrina penitus invenitur adversum.* La Glose s'escrime à lui donner un sens acceptable, en parlant soit d'impuissance antérieure, soit de restitution de dot, pour en arriver enfin à cette solution : *Vel intellige de juvene, qui continere non potest, cui permittitur contrahere cum una permissiva comparatione ne adplures accedat,* en ajoutant qu'une décision semblable est donnée par le c. *Si quod,* 9, caus. XXX1IJ, q. n, où saint Augustin parlant d'un mari.qui ne pouvant, suivant la loi chrétienne, épouser une autre femme dn vivant de sa femme adultère, esttout disposé à se libérer par un meurtre, dit : *Si enini facturus est quod non licet, jam facial adulterium, et non facial homicidium.* C'est que la Glose s'exprimait à une époque où la doctrine tranchait clairement entre l'impuissance antécédente et l'impuissance subséquente. Inutile de remarquer que cette *permission* n'était qu'une explication désespérée. Peut-être la vraie solution sera-t-elle de reconnaître dans la réponse de Grégoire II non pas une dispense, mais une simple tolérance, analogue à tant d'autres nécessaires à cette époque, tolérance d'autant plus explicable que si l'on savait que l'impuissance est une cause de nullité de mariage, la théorie canonique n'avait pas encore poussé jusqu'à son terme la distinction entre impuissance antécédente et subséquente. Enfin, n'oublions pas, en rappelant ce texte, le commentaire indirect que lui donna saint Boniface dans le statut qu'on a cité plus haut, et qui montre bien que, vingt ans après la réponse de Grégoire, l'indissolubilité du mariage consommé ne faisait pour luiaucun doute; n'oublions pas la réponse d'Etienne III que l'on a citée aussi et qui rend le même son.

Nous avons parlé plus haut des pénitentiels comme attestant que la discipline du mariage avait subi dans les Etats francs des atteintes regrettables. Il ne faudrait pas en conclure que tous les pénitentiels se sont rendus complices de ce relâchement. Freisen, *Geschichle des canonischen Eherechts,p.l8&sq.,a* fait à ce point de vue une distinction entre pénitentiels romains et pénitentiels francs et anglais. On verra plus loin que cette distinction, qui repose sur les th 'ories de Mur Schmitz, a un fondement ruineux. Il n'est pas moins vrai que plusieurs textes de pénitentiels affirment très fermement l'indissolubilité du mariage et l'interdiction du divorce en toutes hypothèses. Qu'il suffise de citer du pénitentiel de Vinniaus les §§ 41, 42, 45. voir les textes dans Freisen, *lac. cil.;* on en pourrait apporter beaucoup d'autres. Mais, à côté de ceux-là, nombreux sont les textes de pénitentiels qui reconnaissant pratiquement le divorce, en soumettant parfois à la pénitence l'époux qui aurait contracté du vivant de son conjoint un autre mariage. Et, ce qui est intéressant dans l'espèce, c'est que les décisions sont souvent très diverses suivant les pénitentiels. Ainsi le *Pænitentiale Theodori,* it, 12.8 19 : Si *mulier discesserit a viro suo dispiciens eum nolens revertere et reconciliari viro, post V annos cum consensu episcopi aliam accipere licebit uxorem.* Or ce même pénitentiel, en un autre endroit, donne la solution suivante : *Si ab aliquo sua discesserit, I annum pieniteal ipsa, si impolluta revertatur ad eum, ceterum 111 annos, ipse unum si aliam duxerit,* i, 14,8 '13. Le même, π, 12, S 8, *Maritus, si se ipsum in furto aut fornicatione servum facit vel quocumque peccato, mulier, si prius non habuit conjugium, habet potestatem post annum alterum accipere virum, digamo autem non licet.* De même au § 23 : *Si cujus uxorem hostis abstulerit et ipse eam iterum adipisci non potest, licet aliam tollere .-melius est quam fornicari.* Et on pourrait citer d'autres textes dans les *Capitula Theodori,* les *Canones Gregorii,* le *Pænitentiale Cummeani,* le *Confessionale Pseudo-Egberti.* Mais ces textes n'impliquent pas la responsabilité officielle de l'Église. Il faut nous souvenir d une part des protestations élevées contre les pénitentiels, par divers conciles comme celui de Chalon (813) précisément à propos des solutions de ce genre : *repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos pænilenliales vocant, quorum sunt certi errores,... de quibus recte dici potest: « mortificabant animas quæ non moriebantur, et vivificabant animas quæ non vivebant; » qui... consuunt pulvillos secundum propheticum sermonem sub omni cubito manus et faciunt cervicalia sub capite universes ætatis ad capiendas anima i,* c. xxxvni ; ou comme celui de Paris (829) qui ordonnait aux évêques de rechercher ces livres *et inventos igni tradat;* d'autre part, quoi qu'en ail affirmé M:r Scnmitz, *Die Bussbücherund die Bussdisciplinder Kirche,* M.Paul Fournier a prouvé qü'il fallait reléguer au rang des mythes « le pénitentiel romain qui aurait conservé, au vm® siècle, la tradition de la discipline canonique primitive, telle que l'appliquait l'Eglise universelle. » A ceux qui voulaient encore couvrir leurs débordements de la permission que leur donnaient les lois séculières ou de la tolérance que leur accordait la coutume, Hincinar répondait par ces paroles sévères : « Qu'ils se défendent tant qu'ils voudront,... s'ils sont chrétiens, qu'ils sachent bien qu'au jour du jugement ce n'est pas d'après la loi romaine, la loi salique ou la loi gombelte qu'ils seront jugés, mais d'après les lois divines ou apostoliques : *Defendant sequanlum volunt, quiejusmodisu.nl... Tamen si christianisant, sciant se in die judicii nec Romanis nec salicis nec Gundobadis, sed divinis et apostolicis legibus judicandos. » P. L.,* t. cxxv, coi. 658. De fait, on réussit peu à peu à supprimer en pratique le divorce. « En principe, à la fin de l'époque carolingienne, dit M. Fahrner, *Geschichle der Ehescheidung im /canonischen Recht,* t. i, p. 92, la victoire était assurée dans l'empire franc à la doctrine orthodoxe de l'Église romaine sur le divorce, bien que l'on n'eût pas encore surmonté en pratique tous les courants contraires. » Cette victoire fut le fruit de luttes nombreuses et violentes contre les personnages les plus considérables, contre les princes, les rois et les empereurs dont quelques-uns étaient des bienfaiteurs de l'Église : contre Pépin le Bref qui répudiait Bertrade pour épouser Angla, contre Charlemagne qui renvoyait Ilmitrude pour épouser la fille de Didier, roi des Lombards, contre Lolhaire qui renvoyait Teutberge sous divers prétexles et se servait à celte fin d'imputations calomnieuses contre elle pour épouser Waldrade. Cette démonstration pratique de l'indissolubilité du mariage était pour les peuples d'un plus frappant exemple que les déclarations de principe et contribua notablement

au rétablissement de la vraie discipline. Désormais l'interdiction du divorce ne subit plus aucune défaillance, et les sévères leçons données par Alexandre II à l'empereur Henri IV, par Urbain II et Pascal II à Philippe-Auguste montrèrent que ('Église savait faire plier aux saintes lois du mariage les plus hauts potentats.

VI. Le **DIVORCE BANS LE CAS DE *MATRIMONIUM RATUM*** *non consummatum.* — Si l'on veut comprendre exactement la pratique actuelle de l'Église vis-à-vis de certaines formes du divorce en la comparant avec ses déclarations incessamment répétées en faveur de l'indissolubilité, il est nécessaire de connaître les théories qui en forment la base.

Une question que l'on pose toujours en étudiant le mariage est celle-ci : Quand le mariage est-il vraiment constitué? Et l'on répond : il est constitué quand les deux *sponsi* ont échangé leur mutuel consentement *de præsenli.* Le prêtre, témoin officiel requis par l'Église. pose successivementà chacun d'eux la question rituelle : Voulez-vous prendre un tel, *ou* une telle, pour votre légitime époux, *ou* épouse? etc. Chacun répond en donnant son assentiment. Le mariage est constitué. Si le prêtre ne peut être présent, le mariage est conslitué par l'échange du consentement des deux parties fait devant les témoins. Autrefois, la réponse n'était pas aussi nette. La cause de l'hésitation ou de l'imprécision provenait des circonstances dans lesquelles le mariage était contracté. En droit romain, à l'époque où le christianisme faisait ses premières conquêtes, le mariage était un contrat familial qui n'était soumis ni préalablement ni dans l'acte même à aucune publicité légale. L'Église, sans doute, conseillait très instamment dés l'origine à ses fidèles de ne pas se marier sans demander, pour inaugurer leur union, la bénédiction sacerdotale, voir Bans, t. n, col. 161 sq.; mais comme elle n'en faisait pas une obligation stricte et juridique, que le consentement des époux n'était pas émis en sa présence, qu'elle n'était pas témoin nécessaire de ce consentement, il advint souvent que ces unions étaient consacrées sans qu'elle fût appelée à les bénir, sans qn'elle fut officiellement informée. D'autre part, ce qu'on pourrait nommer les alentours du mariage, les cérémonies qui en précédaient et accompagnaient la célébration se composaient d'éléments multiples: pourparlers avec le père de la jeune fille, remise del'anneau, constitution de dot, *deductio in domum* accompagnée de solennités, etc. Quand parmi tous ces éléments était émis un consentement actuel, tout était clair. Mais on décomposait ces éléments, on en supprimait une partie plus ou moins notable. Le droit romain disait bien : *nuptias consensus, non concubitus, facit;* mais ce consentement était présumé de la fille quand le père avait donné le sien, on ne le lui demandait pas toujours. Elle était présumée consentir quand elle n'avait pas refusé et qu'elle se soumettait à la *deductio in domum.* Or les cérémonies étaient parfois réduites à la seule cohabitation. Un homme prenait une femme libre, l'entrainait chez lui, vivait avec elle, sans faire précéder son acte d'aucune des cérémonies rituelles; quoi donc distinguait cette cohabitation d'un simple concubinat? Si après une cohabitation plus ou moins longue il se séparait de cette femme, comment prouver qu'il l'avait réellement épousée et qu'il était lié à elle indissolublement? Sans doute, ils avaient dû échanger leur consentement. Peut-être s'étaient-ils auparavant promis, par devant témoins, de s'épouser; mais cette promesse d'un fait futur les liait-elle au point de prouver que leur cohabitation postérieure était un mariage? Qu'elle fût un indice précieux, sans doute, mais une preuve, pas complètement. Fallait-il donc restreindre toute cette question à la preuve, souvent impossible, ou'un consentement matrimonial avait été échangé entre eux, et rendre la liberté à tout conjoint qui prétendait après coup n'avoir voulu faire qu'un concubinage? traiter comme des enfants illégitimes ceux qui seraient nés de cette union ? Qu'en serait-il advenu dans ce cas de la moralité publique? et quelles facilités données aux basses passions! Ne pouvant faire parfois la preuve du *consensus,* on attacha d'autant plus d'importance à l'autre élément, le *concubitus.* D'autre part, le *consensus* n'empêchait pas que l'un des deux conjoints ne fût parfois inapte aux devoirs fondamentaux du mariage et la discipline reconnaissait que, dans ce cas, on pouvait considérer ce mariage comme n'existant pas. On ne creusait pas plus profondément cette théorie, mais on en déduisait que le *consensus* n'était pas, sans le *concubitus,* une preuve assez certaine du mariage. Avec le *consensus* seul le mariage, disait-on, pouvait exister : avec le *concubitus* en plus on ne pouvait douter de son existence. Le fait de la cohabitation conjugale complétait la preuve restée jusque-là indécise. De là, à faire de la consommation le *requisitum* essentiel du mariage, il n'y avait qu'un pas; il fut bientôt franchi. Le mot latin *nubere* signifia à la fois contracter mariage et accomplir l'acte conjugal. — D'autre part, l'union conjugale n'était dite indissoluble dans l'Écriture que lorsque les époux étaient devenus κııα *caro;* c'était après avoir appliqué à l'homme et s la femme *Verunt duo in carne una* de l'Écriture, que saint Paul, dans l'Epitre aux Ephésiens, résumait le parallèle entre l'union du Christ et de l'Église et celle des deux époux par celte affirmation solennelle : « Je le dis, ce mystère est grand dans le Christ et dans l'Église, » que la Vulgate a traduite *: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et in Ecclesia.* C'était par l'union charnelle, disait-on, que les époux accomplissaient le symbole de l'union du Christ et de l'Eglise. Et llincmar était l'écho d'une tradition déjà longue quand il écrivait : *Sciat, ut traditione majorum docuimus..., non esse conjugium, quibus defuit conjunctio sexuum. De nuptiis Stepkani et filiæ Regini. corn., P. L.,* t. cxxv, coi. 652.

Dans cet état de choses, une discipline fermement établie ne tenait pour complètement indissoluble que le mariage consommé. Même après que le conflit de théories dont les principaux antagonistes furent, d'une part. Gralien et l'école de Bologne, et, de l'autre, Pierre Lombard et l'école de Paris, se fut apaisé, après avoir fait la distinction très nette entre *sponsalia de future* et *sponsalia de præsenli,* les docteurs eussent con-
que l'union contractée par les *sponsalia de prseseuh* était un vrai mariage, il resta de l'ancienne théorie un souvenir disciplinaire. Seul, le mariage non consommé étaittoutà fait indissoluble; au mariage non consommé, celui que les uns nommaient *initiatum* ou simplement *ratum,* on ne reconnaissait qu'une indissolubilité de second ordre. Toutefois, puisque même non consommé le mariage était un sacrement, était indissoluble, on ne pouvait abandonner au gré des époux la constatation ou l'affirmation qu'il n'était pas consommé, on ne pouvait leur permettre de se séparer comme si aucun lien n'existait entre eux. L'Église que l'on avait déjà fait intervenir pour examiner et décider dans des cas analogues, concile d'Agde, can. 25; *Capitula Theodori,* can. 70, 149; *Pænitenliale pseudo-Theodori,* c. iv, § 23, etc., interviendrait encore pour examiner et décider de la séparation et admettre le divorce. De là vient la procédure du divorce connu sous le nom de dispensi? *de matrimonio rato non consummato,* dispense que seul le pape peut accorder. On voit dans quel sens cette dispense est la reconnaissance du divorce. De là vient aussi le droit reconnu aux époux d'entrer en religion et de faire les vœux solennels, vœux qui diriineront le mariage, tant qu'il n'a pas été consommé, et qui permettront à l'aulre époux de contracter un nouveau mariage, c. 2. *De confers. conjug.*

VII. Le divorce en droit naturel. — 1° *L- divorce des non-baptisés.* — Ce que l'on a dit jusqu'ici s'applique spécialement au mariage chrétien, c'est-à-dire au mariage sacrement contracté par des chrétiens, et qui réalise en quelque manière le modèle qu'il a dans l'union du Christ et de l'Église. Ce mariage, consommé, est complètement indissoluble : aucune raison, aucun motif ne permet jamais de briser le lien matrimonial au point de laisser possible un nouveau mariage de l'un des conjoints du vivant de l'autre. Mais qu'en est-il du mariage qui ne parfait pas cet admirable et fécond symbole d'union? qui n'est pas sanctifié par la grâce sacramentelle que représente l'union du Christ el de l'Église? Est-il indissoluble? — Qu'il ne soit pas indissoluble au même degré que le mariage consommé des chrétiens, c'est pour ainsi dire une vérité évidente. Si, comme on l'a vu, le mariage non consommé des chrétiens, bien qu'il réalise en quelque manière, d'une manière spirituelle, le symbole du Christ et de l'Église, n'a qu'une indissolubilité de second ordre, à plus forte raison le devrons-nous dire du mariage des non-chrétiens, fût-il consommé, parce que, n'ayant pas reçu le baptême, ilssontincapablesde représenter cette union, sinon grossièrement et d'une manière matérielle. Il n'y a donc dans le mariage des infidèles qu'une indissolubilité d'ordre inférieur, en soi, à l'indissolubilité secondaire du mariage chrétien non consommé. Cette fermeté d'ordre inférieur est-ce encore de l'indissolubilité? Oui, certainement. Le mariage des inlidèles est de même ordre que le mariage contracté par les patriarches et par les Juifs de l'ancienne loi. C'est celui que Dieu établit à l'origine du monde. Or de ce mariage Jésus-Christ a dit : « N'avez-vous pas lu que celui qui créa l'homme au commencement créa un homme et une femme et qu'il dit : Pour cela l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à ÿa femme, et ils seront les deux en une seule chair? Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Ce que Dieu a uni que l'homme ne le sépare donc pas. » Matth., xix, 4-6. C'est de ce mariage que Jésus proclamait l'indissolubilité originelle et encore obligatoire devant les Juifs et les Pharisiens; c'est ce mariage qu'il voulait ramènera son indissolubilité primitive. Moïse, leur affirme-t-il, Moïse ne vous a pas prescrit, imposé le divorce; il vous l'a simplement permis. Mais à l'origine il n'en était pas ainsi. C'est la même doctrine que rappelle l'exposé doctrinal sur le mariage qui ouvre la session XXIV du concile de Trente, la *Doctrina de sacramento matrimonii : Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit, cum dixit : Hoc nunc os,* etc. L'indissolubilité est à la base de tout mariage. Jésus-Christ, en faisant du mariage un sacrement, *n'a pas créé* celte indissolubilité, il l'a *confirmée : gratiam vero, quæ... indissolubilitalem, unitatem confirmaret.* C'est la doctrine unanime des théologiens catholiques, et en particulier de saint Thomas : l'indissolubilité appartient à tout mariage. Mais puisque ce caractère ne lui vient pas du symbole sacramentel, pourquoi Dieu a-t-il voulu que le mariage fût de soi indissoluble ? Est-ce uniquement parce qu'il plaisait à sa volonté qu'il en fût ainsi ? Au milieu d'une foule d'autres raisons saint Thomas relève celle-ci : c'est que les parents sont tenus de faire l'éducation de leurs enfants et de les préparer à remplir leur fonction en cette vie. *Jn IV Sent.,* I. IV, dist. XXXIII, q. n, a. 2, q. r. C'est l'enseignement de Benoit XIV, qui affirme que le mariage, au simple point de vue naturel, doit de toute convenance, soit pour l'éducation des enfants, soit pour conserver les autres biens, être perpétuel et indissoluble. *Matrimohii fœdus a 'Deo institutum, quod et quatenus naturæ officium est. pro educandæ prolis studio, aliisque matrimonii bonis servandis, perpetuum et indissolubile esse convenit.* Const. *Dei miseratione,* §1. C'est l'enseignement de Pie VI : le mariage, qui avant Jésus-Christ était indissoluble, est devenu, après Jésus-Christ, l'un des sept sacrements. *Dogma fidei est, ut matrimonium, quod ante adventum Christi nihil aliud erat nisi indissolubilis quidam contractus, illud post Christi adventum evaserit unum ex septem legis evangelicæ sacramentis. Epist. ad episc. Molulen.,* 16 septembre 1788. C'est celui de Pie IX qui insérait dans le *Syllabus* des propositions condamnées la proposition suivante : « De droit naturel le mariage n'est pas indissoluble, »n. 67. C'est celui que rappelait Léon XIII à toutes les pages del'encycliqueMrcanum. Et selon Benoit XIV, *Quæst. canon.,* q. dxlvi, §33, l'indissolubilité appartient de droit naturel non seulement au mariage consommé, mais au mariage non consommé des non-baptisés. C'est l'enseignement de la raison et de l'expérience. L'indissolubilité seule protège dans le mariage les droits de la femme aussi bien que ceux du mari ; seule, elle nourrit l'amour mutuel des époux dont le bonheur, si nécessaire pour leur donner la force de remplir leur devoir quotidien, serait brisé par la perspective d'une séparation ; seule, elleresserre leur union en leur faisant consentirpour le bien de la paix les sacrifices sans lesquels il n'y a pas de grande œuvre ni de joie profonde; seule, elle pourvoit au bonheur et à l'éducation des enfants en maintenant auprès d'eux des cœurs qui les aiment el une expérience affectueuse qui les éclaire; seule, elle assure le bien de la société, en obligeant les passions basses à se contenir, en protégeant la pudeur dans les relations humaines, en formant comme un faisceau d'alliés et de parents qui s'entraident et se soutiennent les uns les autres, tandis que le divorce ferait des alliés de la veille d'implacables ennemis. Permettre la rupture du lien matrimonial, c'est, dit Léon XIII, donner l'inconstance comme règle dans les affections qui devraient durer toute la vie, changer le support mutuel en aigreur mutuelle, encourager les violations de la foi conjugale, rendre presque impossible l'éducation des enfants; c'est la discorde semée à pleine main, la dignité et l'honneur de la femme foulés aux pieds, sa pudeur outragée, la moralité générale abaissée, tout frein enlevé aux passions honteuses, les nations affaiblies et bientôt épuisées, anéanties : tels sont les fruits naturels inséparables du divorce. Encyclique *Arcanum,* passim. Ces graves et sévères jugements reposent sur de longues et douloureuses expériences, non seulement celles de l'antiquité, mais celles plus récentes de la Révolution française et d'autres encore. Que ce soit en Allemagne, en France, en Amérique, parlout les effets sont uniformes : la pratique étendue du divorce tuera les nations modernes comme elle a tué les civilisations-antiques. Ces conséquences inéluctables ne prouveraient-elles pas à elles seules que le divorce est contraire au droit naturel?

Les théologiens se sont demandé s'il est contraire au droit naturel primaire ou au droit naturel secondaire. Mar Rosset, dans son grand ouvrage, *De sacram, matrimon.,* n. 554 sq., établit clairement en deux propositions: *indissolubilitasmatrimonii non est absolute de jure naturali primario; Jndissolubililas matrimonii est de jure secundario naturæ.* On comprend donc que l'Église puisse admettre, en certains cas, le divorce du mariage des non baptisés comme elle admet, dans la mesure très restreinte que l'on sait, le divorce du mariage non consommé des chrétiens.

L'autorité civile, le Prince, comme on disait autrefois, a-t-elle le droit d'admettre pour les non baptisés la faculté de divorcer? qu'elle ne l'ait pas quand il s'agit du mariage chrétien consommé ou non consommé, c'est un point absolument hors de doute : ce mariage est un sacrement dont la discipline est entièrement réservée à l'Église. Quand il s'agit du mariage des non-

chrétiens, la qneslVon •n'est pas aussi claire. Sanchez, *De sancto matrim. sacratu,*, I. VU, disp. Ill, n. 9, se demande devant quel juge les infidèles qui demandent le divorce doivent comparaître., et il répond que c'est devant le juge séculier qui est poureux seul compétent. Faut-il en déduire qu'il reconnaît-à ce juge le droit de porter une sentence de divorce? Peut-être, quoiqu'il lie le dise pas; ne fausserait-on pas sa pensée en l'admettant. Plus prés de nous. Carrière, *De matrimonio,* part. II, seel, ill, -c. i, a. 1, n. 227, après avoir refusé nettement aux parties le droit de divorcer de par leur seule volonté, n'ose pas refuser aussi nettement au pouvoir civil le droit de porter une sentence de divorce : il y a là, dit-il. plus de difficulté à se prononcer, parce que l'on peut concevoir que l'intervention et la limitation des cas par l'autorité civile supprime ou diminue quelques-uns des inconvénients du divorce. *Major adest difficultas, quia concipitur per publicam auctoritatem ita posse restringi et ordinari divortii facultatem, ut tollantur aut minuantur quædam ex allatis incommodis .· unde non ita aperte auderemus pronuntiare. De* celte concession, Rosset, *op. cit.,* n. 55(1, le gourmande sévèrement; il lui objecte la proposition 67 du *Syllabus,* qui, toutefois, n'est peut-être pas très pertinente *ad rem,* car, d'une part, admettre que l'autorité civile puisse en certains cas permettre le divorce ne prouve pas qu elle nie l'indissolubilité du mariage, pas plus que l'Eglise, en admettant le divorce d'un mariage non consommé entre chrétiens dans les deux cas que nous avons mentionnés, ne nie l'indissolubilité générale de ce mariage, et, d'autre part, l'allocution *Acerbissimum* du 27 septembre 1852, à laquelle on renvoie aussi comme à l'un des documents auxquels est empruntée cette proposition 67, parait bien parler surtout du mariage chrétien. Il parait donc malaisé d'englober cette théorie de Carrière parmi celles qui ontété condamnées dans la proposition 67 du *Syllabus.* Il n'en est pas moins vrai que l'opinion courante refuse ce droit à l'autorité civile. Cavagnis n'en parle pas quand il examine la question de savoir si l'autorité civile peut établir des empêchements dirimants de mariage pour les infidèles, question à laquelle il donne une réponse affirmative, *Institut, juris publ. eccles.,* part. II, 1. II, c. II,§ 4; mais Gasparri dit très nettement que l'autorité civile ne peut le permettre même pour les infidèles : *Principem civilem, etiam in casibus in quibus divortium proprie dictum non esset contra natures legem, non posse illud sancire nec pro subditis infidelibus. Tract, canon, de matrim.,* 1904, n. 1320. Cf. Lehmkuhl, *Theol. mor.,* Paris, 1902, n. 701.

2» *Le privilegium paulinum.* — On a vu que l'Église autorise légitimement, en deux cas déterminés, le divorce du mariage chrétien non consommé. Puisque le mariage des non baptisés n'a qu'une indissolubilité inférieure à celle du mariage chrétien, il s'ensuivra logiquement que l'Église pourra dans une mesure plus large en autoriser et sanctionner la dissolution. Mais là encore une longue discipline a déterminé dans quel sens ou pour quel motif cette dissolution pourra être permise. C'est uniquement *in fidei favorem,* pour la conservation et l'extension de ce bien supérieur qu'est la pratique de la vraie religion. Le premier énoncé de ce droit et de cette discipline se lit dans la première Èpitre de saint Paul aux Corinthiens. « Si un frère, écrit l'apôtre, a une femme non chrétienne et qu'elle consente à habiter avec lui, qu'il ne la renvoie pas. Et si une femme chrétienne a un mari non chrétien et qui consent à habiter avec elle, qu'elle ne le renvoie pas; car le mari non chrétien est sanctifié dans la femme, et la femme non chrétienne est sanctifiée dans notre frère... Mais si le conjoint non chrétien se sépare, qu'il se sépare : le frère ni la sœur ne sont enchaînés dans ces cas. C'est dans la paix que Dieu nous a appelés. » I Cor., vu, 12-15. Letexteest assez clair par lui-même. Si donc après la conversion de l'un des époux l'autre refuse de cohabiter avec lui et se sépare, l'époux converti n'est pas tenu de le suivre ni de le rechercher. Λ ce cas on a joint celui où l'époux demeuré infidèle veut bien cohabiter avec le conjoint converti, mais veut lui imposer en cette cohabitation des actes contraires à la religion chrétienne ou aux devoirs essentiels du mariage; et avec raison, car cette cohabitation matérielle est pire que la répudiation. La discipline qui s'ensuivit et qui est attestée dés les origines, cf. le commentaire de l'Ainbrosiaster, *In 1 Cor.,* vu; l'homélie xix de saint Jean Chrysostome, *In 1 Cor.,* vu, mentionnée par les pénitenliels, cf. *Pœnitenl. Theod.,* il, 12, S '17, 18; pseudo-Egbert , etc., reconnue par Gratien et ses successeurs, fut enfin canonisée par Innocent III, c. *Quanto, De divortiis,* ou il énonça définitivement jusqu'où s'étendait le privilège exprimé par saint Paul. Depuis lors les détails pratiques ont été précisés, soit en ce qui concerne l'interpellation à adresser à l'autre conjoint, soit en ce qui concerne la dispense de cette interpellation : ce sont là questions dans lesquelles il n'y a pas lieu d'entrer pour notre sujet. On voulait simplement marquer dans quelle mesure l'Église, interprète du droit divin et du droit naturel, admet le divorce du mariage des non baptisés.

Cette décrétale d'Innocent Ill affirmait et restreignait à la fois une pratique un moment plus étendue. La question s'était en effet posée, si le privilège de l'apôtre ne visait que le mariage contracté dans l'infidélité de deux époux dont l'un s'était plus tard conxerti, ou s'il n'était pas applicable également au cas où de deux époux chrétiens, mariés dans l'Église, l'un d'eux apostasiail ou tombait dans l'hérésie; si l'époux perverti refusait de cohabiter, ou s'efforçait d'entraîner l'autre dans ses erreurs, celui-ci ne pouvait-il être délié du lien matrimonial et, s'il le désirait, contracter un autre mariage? Deux décrétales, l'une d'Urbain 111(1185-1187) can. 6, *De divert., et* l'autre de Célestin III, can. 1, *De convers. infidel,* (le texte se trouve dans les *partes decisæ,* Friedberg, *in loc.)* l'avaient admis, celui-ci dans le cas d'apostasie, celui-là dans le cas d'hérésie, à condition que le divorce eût été prononcé, *aim assensu archidiaconi,* ou bien *judicio Ecclesiæ.* Mais, dans son édition des Décrétales, saint Raymond de Pennafort laissa tomber le passage de Célestin III. et. à l'occasion de celui d'Urbain III, la Glose remarqu *sed hoc, quod in fine dicitur, corrigitur per cap. sequens,* c'est-à-dire le c. *Quanto.*

Enfin on ne s'étonnera pas que le mariage contracté entre deux infidèles puisse, après la conversion de l'un d'eux, être dissous par la profession religieuse solennelle du converti.

VIII. Le ntvoncE civil spécialement en France. — Le divorce, qui avait disparu de la législation chrétienne sous les efforts incessants de l'Église, y reparut à l'éclosion du protestantisme. Toutes les écoles protestantes en admettaient la légitimité dans certaines limites. Les motifs pouvaient être, en premier lieu l'adultère du conjoint, les sévices et mauvais traitements, une absence longue et affectée, l'incompatibilité d'humeur. Le concile de Trente condamna leur doctrine spécialement dans les c. v et vu, *De sacram, matrim.,* sess. XXIV. Non pas que l'on remit au gré de chacun l'appréciation des motifs et la liberté al lue; mais la brèche était ouverte, on ne tardera pas a l'élargir.

D'autres théories empruntées plutôt à des arguments philosophiques firent introduire le divorce dans la législation française à l'époque de la Révolution. C'était au moment où, entraînée par sa lutte contre la religion catholique, l'Assemblée législative prétendait asseoir un ordre nouveau sur de nouvelles bases, en faisant

abstraction de tous les principes chrétiens. En vertu du principe que la liberté est un droit naturel inaliénable, on décida que le mariage était un contrat ordinaire, dissoluble donc par le seul consentement des deux époux, puis, même par la volonté d'un seul plaidant l'incompatibilité d'humeur. Loi du 20 septembre 1792. Les conséquences furent telles qu'on dut, le 15 thermidor an III, suspendre l'exécution de loi du 4 lloréal an II. Ce droit au divorce, qui n'avait été réclamé par aucun des cahiers de 1789, n'était pas popullaire; les rédacteurs du Code civil, sans toutefois le supprimer, purent le restreindre notablement. Ils ne retinrent comme causes que l'adultère, les excès, injures, sévices graves, la condamnation à une peine infamante, et le consentement mutuel subordonné à une foule de prescriptions sévères, art. 229-233. La loi du 8 mai 1816 le supprima, et les tentatives faites en 1830 et 1848 pour le rétablir n'aboutirent pas. En 1871, pendant la Commune, une proposition fut présentée dans le même sens.

Le 16 juin 1876, M. Naquet présentait à la Chambre des députés un projet de loi qui eut malheureusement plus de succès. Après de longues discussions, le projet notablement amendé et adouci aboutit à la loi du '27 juillet 1884; une nouvelle loi du 18 avril 1886 ne lui fit subir que des retouches concernant la procédure. Elle n'admet le divorce que pour « cause déterminée », les causes admises par le Code civil de 1804, moins celle du consentement mutuel. Récemment, de nouvelles facilités ont été accordées, qui en rendent la pratique plus dangereuse et plus déplorable. Nous n'avons pas à entrer dans le détail de ces dispositions; ce que nous venons d'exposer suffit au but qui nous est fixé.

Par suite de cette loi se posèrent un peu partout des cas de conscience douloureux. Il demeurait bien certain que le divorce ne pouvait être accepté par l'Eglise, que la loi était inopérante pour la conscience; qu'un chrétien ne pouvait y recourir pour briser le lien conjugal, c'est-à-dire pour se libérer absolument de son conjoint et contracter un nouveau mariage. Mais pouvait-on recourir au divorce considéré uniquement comme une rupture du lien civil, des sanctions civiles que le mariage contracté devant l'autorité civile annexe au lien matrimonial'? Et si l'Eglise interdit d'y recourir, est-ce parce que le divorce est *intrinsèquement* mauvais? est-ce parce que, sans être intrinsèquement mauvais, il entraine de telles conséquences qu'on ne le peut tolérer que dans des circonstances exceptionnelles, circonstances qu'on ne peut viser dans une loi générale ou une jurisprudence courante? Il s'agit, bien entendu, ici, de la dissolution civile d'un mariage chrétien, valide, et qui ne peut bénéficier d'une dispense pontificale dans les conditions indiquées plus haut.

Les théologiens ne sont pas complètement d'accord sur ce point. Ils sont unanimes à considérer le divorce civil, considéré en simple rupture du lien civil, comme un mal; ils sont unanimes à dire qu'il le faut éviter, mais ils se divisent sur la question de fond : les uns affirmant qu'il est intrinsèquement mauvais, les autres admettant qu'il se peut rencontrer des cas assez graves pour qu'on ait le droit de le demander. Aucune déclaration autorisée n'ayant tranché le différend, il ne reste qu'à demander à l'Eglise ce qu'elle tolère en pratique pour diverses personnes qui peuvent être intéressées dans une action en divorce : les époux, les juges, les avocats et avoués.

1° *Les époux.* — Il est certain qu'ils ne peuvent demander le divorce en vue d'un intérêt pécuniaire. Le cas fut posé à la Pénitencerie : une femme séparée de corps d'avec son mari demandait la jouissance d'un bureau de tabac, mais ne pouvait l'obtenir si elle n'obtenait préalablement le divorce. D'ailleurs, dans son intention le divorce n'eût été que la rupture du lien civil. La Pénitencerie interrogée répondit le 5 janvier 1887 : *Mulieri pœnitenti in casu nihil aliud esse consulendum, nisi ut a petendo divortio sub gravi se abstineat.*

Le peuvent-ils pour un intérêt d'ordre supérieur? Par exemple, une femme, épouse d'un mari indigne, pourrait-elle demander le divorce afin de se faire adjuger à elle seule la garde et l'éducation des enfants qui serait gravement compromise entre les mains du père? Il n'y a pas, sur ce point, de décision officielle : celle que l'on cite, du 3 juin 1891, n'est pas *ad rem.* et considère une hypothèse un peu différente.

Le peuvent-ils pour sauvegarder l'honneur d'une famille, désavouer la paternité d'enfants adultérins, préserver les intérêts d'enfants légitimes compromis par exemple par les débordements odieux d'une mère? Sur ce point les deux thèses en présence se prévalent chacune d'une réponse. Dans les deux cas posés à la Pénitencerie les apparences étaient, semble-t-il, les mêmes. Pourtant la réponse fut différente. Le 7 janvier 1892, la Pénitencerie répondait : *Non licere;* le 30 juin de la même année, elle disait: *Orator consulat probatos auctores.* Voici d'ailleurs la question à laquelle s'adressait la réponse : *Eduardus ob adulterium mulieris notorium et scandalosum, ex quo etiam proles spuria exorta est, a judice ecclesiastico obtinuit sententiam pro separatione thori.— Ut vero talis sententia judicis ecclesiastici effectus civiles sortiri queat, prsesertim quoad repudiationem paternitatis circa filios adulterinos, horumque exclusionem a parte et bonis prolis legitimie, lex civilis non aliud suppeditat medium efficax quam divortium civile. — Unde Eduardus familiis sute decori el bono providere volens, ad actionem pro consequendo divortio civili recurrere cogitat. Nullo modo tamen vinculum sacramentale infrangere aut novarum nuptiarum liberlalem pro se aut pro indigna muliere praetendere putat, paratus cæleroquin lalem intentionem authentice coram parocho vel episcopo confirmare el declarare.* Le reste de l'exposé n'est qu'une répétition plus détaillée de cette déclaration. A cette consultation la Pénitencerie n'a pas répondu : *Non licere,* mais : *Orator consulat probatos auctores.*

Enfin, un époux contre lequel est intentée une action en divorce, peut-il agir reconventionnellement contre le demandeur, par exemple afin d'obtenir la garde des enfants qu'il n'obtiendrait pas en restant simplement défendeur? Sur ce point encore, aucune décision officielle publiée jusqu'ici.

2° *Le juge.* — Laissons de côté, comme n'appartenant pas spécialement à notre sujet, le fait qu'en instruisant une action en divorce, le juge s'immisce dans une matière ecclésiastique. Abstraction faite de ce point, le juge peut-il prononcer un divorce civil? Nous avons ici plusieurs réponses officielles. Le 25 juin 1885, à une question conçue en ces termes : *Utrum fas esset judicibus laids in causis de separatione conjugum sive circa vinculum, sive circa habitationem tantum, jus dicere ?* (ces mots *jus dicere* visent la loi de 1884 d'après laquelle le juge ne prononçait pas le divorce, mais se bornait à déclarer : *Il y a lieu de prononcer le divorce;* la loi du 18 avril 1886 a modifié ce point : c'est le juge maintenant qui prononce le divorce), à cette question, le Saint-Office répondait que, vu les circonstances, *tolerari posse... dummodo catholicam doctrinam de matrimonio deque causis matrimonialibus ad solos judices ecclesiasticos pertinentibus palam profiteantur, el dummodo ita animo comparati sint... ut nunquam proferant sententiam... divino aut ecclesiastico jurs repugnantem, el in casibus dubiis vel difficilioribus suum quisque ordinarium adeat, ejusque judicio se dirigat...* Ce n'était donc pas un refus absolu. Cette réponse suscita de nouvelles questions auxquelles il fut

répondu le 27 mai 1886 que n'était pas légitime *interpretatio per Gallias diffusa aceliam typis data, juxta quant satisfacit conditioni præcilatæ* (celle qu'on a citée ci-dessus) *judex qui, licet matrimonium aliquod validum sit coram Ecclesia, ab illo matrinionioveroet constanti animo abstrahit, et applicans legem civilem pronuntiat locum esse divortio, modo solos effectus civiles solumque contractum civilem abrumpere mente intendat, eaque sola respiciant termini prolatæ sententiae.* Cette réponse, adressée à des évêques de France, ayant excité unecertaineémotion en Belgique où le juge peut être appelé lui aussi à prononcer des sentences de divorce, le nonce en Belgique fut autorisé par le Saint-Siège à déclarer « que le décret du 27 mai ne concerne pas la Belgique, et que par conséquent, rien n'est modifié en ce pays en ce qui touche la matière du divorce. » Enfin l'évéque de Leçon ayant demandé si, dans un cas particulier, ou les juges avaient déclaré : Il y a lieu à prononcer le divorce, bien que le mariage fût valide devant l'Église, le maire pouvait prononcer le divorce avant de procéderait mariage civil du divorcé, ce maire élant disposé à confesser publiquement la doctrine de l'Église sur le mariage et sur le divorce la Pénitencerie répondit, le 23 septembre 1887 : *Episcop. Lucien, in hoc casu particulari, si inspectis omnibus ejus adjunctis ita in Domino expedire judicaverit, tolerare, posse ut syndicus orator ad actum, de quo in precibus, procedat cum declarationibus ab ipso propositis, ita ut... ponat : solumque civilem contractum spectare posse.* Puis elle déclara, le 4 juin 1890, qu'il n'était pas licite de déduire de cette réponse à un cas particulier une solution générale. En pratique, c'est l'opinion moins sévère qui l'a emporté. Gasparri le reconnaît : *In locis ubi lex divortii a mullo tempore saevit, judices catholici bona fide sententiam proferunt, tacentibus ordinariis et s. sede; e. g. in Belgio... Etiam in Galliis. jam hæc bona fides, ob data ab ordinariis responsa, in pluribus introducta est. Op. cit.*, n. 1557. Et il ajoutait : *Hinc in praesentibus circumstantiis minus probamus illos, qui hanc actusilliceitatem alte et in publicis ephemeridibus praedicant.*

3° *Les avocats.* — Un avocat peut-il être pour son client *demandeur* en divorce? Évidemment l'avocat peut être demandeur dans les cas où son client peut demander en conscience le divorce. — Le peut-il dans le cas où le client n'a pas le droit en conscience d'intenter Faction en divorce? Pas plus que son client il ne peut agir en vue d'un avantage temporel ou pécuniaire. Bref, il faut lui appliquer les solutions données pour les époux; et ce que le décret du Saint-Oilice du 25 juin 1885 décida it pour les juges s'appliquait aussi aux avocats; la question parlait des uns et des autres, la réponse les visait également. — L'avocat pourrait-il agir s'il était désigné d'office pour assister le demandeur? (Notons que la nouvelle jurisprudence rend de plus en plus fréquentes ces désignations d'office.) Le motif qu'invoquent les tenants de la réponse affirmative, c'est qu'en refusant son ministère l'avocat chrétien s'expose à ne pouvoir plus exercer sa profession, au grand dommage de l'ordre social tout entier. Mais nous ne connaissons pas de réponse autorisée du Saint-Siège sur ce sujet. — Par contre, nous savons, par une réponse du Saint-Office à l'évêque de Southwark communiquée par le Saint-Office lui-même à l'évêque de Saint-Gall, le 3 avril 1877, qu'on peut tolérer que l'avocatassiste un défendeur en procès de divorce, *dummodo episcopo constet de probitate advocati, et dummodo advocatus nihil agat, quod a principiis juris naturalis et ecclesiastici deflectat.*

Il ne semble pas qu'il y ait lieu de se montrer sévère en ce qui concerne le ministère de l'avoué, qui est plutôt subalterne et surtout matériel; moins encore pour le ministère de l'huissier et du greffier.

Nous résumerons tout cet exposé pratique par l? déclaration suivante du card. Gasparri, touchant l'opinion moins rigide : *eam sire in theoria sive in ? rari retinent, saltem ut probabilem, non pauci antistites, docti, pii, prudentes et sedi aposlolicee addictissimi in Germania, Anglia, America, Gallia... Ex divortio sequitur effectus contrarius juri divino, nempe quod matrimonium religiosum privetur suis effectibus civilibus, sed hic effectus sequitur indirecte. Op. cit.*, n. 1540.

La première partie de cette déclaration rappelle qu'en effet le divorce civil existe non seulement en France, mais en Allemagne, en Angleterre et en Amérique. Voici une brève indication des pays où règne cette plaie malheureuse des législations antichrétiennes.

En Europe : Allemagne, d'après le nouveau code civil entré en vigueur le 1er janvier 1900. Jj 1564-1587; Angleterre, surtout depuis la loi du 28 août 1857, complétée par des lois postérieures de 1868, 1898, etc.; Autriche, sauf pour les catholiques, lois de 1820, 1870, 1874; Belgique, code civil de 1832; Hongrie, depuis la loi de 1894; Écosse; Irlande, où il faut, afin d'obtenir le divorce, une loi pour chaque cas; Luxembourg, comme dans le code civil français de 1804; Hollande; Suisse, spécialement depuis la loi fédérale du 21 décembre 1874; Danemark, Norvège, Suède; Russie, Grèce, Monténégro, Roumanie, suivant les lois de l'Eglise grecque-orthodoxe; en Pologne, pour les dissidents seulement, non pour les catholiques. En Amérique ; celle du sud : Costa Rica, Saint-Domingue, Équateur, Guatemala, Haïti, San-Salvador ; Amérique du nord : États-Unis, où le divorce est une vraie plaie sociale malheureusement très étendue; dans le Bas-Canada, il faut comme en Irlande une loi pour chaque cas.

La bibliographie de cette matière est extrêmement nombreuse. On en donnera seulement un exposé restreint. En plus des ouvrages indiqués dans les pages qui précèdent, on pourra consulter, en premier lieu, les moralistes et canonistes : Feije, Batlerini-Palmieri. *Opus theologicum morale,* les décrétalistes, sur les titres *De divortiis,* et *De conversione infidelium ;* puis les suivants, donnés un peu au hasard : Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine,* trad. H. de Varigny, Paris, 1895; de Donald. *Du divorce,* Paris, 1847; E. Glasson, *Le mariage* cii *et le divorce dans l'antiquité et dans les princpalçs législations modernes de l'Europe,* Paris, 1880 ;Luckock, *The of marriage,* Londres, 1894; Brenner, *De divortiis n·.··; nos,* Berlin, 1862; Perrone, *De matrimonio Christian..* Liège. 1861 ; Palmieri, *Tractatus de matrimonio christen* B –e, 1880; Scaduto, *H divorzio e il Cristianesimo* m ·:;?·:-· Florence, 1883; J. Freisen, *Geschichte des eanonischen Ehçrechls, 2'* édit., Paderborn, 1893; Zhishmann, *Das Ehertela der Orientalischen Kirche,* Vienne. 1864;Launoy, *Regia in matrimonium potestas,* Paris, 1674, et *In librum magistri Launch theol. Parisien., qui inscribitur Regia in matrim. potestas, observationes,* par Jacques l'Iiuillier, 1678; A. Esmein, *Le mariage en droit canonique, Paris,* 1891; Roskovany, *Matrimonium* in *Ecclesia catholica potestati ecclesiast. subjectum,* Pestini, 1870; P. Damas, *Les origines du divorce en France,* Bordeaux, 1897; Baudier, *La loi du divorce et la conscience chrétienne,* Paris, 1885; E. Lehr, Le *mariage, le divorce et te séparation de corps dans les principaux pays civilisés,* Paris. 1899; Basdevant, *Des rapports de CÉgliseet de l'État* bow la *législation du mariage, du concile de Trente au code civil.* Paris, 1900; Quinquet de Monjour, *Histoirede Findissolubiliu du mariage en France depuis le* v· *siècle jusqu'au concile* :* *Trente,* Paris, 1901 ; R. Lemaire, *Le mariage civil.* Parts. *F.ë ;* A. Giobbio, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica.* R -ï.' enfin l'excellent livre de M. L Fahrner. qui peut tenir lieu de beaucoup d'autres, *Geschichte der Ehescheidung* tnt *kamnischen Redit.* Fribourg-en-Brisgau, 1903, t t (le seul paru jusqu - . Pourtes décisions des Congrégations romaines, voir les revues spéciales, comme *Le canoniste contemporain* de 1885a 1892. eu bien Craisson. *Manuale totius juris canonici,* 8· édit.. Paris. 1894, ou Laviatle, *Décisions romaines sur le divorce civil,* Périgueux, 1898.

A. VILUEX.

DMITRIEVSKY Ivan Ivanovitch, écrivain ecclésiastique russe du xviir siècle, né dans le gouvernement de Itiazan en 1754. On a de lui un livre très apprécié dans l'Église russe, un commentaire historique et théologique de la liturgie : *Jsloritcheskoe, dogmatitcheskoe i tainslvennoe iziasnenie liturghii,* Moscou, 1804. La dernière édition est celle de Saint-Pétersbourg, 1897. Il est aussi l'auteur de plusieurs ouvrages historiques et liturgiques, mentionnés par Philarète.

Philarèle, *Obzor russkoi dukhovnoi literatury,* Saint-Pétersbourg, 1884, p. 411-412; *Pravoslavnaia bogoslovskaia Entziklopediia,* t. iv, col. 1103-1104.

A. Palmieri.

DOBMAYER Marianus, théologien de l'ordre de saint Benoit, né à Schwandorf le 24 octobre 1753, mort le 21 décembre 1803. Il avait obtenu son admission dans la Compagnie de Jésus; mais celle-ci ayant été supprimée, il entra chez les bénédictins où il fit profession en 1775 à l'abbaye de Weissenohe. De 1781 à 1787, il enseigna la philosophie à Neubourg-sur-le-Danube; de 1787 à 1794, la théologie dogmatique et l'histoire à Amberg; et de 1794 â 1799, à Ingolstadt. Lorsque l'université de cette ville fut réorganisée, Dobmayer fut nommé professeur de théologie à Munich. Il refusa cette chaire et rentra dans son abbaye. Quelques années plus tard, en 1803, les monastères ayant étésupprimés en Bavière, le gouvernement de ce pays lui fit offrir une chaire de professeur; mais il ne voulut rien accepter désirant surtout reprendre son enseignement à Amberg. Dobmayer a publié : *Conspectus theologies dogmaticæ,* in-8°, Amberg, 1781. Après sa mort parut son ouvrage : *Systema theologies dogmaticæ, opus posthumum cura et studio Th. Pant. Senestrey,* 8in-8°, Soultzbach, 1805-1819. Senestrey publia en outre de ce même auteur : *Regula fidei ac theologies calholicæ,* in-8°, Soultzbach, 1821. Le bénédictin Em. Salomon fit paraître un abrégé du *Systema theologies,* sous le titre : *P. M. Dobmayer institutiones theologicæ in compendium redactæ,* 2 in-8", Soultzbach, 1893.

Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1893, t. in, col. 562; C. Sommervogel. *Bibliothèque de la C'· de Jésus,* 1892, t. in, col. 107; *Kirchenlexikon,* 1884, t. in, col. 1865; M. J. Scheeben, *La dogmatique,* trad, de l'abbé Belet, in-8·, Paris, 18'7-1882, t. I, p. 717.

B. Heurteiiize.

DOBROSIELSKI Chrysostome, théologien polonais de l'ordre de saint François, né en 1628, mort en 1676. On a de lui : 1° *Summarium asceticæ et mysheæ theologias ad mentem D. Bonaventuræ,* Cracovie, 1655, 1703; 2« *Theologia ascetica ad mentem S. Bonaventuræ,* Cracovie, 1703, 1731.

Encyklopedja koscielna, Varsovie, 1874, t. iv, p. 247; Estreicber, *Bibliografta polska,* Cracovie, 1897, t, xv. p. 263.

A. Palmieri.

DOBROTVORSKY Ivan Mikhaïlovitch, un des plus savants polémistes russes contre le raskol. Né. en 1832 dans l'éparchie de Nijny-Novgorod, il fréquenta les cours de ('Académie ecclésiastique de Kazan et plus tard, en 1867, y professa l'histoire et la réfutation du raskol russe. Il mourut au mois de septembre 1883. Il a publié un grand nombre de monographies Ihéologiques et historiques sur les sectes russes. Le plus important de ses ouvrages est intitulé : *Liudi bojii, russkaia sekta tak nazyvaemykh dukhovnykh khristian,* Kazan, 1869. Il y expose les doctrines et la vie de la secte russe des Chrétiens spirituels ou des hommes de Dieu, qui rejettent le sacerdoce, le culte, et l'autorité du pouvoir civil, et croient que le Christ est descendu sur la terre 50 jours après sa résurrection, et y a fait le jugement dernier. Plusieurs de ses monographies touchent aux relations doctrinales entre le catholicisme et le raskol, par exemple, sa réponse au Père Gacarine sur la manière dont les raskolniks russes envisagent les croyances de l'Église romaine, *Pravoslavny Sobesiednik,* Kazan, 1860, t. l, p. 297-322; et son étude sur les relations du raskol avec l'Église et le gouvernement russe. *Pravoslavnoe Obozrienie,* Moscou. 1862. t. vu, p. 364-392. Iia fait aussi un résumé historique des luttes théologiques et de la séparation des Églises au XI® siècle : *Borba i razdielenie tzerkcei v polovinie XI vieka, Khrislianskoe 7chlenie,* Saint-Pétersbourg, 1868. t. il, p. 698-732, 871-899. La longue liste de ses écrits a été dressée par Znamensky, p. 399-401.

Izviesliia kazanskago Universiteta, 1882, t. xvm, p. 239-241; Zephirov, *Ivan Mihhaïlovitch Dobrotvorsky, ordinarnyi professor lmp. Kazanskago universiteta po Kathedrie kzerkovnoi islorii, Pravoslavny Sobesiednik,* 1883, t. ni, p. 355-396; Znamensky, *Isloriia kazanskoi dukhovnoi Akademii,* Kazan, 1892, t. 11, p. 391-401.

A. Palmieri.

DOC Jean, théologien et évêque de Laon, mort le 1« juillet 1560. Religieux bénédictin de l'abbaye de Saint-Denis, docteur en théologie et en dioit canon, il s'acquit une grande réputation comme prédicateur. Il fut grand-prieur de son monastère et prieur de Saint-Denis de l'Estrée et de Saint-Denis-en-Vaux. Le cardinal de Bourbon, abbé commendataire, le choisit comme son vicaire général et, en 1552, le fit nommer évêque de Laon. On a de ce prélat ; *l ita, passio, sepultura, martyris Areopagitæ Dionysii sociorumque ejus, corporum eorumdem inventio ac translatio per pium regem Dagobertum,* in-8°, [Paris, 1549]; *Enarratio. Dominicæ passionis,* in-8°, Paris, 1552; *De ælerna generatione Filii Dei et temporali nativitate,* in-8°, Paris, 1554; *De Domini resurrectione,* in-8", Paris, 1560; *Homiliæ quadragesimales,* in-4®; *Homiliæ in dominicas et festa anni,* Paris, 1560; *Homiliæ ad populum,* Anvers, 1567.

Dom M. Féllblen, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis,* in-fol., Paris, 1706, p. 394 ; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti,* t. iv, p. 159,168; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* 4 in-4·, Bouillon, 1777-1778, t. l, p. 256; Hurter, *Nomenclator,* 1899, t. iv, col. 1176; *Gallia Christiana,* in-fol., Paris, 1751, t. IX, col. 555.

B. Heprtibize.

DOCÈTES. — I. Sources. II. Exposé du système. III. Critique.

I. Sources. — Ce qui a fait le fond du docétisme, voir Docétisme, et ce qui le caractérise surtout, ce fut de soutenir que le Sauveur n'eut pas un corps fait de chair et de sang comme celui de l'homme, mais une simple apparence de corps ou un corps fantôme, et de supprimer ainsi deux des dogmes fondamentaux de la foi chrétienne, ceux de l'incarnation et de la rédemption. Mais cette erreur, avec des variantes de détail, fut commune, dès l'origine et pendant les premiers siècles de l'Église, à plusieurs sectes. Il y eut beaucoup d'hérétiques entachés de docétisme; mais y eut-il une secte spéciale dont les partisans portaient le titre distinct de docètes? L'allusion de Théodore! porte à le croire quand il parle de ceux qui, de son temps renouvelaient l'hérésie de Marcion, de Valentin, de Manès et des autres docètes, δοκηται. *Epist.,* lxxxii, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 1264. Ét pourtant des hérésiologues, tels que saint Epiphane etsainl Philastrius, très portés à multiplier le nombre des sectes, ne disent pas un mot de celle-ci; ni saint Augustin,ni, avant lui. Tertullien ou saint Irénée ne signalent une secte à part de ce nom. L'auteur des *Philosophoumena* est seul à le faire et lui consacre un article. Il parle, en effet, d'hérétiques qui se donnaient â eux-mêmes le nom de docètes. δοκηταί. D'autre part, d'après Clémenl d'Alexandrie. Jules Cassius, voir t. n, col. 1829, fut en Égypte le chef du docétisme, ὁ τῆ δοζήσεω ἐξάρχων, *Strom.,* πι, 13, *P. G.,* t. vm, col. 1192, en faisant de

la δὸκησι le thème principal de son enseignement, et en prenant le nom de docètes pour distinguer ses partisans. Quand il veut expliquer les noms des diverses sectes. Clément d'Alexandrie range les docètes parmi celles qui ont tiré leur nom particulier, non de celui de leur chef ou du lieu qui les vit naître, mais de la matière de leur enseignement. *Strom.,* vu, 17. P. G., t. xi, col. 553. Un autre personnage, nous dit Sérapion, évêque d'Antioche, vers 190 et peu de temps avant Clément, appartient à la secte a de ceux que nous appelons docètes, » Marcion, Μαρκιανὸ . Eusèbe, *H. E.,* vi. 12, *P. G.,* t. xx, col. 515. Celui-ci se servait de l'Évangile de Pierre, qui était très favorable au docétisme, tandis que Cassius usait de l'Evangile selon les Egyptiens. *Strom.,* tu, 13, *P. G.,* t. vin, col. 1193. Mais ici une difficulté se présente, celle de savoir si le chef anonyme de la secte, dont parlent les *Philosophoumena,* est le même que Cassius. Ilans l'état actuel des documents, l'identification parait peu probable, elle est même impossible, car il n'est rien dit de ce chef qui rappelle le moins du monde ce que nous savons de Cassius. De plus, bien qu'il s'agisse de la même époque, c'est-à-dire de la lin du il' siècle, l'explication du nom qu'on donne à ces hérétiques ou qu'ils prennent eux-mêmes, ne porte pas exactement sur le même point. Pourquoi ce nom, en effet ? En Orient, il rappelle bien l'erreur du docétisme; mais, sous la plume de l'auteur des *Philosophoumena,* ἰ\ signifie encore autre chose; il viendrait, non pas de δὸκησι , apparence, par allusion direcle à la théorie du docétisme, mais de δοκὸ , poutre, par allusion .i la poutre dont il est parlé dans l'Evangile, poutre que ces sectaires avaient dans les yeux. ee qui les empêchait de voir la vérité et faisait faire à quelques-uns des folies, non en apparence, mais en réalité. τΩν οὺ τὼ δοκεῖν εἰναι τινὰ κατανοοὺμε·? ματαἱζοντα , ἀλλα τὴν ἐκ τοσαὺ η ὕλη δοκὸν ἐν δφΟαλμὼ φερομένηνδιελέγχομεν. *Philosoph.,* VIII, ι, 11, édit. Critice, Paris, I860, p.408. C'est donc aux *Philosophoumena,* comme à l'unique source, que nous devons demander les renseignements indispensables pour connaître cette secte; malgré leur brièveté et leur obscurité, on s'apercevra facilement que ces docètes furent des gnostiques sans grande originalité.

11. Exposé du système. — Comme tous les gnostiques, ces docètes de la lin du il' siècle ont une théogonie, une cosmologie, une christologie et une sotériologie à part : cadre semblable, explications un peu différentes. Nous allons en faire l'exposé aussi littéral que possible.

1° *Théogonie.* — Dieu est le principe de tout; mais il est semblable à la graine du figuier, qui est très petite quant au volume et très grande par sa puissance de développement. Le figuier rappelle l'arbre qui servit de refuge, d'abri et de voile de pudeur (à Adam et à Eve , et auquel par trois fois le Seigneur demanda vainement du fruit et qu'il finit par maudire. Or, le figuier pousse une tige, déploie des feuilles et porte des fruits aux germes sans nombre. De même de ce Dieu si petit et si réduit sortent trois éons, qui sont, à leur tour, principe de tout le reste. C'est ce qu'a fait entendre Moïse quand il a dit que les paroles de Dieu sont au nombre de trois: σκὸτο , γνὸφο , Ολελλα. Deut., v, 22. Ils se développent, en effet, et atteignent leur perfection, qui est dans le nombre dix, et deviennent trente; ils ne diffèrent entre eux que par la distance qui les sépare du premier germe, et leur puissance prolifique est en raison directe de ce voisinage avec Dieu. Ainsi le plus voisin, αμὲτρητο , l'incommensurable, se décuple et devient cent; le second, ακατὰληπτο , l'incompréhensible, étant un peu plus loin, se sextuple et devient soixante ; quant au dernier, qui n'est pas désigné, étant le plus éloigné des trois, il se triple et devient trente. Ce développement rappelle celui de la parabole du Sauveur. « Des grains tombèrent dans la bonne terre, et ils produisirent des fruits, l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente. Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende! » Matth., xn. 8. Tous ces éons, les trois et ceux qui procèdent d'eux en nombre infini sont en même temps mâles et femelles. Sortis tous de ce premier germe de concorde et d'uni*·5 et s'étant tous concentrés à la fois dans un seul éon ils ont engendré un fruit commun, le Sauveur de tous ceux qui sont au milieu, égal en puissance au germe du figuier, sauf qu'il a été engendré, tandis que le premier germe est incréé.

2° *Cosmologie.* — Grâce à ces trois éons et à ce fils monogène, toute la nature spirituelle a été ordonnée. Et toutes les choses spirituelles et éternelles sont de la lumière, mais une lumière qui n'est ni amorphe, ni rude; n'ayant besoin d'aucun informateur, et possédant, à l'exemple du figuier, les idées sans nombre de tout ce qui vit ici-bas, et illuminant d'en haut le chaos sous-jacent. Celui-ci, illuminé et formé tout à la fois par ces idées supérieures, s'est solidi' · et a reçu du troisième éon les idées supérieures. Mais ce troisième éon, voyant que tous ses types lumineux étaient enfermés dans la nuée ténébreuse sous-jacente et n'ignorant pas le pouvoir du σκὸτο en même temps que la simplicité et la richesse de la lumière, n'a pas toléré qu'ils y fussent longtemps retenus et les a soumis aux éons. Ayant donc affermi le firmament, il a séparé la lumière des ténèbres et a appelé jour la lumière d'en haut et nuit les ténèbres d'en bas. Or. de toutes ces idées infinies du troisième éon. enfermées dans les ténèbres, est sorti un feu vivant, d'où est né le grand Archon (le démiurge), dont Moise a dit ; « Au commencement. Dieu créa le ciel et la terre. Gen.. i, J. C'est ce Dieu igné que Moïse dit avoir parlé du sein du buisson, c'est-à-dire du sein de l'air ténébreux. El c'est ce Dieu de feu, né de la lumière, qui a fait le monde, comme le raconte Moïse : Dieu non subsistam, mais ayant le σκὸτο pour substance et insultant les types éternels et supérieurs de la lumière qui étaient retenus dans les ténèbres. Et c'est jusqu'à la manifestation du Sauveur que ce Dieu, né de la lumière, ou ce démiurge igné a été cause que les âmes n'ont cessé d'errer; car on appelle ainsi, ψυχαὶ, les idées parce qu'elles ont été refroidies dans les ténèbres: ces ‹m· ‹ passant d'un corps dans d'autres corps, tous -.jr-i-s par le démiurge. Qu'il en soit ainsi, c'est ce mi se voit d'après ces paroles de .lob : Et moi. ı r.-· - - passe d'un lieu dans un autre, d'une m , - - - .: · autre maison; » et d'après ces autres du s . - « Si vous voulez le comprendre, Ini-mêm· : qui doit venir. Que celui qui a des oreilles pour entendre. entende ! » Matth., xi, 14-15.

3« *Christologie.* — Le Sauveur a mis fin à la migration des âmes et il a prêché la foi en la rémission des péchés. En effet, voyant les idées supérieures des éons passer à travers des corps ténébreux, ce fils monogene voulut descendre et les racheter. Mais, sachant que les éons ne peuvent soutenir la vue du plérome et sont exposés à éprouver quelque dommage à cause de la grandeur et de la gloire de sa puissance, il se contracta à la manière d'un éclair dans un corps tout petit, plutôt à la manière de la lumière de l'œil qui s- ; · he sous la paupière, et il va jusqu'au ciel et aux astres ri - lants, où il se contracte encore davantage. E:. :e G:- ce fils monogène et éternel emprunta une idée à des éons des trois éons; quand il se trouva dans trentaine (celle du troisième éon). il alla dans le m r··:· tout petit, invisible, inconnu, sans gloire et sans ı -- cru. Mais, pour revêtir les ténèbres extérieures, c est-à-dire la chair, un ange qui l'accompagnait d'en 1.ut l'annonça à Marie, comme c'est écrit, el cela naquit de Marie. 11 revêtit donc ce qui était né et lit tout comme

c'est raconté dans l'Evangile. Mais, pendant son baptême au Jourdain, il prit dans l'eau l'image et le signe du corps né de la Vierge afin que, lorsque l'Archon condamnerait à la mort de la croix son propre ouvrage, l'âme nourrie dans ce corps ne se trouvât pasnue. mais revêtit l'image qu'il avait prise â sa place lors du baptême. Et c'est ce que dit le Sauveur : « Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Car ce qui est né de la chair est chair. » Joa., ni, 5-6.

4° *Solériologie.* — Ce monogène avait donc emprunté une idée à chacun des trente éons (du troisième éon), et c'est pourquoi il vécut trente ans, un an pour chaque éon. Or, les âmes sont, toutes, les idées provenant de chacun des trente éons; et chacune d'elles a une nature capable de comprendre le Jésus qui lui est conforme; et c'est ce Jésus que le fils monogène avait revêtu dans les lieux éternels, qui sont divers. De là tant d'hérésies se combattant entre elles à la recherche de Jésus; chacune a son propre Jésus, différemment aperçu d'après la différence du lieu vers lequel elle est portée; elle l'aime et croit que le Jésus qui lui ressemble et lui appartient est le seul, celui qu'elle reconnaît à première vue comme son propre frère, repoussant tous les autres comme des bâtards. Ceux-là donc qui ont une nature tirée des lieux inférieurs ne peuvent pas voir les idées supérieures du Sauveur. Mais, dit le chef des docètes, ceux qui sont d'en haut, à savoir de la Décade moyenne et de l'excellente Ogdoade, à laquelle nous appartenons, connaissent le Sauveur Jésus, non partiellement, mais totalement, et sont en haut les seuls parfaits, tous les autres n'étant parfaits qu'en partie.

III. Critique. — Réduit à ces termes, ce résumé, que l'auteur des *Philosophoumena* qualifie non sans raison d'embrouillé, suffit à montrer que les docètes ont pris le cadre des gnostiques et ont procédé à leur manière sans la moindre originalité, sauf sur un point que nous signalerons. Même exposition quelque peu ésotérique, uniquement accessible aux initiés; car lelien logique qui devait sans doute relier entre eux les divers éléments du système pour le rendre cohérent, comme aussi les motifs qui devaient justifier l'apparition du monde lumineux des idées et leur emprisonnement dans les ténèbres, l'action du démiurge ou du grand Archon sur l'organisation de la matière et sur les âmes prisonnières, et le fait, pour le Sauveur, d'emprunter un élément à chacun des éons, tout cela est passé sous silence; mais nous sommes renseignés par d'autres systèmes gnostiques. Mêmes citations empruntées à l'Écriture d'une façon déconcertante et qui n'offrent avec le passage ou elles paraissent que des rapports assez vagues, tout au plus de simples rapprochements d'images ou de termes. Même appel à des sources apocryphes, car la citation attribuée à Job, *Philosoph.,* VIII, i, 10, p. 404, n'est qu'un emprunt fait à un apocryphe, qui la place sur les lèvres de la femme de Job et qu'on a indûment ajouté au texte scripturaire. Job, n, 9.

Dans l'ensemble du système, même point de départ : un germe imperceptible, qui n'est presque rien et qui devient tout par une incessante évolution; un premier principe presque réduit au néant, mais d'une puissance d'expansion extraordinaire : il se développe à la manière du figuier; ce figuier rappelle l'arbre immense dont il est question dans le système de Simon le Magicien. *Philosoph.,* VI, i, 9, p. 247-248. Même multiplication fantaisiste d'intermédiaires entre ce premier germe et le monde matériel, dont l'existence, aux yeux des gnostiques, ne saurait s'expliquer par une action directe et immédiate de Dieu, mais par un démiurge, qui est ici, comme dans Basilide. le grand Archon. Pourquoi trois éons seulement au premier stade du développement germinatif? Est-ce un chiffre nouveau? Mais il se trouve dans l'élément ternaire des Naasséniens, des Pérates et des Séthiens, ainsi que dans la triple filiation de Basilide. Le premier, dit-on, s'appelle αμέτρητο et le second άκάταληπτο . Et le troisième? C'est sans doute Γάνεννόητο , l'ignorant, de la terminologie Valentinienne, qui joint ce dernier qualificatif aux deux autres. S. Irénée, *Conl. hær.,* I. xt,5, *P. G.,* t. vu, col. 568. Pourquoi, au second stade de l'évolution, un premier développement de perfection, qui donne 30 éons, et un second de production, qui en donne 190? Celui de 30 s'explique par un emprunta Valentin; car il est question de l'ogdoade et de la décade intermédiaire, ce qui évoque le souvenir de la dodécade du système Valentinien. Quant â celui de 190, sauf l'allusion à la parabole de la semence, il est encore loin des 365 cieux de Basilide. En revanche, et c'est ici le point spécial du système, les éons ne procèdent pas ici parcouples de mâle et de femelle ou par syzygies, ils possèdent chacun le double sexe masculin et féminin. Cette conception rappelle les mythes orientaux des dieux androgynes ou hermaphrodites.

D'autre part, on voit bien que le Sauveur, comme dans le système Valentinien, S. Irénée, *Conl. hær.,* I, n, 6; xn, 4, *P. G.,* t. vu, col. 465, 576, est le produit du plérome tout entier, mais il n'est pas dit que ce soit par mode de réconciliation après un grand désordre dans le monde des éons. On voit aussi qu'il emprunte, avant de descendre sur terre, une idée ou un élément à chacun des éons, mais il n'est pas question qu'il les restitue après son œuvre rédemptrice. Il revêt le corps né de la Vierge, dû à l'intervention du grand Archon à la suite de l'annonce de l'ange, mais ce n'est pas là un corps apparent, c'est un corps réel, qui sera crucifié; corps d'emprunt du reste, auquel il substitue son image ou son apparence au baptême pour la reprendre au moment de la crucifixion. On voit enfin qu'il fait acte de rédempteur, mais il ne rachète que l'élément spirituel, celui des éons, qui se trouve emprisonné dans les ténèbres sans qu'on ait dit pourquoi. Que devient alors la rédemption de l'homme? Ceux de la décade intermédiaire et de l'excellente ogdoade, â laquelle appartiennent naturellement les docètes, profitent sans doute de la rédemplion, quant à leur ψυχή, cela va sans dire, mais que devient le corps? Et que deviennent ceux de la dodécade, quanta l'âme ou à l'élément spirituel? Mystère, ou plutôt, selon la solution des autres systèmes gnostiques, ces derniers sont condamnés tout comme les corps.

En résumé, celte secte des docètes, telle que nous la fait connaître l'auteur des *Philosophoumena,* est une secte gnostique, où le docétisme ne joue pas à proprement parler un rôle prépondérant et exclusif. Elle n'a rien de vraiment original eide caractéristique ; son système est plutôt une œuvre éclectique, faite d'emprunts aux systèmes gnostiques en vogue, qui est loin d'avoir eu la valeur et l'influence du gnosticisme de Basilide de Valentin et de Marcion.

Cruice, Φιλοσο^ήΜνα, Paris, i860, p. 397-408, 496-498; Smith et Wace, *Dictionary of Christian biography,* v *Docetæ.*

G. Bareh.le.

DOCÉTISME. — I. Observations générales. II. Le docétisme au temps des apôtres. III. Le docétisme au temps de saint Ignace. IV. Le docétisme chez les gnostiques. V. Réfutations dont il est l'objet. VI. Accusation de docétisme portée contre certains Pères.

I. Observations générales. — 1° *Nature du docétisme.* — Docétisme, du mot grecoo-.-.έω, paraître, δόκησι , apparence, sert à désigner l'erreur de ceux qui refusaient d'admettre que Jésus-Christ ail été un homme véritable, possédant un corps de chair comme le nôtre, et traitaient en conséquence dépuré illusion ou d'apparence trompeuse ce que les Évangiles racontent et ce que l'Eglise enseigne soit sur la conception humaine du Christ, sa naissance et sa vie, soit sur ses souffrances, sa mort et sa résurrection.

2' *Son origine.* — Cette erreur ne constituait pas,

à vrai dire, la note distincte, unique et exclusive d'une secte à part, mais plutôt l'un des éléments erronés de la plupart des systèmes gnostiques qui, pendant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, essayèrent de supplanter le christianisme tout en lui empruntant quelques-unes de ses données.

On admettait difficilement que le Sauveur fût le Fils de Dieu fait homme; les deux dogmes de l'incarnation et de la rédemption étaient une vraie pierre d'achoppement pour le's partisans de la gnose. Quelques-uns seulement soutinrent qu'il ne fut qu'un homme. Tel Justin, aux yeux duquel Jésus, fils de Joseph et de Marie, simple pâtre jusqu'à l'âge de douze ans, reçut par l'intermédiaire de Baruch, au nom et sur l'ordre d'Élohim, la mission de prêcher. *Philosophoumena,* V, iv, 26, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 236 sq.Tel Carpocrate, voir t. II, col. 1800, qui ne vit dans le fils de Joseph, quoique élevé dans le judaïsme, que l'adversaire de l'Ancien Testament, le prédicateur du salut par le mépris libérateur du mosaïsme. Tertullien, *De præscript.,* xlviii, *P. L.,* t. n, col. 66-67; *Philosoph.,* Vil, v, 32, p. 385. Tel enfin Cérinthe, voir t. n, col. 2153, qui, distinguant deux personnages dans le Sauveur, soutenait que Jésus était né comme tous les hommes sans aucune intervention miraculeuse et qu'il n'avait servi que de réceptacle passager au Christ depuis son baptême au Jourdain jusqu'avant sa passion : distinction arbitraire et en contradiction manifeste avec saint Matthieu, car cet évangéliste, après avoir dressé la généalogie humaine du Sauveur, ne dit pas *Jesu,* mais *C/irisli autem generatio sic erat.* Matth., I, 18; S. Irénée, *Cont. hær.,* JH, xvi, *P. G.,* t. vit, col. 920. Quant aux autres chefs de la gnose, Simon le Magicien, Saturnin, Basilide, Valentin, Marcion, et, après eux, Manès, ils nièrent l'humanité du Sauveur et ne voulurent voir dans les faits de sa conception, de sa naissance, de sa mort et de sa résurrection que des phénomènes apparents sans la moindre réalité objective.

Déjà du temps des apôtres, sous l'influence d'un judaïsme exagéré et d'idées philosophiques étrangères, quelques « naufragés dans la foi » avaient essayé d'introduire le docétisme dans leur enseignement hérétique. Bien que combattue par saint Paul et par saint Jean, cette erreur subtile n'en fut pas moins accueillie par les prôneurs de la gnose. Ceux-ci, en effet, se plaisaient à spéculer à perte de vue sur les matières philosophiques et religieuses. Ils prétendaient expliquer tout beaucoup mieux que ne le faisait le christianisme. Ils n'hésitaient même pas à se servir de l'enseignement chrétien, sauf bien entendu à le démarquer et à l'amalgamer avec d'autres idées complètement hétérogènes pour en composer ce mode supérieur de comprendre et d'expliquer les choses qu'ils appelaient emphatiquement la gnose. Or, l'une des difficultés était d'expliquer l'origine et l'existence du mal dans ce monde. Ils partaient de ce faux postulat que la matière est d'essence mauvaise, cause du péché. Impossible dès lors de concevoir que Dieu, la sainteté même, ait pu entrer en contact immédiat avec elle, soit pour la créer, soit pour racheter l'humanité. L'union réelle de la nature divine avec la nature humaine dans la personne du Christ, telle que l'enseignait le christianisme, était donc à repousser. Ni l'incarnation, ni la rédemption, au sens de la religion nouvelle, n'étaient admissibles; on regardait comme une chose inconcevable que le Sauveur, de qualité supérieure et même dixine, ait pu naître comme un homme, manger et boire comme un homme, souffrir et mourir comme un homme. A tout prix il fallait écarter une pareille doctrine; mais comme, d'autre part, on tenait à concurrencer le christianisme même sur son terrain et avec ses armes, on dut chercher une interprétation plus acceptable, et on crut la trouver dans le docétisme.

3° *Ses différentes formes.* — Chaque chef gnostique eut sa manière à lui de concevoir le docétisme. Saint Irénée, en particulier, est un bon témoin pour la fin du il· siècle et nous renseigne sur les diverses formes du docétisme à son époque; il en comple quatre principales : 1. L'homme Jésus ne fut qu'un réceptacle passager, dans lequel entra le Christ au moment du baptême et d'où il sortit avant le crucifiement; 2. la naissance, la vie et la mort du Christ ne furent qn'une apparence sans réalité; 3. le Christ a eu un corps visible, capable de souffrir, mais ni matériel ni emprunté à la substance physique de la Vierge, il n'a fait que passer à travers Marie; 4. sur la croix un homme est mort réellement, mais ce n'est pas Jésus, ce fut Simon de Cyrène dont Jésus avait pris les traits et auquel il avait donné les siens. *Cont. hær.,* I, xxiv, 4; ill, xvi, 1, *P. G.,* t. vu, col. 677, 920 sq.

La première de ces formes de docétisme est celle de Cérinthe. Nous ne la signalons que pour mémoire; car il n'y a, dans le système de Cérinthe, aucune trace de docétisme relativement à Jésus, puisque Jésus est né et a vécu comme tous les autres hommes et est mort réellement sur la croix, tandis que le Christ qui n'a fait qu'habiter transitoirement en Jésus ne comporte ni naissance, ni mort fictives. Quant aux trois autres, nous dirons plus bas dans quelle mesure et avec quelles nuances elles furent celles des autres chefs gnostiques. Clément d'Alexandrie en Égypte, Tertullien à Carthage, saint Hippolyte ou l'auteur des *Philosophoumena* » Rome, de même que l'auteur des cinq dialogues contre les gnostiques, faussement allribués à Origène, aident à préciser les détails. Quant au docétisme de Manès et des manichéens, saint Augustin nous le fait surtout connaître dans sa réfutation de Fauste.

D'autres erreurs encore semblent impliquer le docétisme, parce qu'elles méconnaissent les éléments constitutifs de la nature humaine dans le Christ. Au iv· siècle, par exemple, Arius, voir t. i, col. 1787, et Eunomius ne reconnaissent dans le Christ qu'un corps sans âme humaine, un ἀψυχον σῶ*α ou une ψυχή ἄλογο ; Apollinaire, voir t. i, col. 1506, mutile sa nature humaine, en ne lui accordant qu'un corps animé, mais sans âme raisonnable, le voûçétantinutile là où le Verbe joue son rôle. Plus tard enfin, au commencement du vi« siècle, fut débattue en Égypte, entre eutychiens. la question de savoir si le corps de Jésus pendant s» vie et avant sa résurrection avait été corrupti: . incorruptible, d'ou le nom d'aphthartodocetes d r,r, à ceux qui soutenaient qu'il avait été incorrupti Nous laisserons de côté ces dernières erreurs pc ir ne nous en tenir qu'aux premières, les seules ou le docétisme a été véritablement enseigné non sans quelques dangers pour la foi.

4» *Ses dangers.* — La foi, en effet, se trouvait menacée par la gnose en général, par le docétisme en particulier ; car celui-ci, par sa manière de concevoir et d'enseigner le rôle du Sauveur dans le monde et la nature du salut, défigurait complètement ou plutôt ruinait par la base deux des dogmes fondamentaux de la foi chrétienne, l'incarnation et la rédemption. L'Église faisait profession de croire que le Fils de Dieu s'est fait homme pour sauver les hommes et qu'il les a sauvés par la mort sanglante sur la croix. Le docétisme, au contraire, en ne voyant dans ce double mystère qu'une apparence sans réalité le supprimait radicalement; car si le Verbe ne s'est pas fait chair, que devient le rôle attribué par les Évangiles à la Vierge Marie? Et s'il n'est pas mort pour le rachat de l'humanité, que devient le salut? Et du même coup que devient le christianisme, que devient l'Église? C'était donc une question de vie ou de mort qui était posée Rien de plus urgent dès lors que d'opposer à l'erreur insinuante et dangereuse sous son appareil scienti-

Tique les affirmations positives de l'orthodoxie et de sauver la foi en condamnant l'hérésie. Et tel est bien le rôle que prirent en mains les chefs avisés de l'Eglise. Mais ils ne se contentèrent pas de dénoncer l'erreur et de la flétrir, ils la réfutèrent; ils ne se contentèrent pas de proclamer la vérité de la foi chrétienne, ils la prouvèrent au nom de l'Écriture, de la tradition et de la raison. Et c'est ainsi que le danger créé par le docétisme devint l'occasion, pour l'Eglise, d'une lutte et finalement d'un triomphe, grâce aux travaux qu'il provoqua parmi les catholiques.

II. Le docétisme dd tesps des apôtres. — 1° *Sa première apparition.* — Il est certain que, du temps même des apôtres, il y eut des gnostiques docètes tel, par exemple, Simon de Gitton, qui proposa vainement à saint Pierre le honteux marché que l'on sait et qui voulut se faire passer pour le Sauveur. Il tint école à Antioche; Ménandre, son disciple, devint le maître de Saturnin et de Basilide. Avait-il déjà composé des ouvrages et formulé sa pensée dans un corps de doctrine systématiquement lié? C'est à croire. Mais ni son nom ni celui d'aucun autre contemporain ne se trouvent sous la plume de saint Paul ou de saint Jean. Et pourtant il n'est pas douteux que ces deux apôtres n'aient visé certaines erreurs particulièrement entachées de docétisme. Car, soit à Antioche, en Syrie, soit à Éphèse et dans les villes environnantes de la province d'Asie, il y eut aux temps apostoliques une telle fermentation d'idées philosophiques et religieuses que l'orthodoxie de la foi s'en trouvait menacée. D'habiles exploiteurs, se donnant à la fois pour des docteurs de la loi et des maîtres de la gnose, commençaient à battre en brèche, par un docétisme subtil, les deux dogmes fondamentaux de l'incarnation et de la rédemption. La preuve en est dans certains détails caractéristiques que signalent les apôtres et dans la manière dont ils dénoncent le danger contre lequel ils mettent en garde leurs correspondants.

2» *Saint Paul le combat.* — Averti par Epaphras des dangers que courait la foi des chrétiens à Colosses sous l'action d'un faux enseignement, saint Paulécrit aux Colossiens pour les prémunir. Il signale, entre autres choses, un mélange d'ascétisme et de culte idolâtrique des anges, une rigide observance de fêtes et de sabbats, une doctrine qui se donnait à elle-même le titre de gnose. S'agissait-il de plusieurs systèmes d'erreur ou d'un seul? L'apôtre ne distingue pas, et tout porte à croire qu'il vise simplement un premier essai de syncrétisme gnostique et judaisant, de gnose judaïsanle. Toujours est-il qu'il met en garde les chrétiens de Colosses contre « la philosophie et des enseignements trompeurs, qui sont selon les traditions purement humaines et les rudiinenls du monde, et non selon le Christ, » Col., n, 8, dont le but était de rabaisser l'idée du Christ et de dénaturer son rôle. Comment cela? Non pas seulement en mettant en doute sa divinité, mais aussi en niant dans une certaine mesure la réalité de sa nature humaine et de sa mort sanglante; et c'est ici que parait le docétisme, qu'il combat en même temps que d'autres erreurs. Car, d'une part, il insiste jusqu'à trois fois, à quelques lignes de distance, pour affirmer que le Christ possède la plénitude de Dieu, tous les trésors de la sagesse et de a science et que la plénitude de la divinité habite en lui corporellement. Cette formule : lν αὐτεὺ κατοικεῖ παν το πλήρωμα τή Θεότητο σωματεκώ , Col., II, 9, est particuliérement suggestive, par l'emploi du mot πλήρωμα si en vogue parmi les gnostiques, et surtout par l'adverbe si énergique σωματεκώ .

D'autre part, il tient à rappeler la réconciliation des hommes avec Dieu par le sang de la croix. ô:â τοὺ αἱματο τοὺ σταυροὺ αὺτοὺ, par la mort du Christ en son corps charnel, iv ·.* σώματε τή σζρκὸ αὺτοὺ ο:ά τοὺ θανάτου. Col., 1,20, 22. Des traits si caractéristiques ne s'expliquent que dans l'hypothèse ou saint Paul tenait à fermer la bouche à ceux qui niaient plus ou moins ouvertement la réalité de l'incarnation et de la rédemption.

Le type de ces judéo-gnostiques à tendances docètes est plus accusé encore dans les Pastorales. Saint Paul prie notamment Timothée « d'éviter tout ce qu'oppose une science qui n'en mérite pas le nom », et qu'il qualifie de menteuse : ἀντεΘέσεε τή ψευδωνύμου γνώσεω . l Tim., vi, 20. Il affirme solennellement qu'il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus *fait homme :* μεσίτη Θεοὺ καὶ ανθρώπων ἀνθρωπο Χριστὸ Ἰησοὺ . I Tim., II, 5. Un imaginerait difficilement des formules plus obvies pour combattre Terreur docète; c'est bien ainsi, du reste, que l'ont compris Basilide et Marcion ; car se trouvant dépeints et réfutés d'avance dans les Pastorales, ils ont eu soin de les rejeter du canon du Nouveau Testament.

3» *Saint Jean le combat à son tour.* — Dans l'Évangile qu'il composa, dit-on, pour combatlre Cérinthe, qui niait la divinité de Jésus, saint Jean a inséré quelques traits qui viseraient plutôt une erreur entachée de docétisme : celui-ci, par exemple, si fortement accentué : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, » Joa., i, 14; et ce dé.tail de la passion, qu'il est seul à relever : « Un des soldats lui transperça le côté d'un coup de lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau. » Joa., xtx, 34. En tout cas, dans ses Épitres, c'est bien le docétisme qu'il combat. « Tout esprit, dit-il, qui confesse Jésus-Christ *venu en chair* est de Dieu ; et tout esprit qui ne confesse pas ce *Jésus* n'est pas de Dieu : c'est celui de l'Antéchrist. » I Joa., iv, 3. « Plusieurs séducteurs ont paru dans le monde; ils ne confessent point Jésus *comme Christ venu en chair :* c'est là le séducteur et l'Antéchrist. » II Joa., 7. Ces allusions étaient claires pour les destinataires de ces lettres et désignaient suffisamment, sans qu'ils pussent s'y tromper, les maîtres d'erreur qui professaient de telles doctrines. Elles expliquent ce début qui serait si étrange sans cela : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avtins contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... » I Joa., i, 1. D'autres traits encore, et non moins significatifs, font penser à des docètes qui se refusent à croire que Jésus soit le Fils de Dieu et le Christ et que ce Jésus vraiment Christ ait versé son sang. « Celui qui confessera que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui. » I Joa., iv, 15. « Quiconque croit que Jésus est le Christ, est né de Dieu. » I Joa., v, I. « C'est ce même Jésus-Christ qui est venu par l'eau et par le sang, non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang. » l Joa., v, 6. Quels étaient ces docètes? Sans doute ceux qui, comme Cérinthe, distinguaient le Christ de Jésus, mais aussi d'autres encore, car l'accent de l'apôlre porte avec énergie sur la chair réelle de Jésus-Christ; mais rien ne dit, quoique cela paraisse fort vraisemblable, que ce furent des judéo-gnostiques comme ceux qu'avait combattus saint Paul. Cf. A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 1-84.

III. Le docétisme combattu par saint Ignace. — Au commencement du n« siècle, vers 107, saint Ignace d'Antioche, conduit à Rome pour y être martyrisé, passe par Éphèse. ou il reçoit des délégations des Églises voisines. Arrivé à Troas, il tient, avant de quitter la terre d'Asie, à remercier par lettre ses visiteurs et son hôte, saint Polycarpe. Or, dans quatre de ces épitres. il mêle à l'expression de ses sentiments de srati'ude quelques conseils appropriés aux besoins de destinataires. Ceux-ci, en elïet, dans cette province

d'Asie, se trouvaient aux prises avec des hérétiques fort remuants et dangereux, qui cherchaient à implanter leur doctrine au détriment de la foi. Il y a là sans nul doute de faux docteurs à tendances judaïsantes, puisque saint Ignace met ses lecteurs en garde contre « le vieux levain » et déclare que croire en Jésus-Christ et vivre comme des Juifs, c'est perdre tout droit à la grâce; car ceux-là même qui ont été élevés dans le judaïsme — allusion aux apôtres et aux disciples — ont mis de côté le sabbat juif pour adopter la liberté, la spiritualité, le dimanche. Mais il en est aussi à tendances gnostiques; et tout porte à croire que ce sont les mêmes, c'est-à-dire des judéo-gnostiques, et qu'il s'agit d'une seule et même erreur, comme dans saint Paul, le gnosticisme judaïsant ou le judaïsme gnostique. Car, bien que, dans ses lettres aux Tralliens et aux Smyrniotes, il vise surtout les gnostiques, et dans celles aux Magnésiens et aux Philadelphians les judaïsants, il emploie toutefois, à propos des uns et des autres, les mêmes termes généraux; de plus, dans les deux dernières, il ajoute quelques traits caractéristiques qui permettent de conclure sans invraisemblance à une seule et même erreur judéo-gnostique.

Quoi qu'il en soit de cette double tendance, il y a là un cachet de docétisme nettement accusé, et c'est particulièrement le docétisme auquel s'en prend saint Ignace. On substituait, en effet, au Christ un pur fantôme; tous les détails de sa vie, sa naissance, son baptême, sa tentation, son jugement, sa passion, son crucifiement, sa résurrection passaient pour autant de choses irréelles et simplement apparentes. Le danger était grand et devait rappeler à l'évêque martyr celui que la gnose faisait courir à sa ville d'Antioche. Il relève en conséquence la plupart des circonstances de la vie de Jésus et chaque fois il les accompagne de l'adverbe αληθώ, appliqué à la naissance, à la nourriture, à la chair et au sang, à la mort du Sauveur. Il insiste plus particulièrement sur ce fait qu'après sa résurrection, le Christ invita ses disciples à bien se convaincre, en le touchant, qu'il n'était pas un esprit sans os ni chair. *Ad Smyr.*, ni, Funk, *Oper. Pair. apost.*, Tubingue, 1881, p, 236. Ce passage fait allusion à celui-ci de saint Luc, qui était bien de circonstance, et qui reparaîtra dans les réfutations du docétisme : « Voyez mes mains et mes pieds; c'est bien moi. Touchez-moi, et considérez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Luc., xxiv, 39. « Fermez l'oreille, dit saint Ignace aux Tralliens, si l'on vous parle sans Jésus-Christ, qui, de la race de David, de Marie, est vraiment né, a mangé et bu, a vraiment souffert persécution sous Ponce Pilate, a vraiment été crucifié et est mort. » *Ad Trail.*, ix, 1, p. 208. Il entend que,les Magnésiens soient pleinement assurés « de la naissance, de la passion, et de la résurrection, survenues sous Ponce Pilate et vraiment accomplies par le Christ, » *Ad Magn.*, xi, p. 200. *v* Jésus-Christ est vraiment né de la race de David selon la chair,... vraiment fait d'une Vierge,... vraiment crucifié pour nous dans sa chair. » *Ad Smyr.*, I, p. 234.

A ces affirmations réitérées et si claires, saint Ignace ajoute un argument, qui sera repris dans la suite. • Si le Christ a souffert en apparence, dit-il, les hérétiques eux-mêmes ne sont qu'une apparence; pourquoi donc suis-je chargé de chaînes et désiré-je lutter contre les bêtes? » *Ad Trail.*, x, p. 208. Le Christ « a vraiment souffert, et non en apparence, comme le prétendent ces inlidèles pure apparence eux-mêmes. » *Ad Smyr.*, n, p. 236. « Si tout n'a été fait par le Christ Jésus qu'en apparence, et moi aussi alors je ne suis enchaîné qu'en apparence. Pourquoi donc me suis-je livré à la mort, au feu, au glaive, aux bêtes? » *Ad Smyr.*, iv, 2, p. 238. Cf. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, Londres, 1881, part. II, t. n, p. 359-368. Les soldats qui entraînaient l'héroïque évêque, les fers dont il était chargé, la mort sanglante qu'il désirait et qu'il allait subir *à* Rome, étaient des réalités; l'incarnation, la naissance humaine, la vie, la mort et la résurrection du Christ l'étaient également.

IV. Le docétisme chez les principaux gnostiques. — Il reste à voir comment les principaux chefs de la gnose ont compris le docétisme. Nous sortons ici des généralités pour faire état des détails précis, dont nous devons la connaissance aux Pères de l'Eglise ou aux écrivains catholiques qui ont combattu l'erreur docète.

1» *Simon le Magicien.* — Le premier en date est le samaritain Simon de Gitton. D'après lui, la rédemption consistaitâ délivrer l'élément spirituel, l'éon divin, ἐπίνοια, de l'esclavage dans lequel le retenaient les anges créateurs, et à soustraire les hommes à ce même esclavage. Dans ce but est venu le Sauveur, qui n'est autre que Simon lui même. S. Irénée, *Cont. hær.*, I. xxiii, 3, *P. G.*, t vu, col. 672. Or. Simon s'est manifesté comme Père aux samaritains, comme Fils aux juifs et comme Saint-Esprit aux gentils. Pour accomplir l'œuvre rédemptrice, il est donc descendu, selon que l'avaient prédit les prophètes, et était apparu aux hommes comme l'un d'entre eux, bien qu'en réalité il ne fût pas un homme, il avait paru souffrir en Judée, bien qu'il n'eût pas souffert. *Philosophoumena,* VI. i. 19, p. 264-265. Ce n'est là qu'une partie minimedu système de Simon, dont le cadre embrassait toutes les questions sur Dieu, l'origine du monde, le salut, etc., dans un amalgame disparate d'idées empruntées à la philosophie et de citations scripturaires, ou l'allégorisme et la fantaisie jouaient le principal rôle. Mais, d'une part, c'en était assez pour offrir aux amateurs de libre spéculation une voie largement ouverte; et d'autre part, les conclusions pratiques qui s'en dégageaient suffisaient pour séduire les esprits dévoyés et les natures basses, car le système aboutissait à la libération des instincts, à la légitimation de tout rapport sexuel, et garantissait par surcroît le salut à quiconque ajoutait foi en Simon et en sa compagne, Hélène, une femme de mauvaise vie. Quelles que soient l'extravagance et la grossièreté d'un tel système, il n'en a pas moins fourni un cadre et une méthode pour les gnostiques suivants ; le docétisme qui en faisait partie n'a pas étlaissé de côté, mais chacun l'a entendu à sa maniéré.

2° *Saturnin.* — Saturnin était d'Antioche, il fut disciple de Ménandre, qui avait eu Simon pour niaitrr·. Sans se prétendre l'envoyé de Dieu et Dieu lui-même, à l'exemple du magicien de Samarie, Saturnin enseigne que le Sauveur n'était pas né comme le rapporten· les Évangiles, qu'il était sans corps, sans forme et sans figure, qu'il n'avait de l'homme que l'apparence. S. Irénée,*Cont. hær.*, I, χχιv, 1, 2, *P. G.*, t. vil, col. 674; *Philosoph.*, VII, n, 28, p. 368.

3° *Basilide.* — Un autre disciple de Ménandre. Basilide, trouva le moyen, tout en admettant l'incarnation, de réduire la rédemption à un tour de passe-passe. C'est ainsi du moins que saint irénée nous présente son système. Le Fils s'est montré comme un homme; il est descendu sur la terre et y a opéré des miracles, mais il n'a nullement souffert; car il était le «5; du Père sans naissance,une puissance incorporelle.capai ie de se transformer au gré de ses désirs. Aussi, au moment de la passion, se substitua-t-il Simon de Cyr-n··. dont il emprunta les traitset auquel il prêta les siens. Ce fut donc ce Simon qui porta la croix et qui fui crucifié par les Juifs, qui croyaient crucifier Jésus. Jésus, au contraire, sous la figure de Simon, assista au crucifiement, debout devant la croix et se moquant des bourreaux ; insaisissable et invisible à tous les yeux, il échappa au supplice et remonta vers celui qui l'avait envoyé. *Cont. hær.*, 1, xxiv, 4, *P. G.*, t. vu, coi. 676.

Bien ditïérenie est la version des *Philosophouniena.* Jésus était vraiment le fils de Marie; en lui descendit la lumière qui avait lui sur le fils de l hebdomade, et cette lumière l'illumina elle remplit deses feux. *Philosoph.,* Vil, i, 26, p. 362. Il vécut et mourut comme le racontent les Evangiles, *ibid.,* 27, p. 365; il souffrit dans la partie corporelle de son être. *Ibid.,* p. 366. C'est donc Jésus seul, un homme comme les autres, qui supporta les douleurs de la passion, et non la lumière ou l'élément divin qui était descendu en lui. Malgré la différence des explications, le résultat est le même : il y a bien une victime, celle de Simon, d'après saint Irénée,mais Simon n'a que l'apparence de Jésus; celle de Jésus, d'après les *Philosophouniena,* mais Jésus uniquement en tant qu'homme, et nullement l'étre divin qui était en lui.

4» *Valentin.* — Après avoir enseigné en Egypte, Valentin se transporta à Home où il se trouva en même temps que Marcion vers le milieu du second siècle. Son docétisme, autant qu'on peut juger par celui de ses disciples, parait avoir été plus artificiel que les précédents. Le rédempteur, c'est bien Jésus, mais Jésus ne doit rien directement au plérome. Il est formé en partie par Γεκτρωμα, l'avorton ou sophia extérieure, qui lui communiqua quelque chose du monde de l'ogdoade, et en partie par le démiurge, le dieu sot de l'hebdomade, le créateur des essences psychiques, selon ces paroles : « L'Esprit-Saint viendra en toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; » car l'Esprit-Saint, c'est la sophia extérieure, et le Très-Haut, c'est le démiurge. Son corps ne doit rien à Marie, car il est né, non *de* Marie, mais *par* Marie, la Vierge ne lui ayant rien communiqué de sa substance et n'ayant été pour lui qu'un lieu de passage, ùtà Μαρία; καΟάπερ ὕδωρ διά σωλήνο;. S. Irénée, *Cont. hier.,* I, vu, 2, *P. G.,* t. vu. col. 513. De là cette formule très claire de Marin, dans le dialogue De *recta /ide,* iv, *P. G.,* t. XI, col. 1844 : διά Μαρια ἀλλ'οὐκ ἐζ Μαρια. Ainsi né *par* Marie, ce Jésus est venu pour amender les choses du monde terrestre et corriger les fautes de Tame. *Philosoph.,* VI, n, 36, p. 298. Mais de quelle manière? Aucun renseignement ne nous est fourni sur le mode de la rédemption; tout au plus, par.analogie, peut-on supposer que ce mode a ressemblé à celui qui est décrit pour le salut du plérome et pour le salut du monde intermédiaire, c'est-à-dire que le salut s'est opéré ici-bas par l'illumination de la science ou la communication de la gnose. Rien donc qui rappelle la rédemption par la mort sanglante de la croix. Quels hommes sont sauvés? Cela dépend de la catégorie à laquelle ils appartiennent; car, d'après les Valentiniens, il y a les *hyliques,* ceux en qui domine l'élément matériel, œuvre du diable, *iespsychiques,* ceux en qui domine une âme animale, œuvre du démiurge, et les *pneumatiques,* ceux en qui domine l'élément spirituel. Or, les hyliquessont fatalementcondamnés,quelque bien qu'ils fassent,à cause de leur nature mauvaise; les pneumatiques sont fatalement sauvés, quelque faute qu'ils commettent, à raison de leur nature spirituelle; quant aux psychiques, ils peuvent se perdre ou se sauver dans la mesure où ils refusent ou acceptent de se laisser éclairer et guider par la gnose; c'est sans doute auprès de ces derniers que le sauveur Jésus peut être de quelque utilité, non par sa mort, mais par la gnose. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, vi, 2, *P.* G., t. vu, col. 505.

Valentin professait-il donc le docétisme? Admettait-il l'historicité des récits évangéliques sur la passion et sur la mort? Rien ne nous l'apprend. Cependant, ce qu'il écrivait à Agathopos. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* ni. 7, P. G., t. vin, col. 1161, peut permettre de croire qu'il était docète dans une certaine mesure tout comme la plupart des autres chefsgnosliques;car, dit-il, ‹ Jésus, étant continent, s'acquit la divinité; il mangeait et buvait d'une manière spéciale sans rendre les aliments. » En tout cas ses partisans de l'école italienne professaient le docétisme. Ceux de l'école orientale, parmi lesquels on comptait Axionicus, Bardesane, et Théodote, prétendaient que Jésus avait eu un corps pneumatique ou spirituel, tandis que ceux de l'école italienne, iléracléon et Ptolêmée entre autres, soutenaient qu'il n'avait eu qu'un corps psychique; c'estsur ce point qu'ils dilléraient. *Philosoph.,* VI, n, 35, p.296. D'après ces derniers, Jésus tenait d'Achamoth son essence pneumatique, du démiurge son essence psychique, et de l'économie divine l'art inénarrable avec lequel tout avait été préparé pour qu'il devint visible, palpable et sensible. *Cont. hier.,* I, vi, 1, *P.* G., t. vu, col. 505. Au jour du baptême, il reçut en lui le Christ, sauveur du monde supérieur, et ce Christ, par sa nature. était impassible. Aussi, lorsque Jésus fut conduit devant Pilate, l'abandonna-l-il,el Jésus fut seul à pâtir. *Cont. liter.,* I, vu, 2, col. 516. Dans ces conditions, remarque saint Irénée, la rédemption était purement illusoire; car si notre Sauveur n'a pas pris son corps de chair dans le sein de la Vierge, il n'a pas été l'homme réel et vrai dont les Evangiles racontent qu'il a souffert la faim et la soif, qu'il a pleuré au tombeau de Lazare, qu'il a sué une sueur de sang el qu'il a laissé couler de son côté ouvert du sang et de l'eau. *Cont. hær.,* III, xxn, '1, 2; V, l, 2, *P. G.,* t. vur col. 956, 1122.

5° *Marcion.* — Ce « loup », comme l'appelle Tertullien, était né à Sinope, dans le Pont, et avait été chrétien. Accouru à Rome, où il rencontra Cerdon et Valentin, il se laissa séduire par leur système et les dépassa tous deux. Grâce à de rigoureuses pratiques d'ascétisme, il exerça une influence prépondérante et compta des parti-ans jusqu'au v« siècle, car Théodoret déclare avoir trouvé dix mille marcioniles dans le diocèse deCyr. Par réaction contre lesJuifset le judaïsme,, il posa en thèse que l'Evangile et le Nouveau Testament, seuls instruments de salut, sont sans analogie et sans lien, ou plutôt en contradiction complète avec la Loi et l'Ancien Testament. Pour lui, Jésus est la manifestation, non du Dieu des Juifs, être inférieur plutôt juste que bon, mais du Dieu suprême et bon par essence, sans relation possible avec la matière, qui est l'œuvre de démiurge, et seul Sauveur de tout ce que le Dieu des Juifs détenait ou tracassait mal à propos.Or, le Christ Jésus, en qui le Dieu suprême et bon s'est manifesté pour la première fois, est également étranger à ce monde matériel et sensible; il n'a pas d'aecendance ou de généalogie humaine; il parait tout â coup dans la quinzième année du lègne de Tibère, sans que son avènement eut été préparé ou annoncé d'aucune façon, *Philosoph.,* VII, m, 31, p. 383; *Adv. Man-ion.,* ivr 7, *P. L.,* t. n, col. 369; il n'a pas un corps de chair et de sang et n'a donc pas pu naître d'une Vierge ni converser avec les hommes comme l'un d'entre eux. Sa vie et sa mort n'ont été que de pures apparences. H est descendu aux enfers pour y appeler le.: justes; mais Abraham, Jacob, David et les autres, croyant reconnaître en lui le Jéhovah qui les avait trompés, s'abstinrent de répondre à son appel; en revanche, tous les maudits de l'Ancien Testament se rangèrent à sa suite et l'accompagnèrent dans le ciel.

Le docétisme de Marcion diffère, comme on le voit, de celui des précédents gnostiques. Ceux-ci s'en prenaient surtout à la passion et à la mort, auxquelles ils déniaient toute réalité objective, et admettaient une vraie naissance humaine, comme Basilide, ou un semblant de naissance, comme Valentin. Marcion, au contraire, supprime toute naissance humaine pour le Sauveur tel qu'il l'entend, car il ne veut pas qu'il ail dépendu en quoi que ce soit du démiurge ou Dieu des Juifs. En conséquence il élague du seul Évangile qu'il

ait retenu, celui de saint Luc, la généalogie et tout ce qui a trait à la naissance et à l'enfance de Jésus. Pour lui, Jésus n'a pas eu de mère selon la chair, attendu que lorsqu'on lui dit : « Votre mère et vos frères sont là qui demandent à vous voir, » il répondit : « Quelle est ma mère? et quels sont mes frères? Pas d'autres que ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique;» attendu aussi que lorsqu'une femme s'écria ; « Heureux le sein qui vous a porté et les mamellesqui vous ont allaité, » il répliqua : « Bien plus heureux ceux qui entendent la parole de Dieu et l'observent; » attendu enfin qu'après sa résurrection ce qu'iidit à ses disciples manifeste qu'il n'était qu'un esprit : « Un esprit n'a ni chair ni os, et vous voyez que j'en ai comme en ont les esprits. » Tertullien nous dira ce qu'il faut penser de ces procédés d'exégèse et de ces prétentions injustifiables.

6° *Manès et les manichéens.* — Longtemps après les gnostiques dont il vientd'être question, dans la seconde moitié du troisième siècle, parut en Orient le manichéisme. Manès etses disciples cherchèrent à concilier le christianisme avec leur dogme fondamental de l'existence de deux principes en lutte l'un contre l'autre, le principe du bien ou la lumière et le principe du mal ou les ténèbres. Ils crurent trouver dans l'Ecriture la justilication de leur tentative et ne réussirent qu'à faire de nombreuses dupes. D'après eux, le Christ, envoyé par le Père, n'a nullement été ce que disent les Évangiles, à savoir un homme né de la Vierge, passible et mortel, réellement crucifié, car il aurait été ainsi sous la dépendance du principe mauvais, qu'il était venu combattre. Tout donc dans sa vie et dans sa mort n'a été qu'une pure apparence. Parmi tant d'autres erreurs, et des plus graves, professées par les manichéens, le docétisme dut être l'objet d'une réfutation spéciale; car, sous pretexte d'amender le christianisme en le pliant à leur système, les manichéens le défiguraient et l'anéantissaient; ils prêtaient au Sauveur une nature et un rôle en contradiction absolue avec le texte formel des Evangiles. Et c'est pourquoi les défenseurs de la foi insistèrent contre eux avec tant de raison sur la réalité de l'incarnation, de la naissance et de la mort sanglante du Christ, en relevant tous les détails rapportés par les évangélistes, qui ne peuvent s'expliquer qu'à la seule condition que Jésus ait vraiment pris et possédé la nature humaine sans cesser d'être Dieu.

V. Réfutations dont le docétisme a été l'objet. — Le docétisme n'ayant pas formé une erreur à part, mais se trouvant mêlé à d'autres erreurs dans les divers systèmes où il a trouvé place, n'a pas été l'objet d'une réfutation spéciale de la part des hérésiologues ou des Pères de l'Eglise. Ce n'est qu'à l'occasion des systèmes eux-mêmes qu'il fut signalé, réfuté et condamné. Comme il serait trop long de relever tous les passages où il est question de lui, nous nous bornerons à rappeler la manière dont il a été combattu par saint Irénée, Tertullien et saint Augustin; par saint Irénée contre les gnostiques en général, par Tertullien contre les marcionites et par saint Augustin contre les manichéens.

1° *Saint Irénée réfute le docétisme des gnostiques.* — Dans le l. IIIe de son grand ouvrage contre les hérésies, il coupe court à la subtile distinction qui voulait voir deux personnages dans le Sauveur, Jésus et le Christ :non, Jésus et le Christ ne font et ne sont qu'un seul et même personnage, le Fils de Dieu incarné, *Cont. hier.,* III, xvt, xvm, *P. (i.,* t. vu, col. 919 sq., 932 sq.; ce n'est pas le Christ qui est descendu en Jésus au baptême, mais le Saint-Esprit, III, xvn, col. 929 sq. Or, ajoute-t-il, Jésus-Christ est bien de la race de David en tant qu'homme; il n'est pas né de Joseph, III, xix, col. 938 sq., mais de la Vierge Marie, selon la prophétie d'Isaïe : « Voici qu'une Vierge enfantera. » Is., vu, 14. Théodotion, Aquila, les ébionites et les Juifs traduisent d'une façon fantaisiste : » Voici qu'une jeune femme concevra et enfantera.» Où serait alors le signe extraordinaire donné au prophète, car il est tout naturel qu'une femme conçoive et enfante. Les Septante, qu'on ne pouvait soupçonner d'avoir voulu favoriser les chrétiens, puisque leur traduction est de beaucoup antérieure à l'ère chrétienne, ont mis une vierge et non une femme, III, xxi, xxn, col. 945 sq., 955. Jésus est vraiment homme et a une chair tirée d'Adam comme la nôtre, III, xxn, col. 955. Il a vraiment souffert, et il nous a sauvés en versant son sang et en mourant pour nous, III, xvm, col. 932 sq. Il n'y a donc rien, ni dans sa naissance et sa vie humaine, ni dans sa mort, qui ait l'air d'une apparence. Comment alors les gnostiques peuvent-ils discuter, *quando magister eorum putativus fuit ? Aut quemadmodum firmum quid habere possunt ab eo, si putativus et non veritas erat? Quomodo autem ipsi salutem vere participare possunt, si ille, in quem credere se dicant, semetipsum putativum ostendebat?* Et saint Irénée de conclure : *Putativum est igitur, el non veritas, omne apud eos. Cont. hær.,* IV, xxxin, 5, coi. 1075.

Mais comme certains gnostiques, tout en professant le docétisme, croyaient à la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie et célébraient la cène à la manière des chrétiens, l'évêque de Lyon en profite pour un argument *ad hominem* : « Comment pourront-ils être assurés que le pain de l'action de grâces est le corps de Notre-Seigneur, et que le calice est son sang, s'ils ne le connaissent pas pour le Fils du créateur? Et comment disent-ils q» e la chair qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur, est sujette à la corruption et ne reçoit point la vie? Qu'ils changent d'opinion ou qu'ils cessent d'offrir. » *Cont. hær.,* IV, xvm, 4. col. 1027. Il ajoute plus loin : *Quomodo autem juste Dominus, si alterius Patris exstitit, hujus conditionis, quas est secundum nos, accipiens panem,suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit? El quare se Filium hominis confitebatur, si non eam, quæ ex homine est, generationem sustinuisset ? Coni, hær.,* IV, xxxni, 2, coi. 1073. Il y revient encore au dernier livre : Jésus-Christ nous a véritablement rachetés par son sang, c'est pour cela qu'il a pris une chair de même nature que la nôtre dans le sein de la Vierge. Cai· s'il ne nous a pas rachetés par son sang, il s'ensuit que le calic·. l'action de grâces n'est pas la participation de –je corps; car le sang n'est point sans les veines ni sans la chair et sans les autres parties qui constituent la substance de l'homme. Si donc le Christ n'a pris cet!·, substance qu'en apparence, et si la chair et le sang donnés pour le prix de notre rédemption n'ont été qu'une pure apparence, comment peut-il nous donner celte même chair et ce même sang dans l'eucharistie? *Cont. hær.,* V, II, 2, 3, col. 1124-1127.

2" *Tertullien réfute le docétisme de tfarcion.* — Au sujet des Valentiniens, contre lesquels il composa un traité spécial, Tertullien ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà. Comme saint Irénée, c'est à ceux de l'école italienne qu'il s'en prend; il résume leurs opinions : *PER virginem, non EX virgine, delatus in virginem transmeatorio potius quam generatorio modo processerit; per ipsam, non ex* ‹-‹c *non matrem eam, sed viam passus,* disent-iisde J, sus: et ils ajoutent que le Christ est descendu en lui au baptême sous forme de colombe et n'est resté avec lui que jusqu'avant la passion. *Adv. valent.,* xxvn. *P. L.*. t. n. col. 581-582. Tertullien n'est nullement dupe de leur explication arbitraire de l'incarnation, en contradiction si manifeste avec les textes de l'Écritui. ni Je leur distinction fantaisiste entre Jésus et le Christ.

Pour lui comme pour saint Irénée. Jésus n'est pas à distinguer du Christ; le Christ, c'est Jésus lui-même. Aussi donne-t-il à l'un de ses ouvrages, non le titre De *carne Jesu,* mais celui bien significatif de De *carne Christi.* A ses yeux, ces gnostiques ne sont que des chrétiens fictifs : *Omnia in imagines urgent, plane et ipsi imaginarii christiani. Adv. valent.,* xxvn, *P. L.,* t. n, col. 582.

Quant à Marcion, il le combat sur son propre terrain à l'aide de l'Èvangile tel qu'il a plu à cet hérétique de le conserver; car il suffit amplement à réfuter son docétisme, malgré les amputations qu'il lui a fait subir et les interprétations mensongères qu'il en a données. Il écarte d'abord l'objection qu'il tirait de l'apparition des anges sous forme humaine à Abraham. Ce n'était là, prétendait Marcion, que l'apparence d'un corps d'homme, sans réalité comme sans naissance; ou bien si les angesont eu réellement un corps humain, ce corps a dû nécessairement naître de la chair. Nullement, réplique Tertullien, leur corps a été un vrai corps d'homme à cause de la véracité de Dieu, qui est étranger au mensonge et à la tromperie, à cause aussi des rapports qu'ils devaient avoir avec des hommes, mais ce fut un corps de chair sans naissance. Pourquoi? parce que le Christ seul devait naître de la chair et devenir chair afin de réformer notre naissance par sa naissance et de détruire ainsi notre mort par sa mort, *resurgendo in carne, in qua natus est ut et mori posset. Ideoque et ipse cum angelis tunc apud Abraham in verilatequidem carnis apparuit,sed nondum natæ, Qui.i nondum morituras. Adv. Marcion.,* i'll, ix, *P. L.,* t. n, coi. 333-334.

Marcion, dii reste, n'avait imaginé le docétisme que pour soustraire le Sauveur â l'action du créateur, qu'il distinguait arbitrairement du Dieu suprême. Mais Tertullien prouve longuement que le créateur el le Dieu suprême, loin d'être distincts, ne sont qu'un seul et même Dieu. Marcion alléguait les deux passages de saint Luc, signalés plus haut, Luc., vu, 21; xi, 27, pour prouver que Jésus n'avait pas eu de mère selon la chair. Interprétation erronée, réplique Tertullien, car la manière même dont parle Jésus implique qu'il avait une mère. *Si ergo matrem et fratres fecit qui non erant, quomodo negavit eos qui erant ?... Ex hoc magis matrem et fratres confitebatur, quod illos nolebat agnoscere; quod alios adoptabat, confirmabat quos ex offensa negavit, quibus non ut veriores substituit, sed ut digniores. Adv. Marcion.,* IV, xix, *P. L.,* t. n, col. 405-W6; cf. De *carne Christi,* VII, coi. 769. Et dans sa réponse à la femme qui s'était écriée : v Heureux le sein qui vous a porté, » Jésus ne nie pas plus qu'il ait eu une mère selon la chair qu'il ne l'avait nié dans le passage précédent : *Rursus proinde felicitatem ab utero et uberibus matris suæ transtulit in discipulos; A QUA NON TRANSTULISSET, STEAM NON HABERET. Ibid.,* IV, xxvi, col. 427.

Au sujet du passage de l'Évangile oil il est dit que Jésus désira d'un grand désir de manger la pàqueavec ses disciples, Tertullien fait cetargumentad /iominem : *Acceptum panem, et distributum discipulis, corpus illum suum fecit « hoc est corpus meum » dicendo, id est figura corporis sui. Figura autem non fuisset, NISI VERITATIS ESSET CORPUS. Ibid.,* IV, XL, col. 460. Au point de vue dogmatique, une telle formule peut laisser à désirer, mais elle montre clairement la pensée du docteur africain qui est que le Christ n'aurait pas pu faire ce qu'il fit à la dernière cène, s'il n'avait eu un corps vraiment humain.

Abordant ensuite la question de la mort du Christ, Tertullien recueille tous les détails qui prouvent manifestement la réalité de cette mort. De là ce dilemme : S'il n'y a dans tout cela qu'une apparence ou un fantôme, c'est donc que le Christ y était; ou si le Christ n'y était pas, il avait enlevé le fantôme lui-même. Il n'y a donc plus pour l'impudente hérésie qu'à soutenir qu'il ne restait là que le fantôme d'un fantôme. *Ibid.,* IV, xlii, col. 465.

Reste la résurrection, dont les circonstances, relevées par Tertullien, proclament la réalité. De *corporis autem veritate, quid potest clarius* ? demande-t-iI. Les disciples hésitent, croyant avoir affaire à un fantôme, et le Christ leur dit : « Voyez mes mains et mes pieds; c'est bien moi. Touchez-moi, et considérez qu'un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Luc., xxiv, 39. Mais, selon son habitude, Marcion a torturé ce texte pour lui faire dire tout autre chose. *Quæ ratio tortuositatis istius?* Pourquoi donc, s'il n'avait pas d'os, le Christ offre-t-il ses pieds et ses mains, membres qui comprennent des os? Et pourquoi ajoute-t-il : « C'est bien moi, » c'est-à-dire celui qu'ils savaient avoir eu un corps réel? Ou s'il n'avait jamais été qu'un fantôme, pourquoi les reprend-il de le regarder maintenant comme un fantôme? Et pourquoi, sur leurs hésitations, leur demande-t-il des aliments? *Ibid.,* IV, xliii, col. 466-468. Tertullien a raison de conclure son enquête et sa réfutation minutieuse par ces mots : *Marcion, frustra laborasti, Christus enim in Evangelio tuo, meus est. Ibid.,* col. 468.

Dans son traité *De carne Christi,* Tertullien, à l'encontre du docétisme des Valentiniens et des marcionites, traite de la réalité de la chair du Christ : *an fuerit et unde, et cujusmodi.* Mêmes arguments à propos du corps des anges, qui n'étant pas venus pour mourir, n'avaient pas à naître comme le Christ. *De carne Christi,* vi, *P. L.,* t. n, col. 764. Mêmes explications des passages scripturaires, dont on se prévalait. *Ibid.,* vu, col. 769. Puis il passe en revue les dilférentes explications qu'on donnait du corps du Christ : les uns le disaient céleste : mais, alors, que signifient la faim, la soif, les larmes, le sang, dont il est question? D'autres prétendaient que Jésus avait une chair de la nature de Tame; c'est une erreur, car il a pris une âme humaine, non en la faisant chair, mais en la revêtant de la chair. *Ibid.,* xi, col. 774. D'autres encore croyaient que son corps était de la nature des anges; erreur nouvelle, car le Christ n'a pas pris la nature angélique, mais la nature humaine, il s'est fait homme pour racheter l'homme, *homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ibid.,* χιv, col. 777. Valentin, lui attribuait une chair spirituelle, mais le texte d'Isaïe ne se justifie nullement par la formule « tortueuse » qu'il propose : *per Mariam,* mais parcelle-ci : *ex Maria. Ibid.,* xx, coi. 785.

3° *Saint Augustin combat le docétisme dus manichéens.* — D'après la théorie que la matière appartient au principe du mal, les manichéens, tout comme la plupart des gnostiques, n'admettaient pas que le Christ ait pu être en relation d'aucune sorte avec la matière, même avec la chair humaine. Le Sauveur n'avait donc pu ni s'incarner, ni naître à la manière des hommes, ni souffrir et mourir réellement. Étant sans naissance humaine el n'ayant pas de corps, sa passion, sa mort et sa résurrection ne pouvaient être qu'une apparence illusoire. *Nec fuisse in carne verse,sed simulatam speciem carnis ludificandis humanis sensibus præbuisse, uti non solum mortem verum etiam resurrectionem similiter mentiretur, llær.,* xlvi, *P.* L.,t.xlii,coi.37-38. Tel est le docétisme professé par les manichéens. Fauste, l'un de leurs docteurs, contemporain de saint Augustin, cherchait à l'appuyer sur l'Ecriture et à montrer que les catholiques s'abusaient. L'évêque d'Ilippone, suivant pas à pas le traité de Fauste, prouve qu'il pratique une exégèse de fantaisie et qu'il prête aux catholiques des sentiments qui ne sont pas les leurs.

Tout d'abord, remarque saint Augustin, prétendre

que le Christ est descendu du inonde de la lumière pour combattre le monde des ténèbres, c'est une fable; car le Christ est à la fois *verus et verax Filius Dei, verus et verax filiushominis, de viro homine carnis originem duxit. Cont. Faust.,* II, iv, *P. L.,* t.xui.col. 211.

Le Christ n'a pas pris chair, soutenait Fauste, car les généalogies sont une œuvre étrangère à l'Evangile, *ibid.,* 11, t, col. 209, et de plus se contredisent entre elles. *Ibid.,* Ill, t, col. 213. Non, répond saint Augustin, les généalogies font au contraire partie intégrante de l'Évangile, et rien n'autorise à les supprimer. Quant aux contradictions qu'on prétend y voir, elles sont plus apparentes que réelles. Mais, dit Fauste, le Christ n'a jamais affirmé qu'il soit né, qu'il ait eu un père ou des ascendants terrestres, *ibid.,* VII, t, col. 237; il a enseigné, au contraire, qu'il n'est pas de ce monde, qu'il est descendu du ciel, qu'il n'a pour, mère et pour frères que ceux qui font la volonté de son Père céleste. Et c'est pour ce motif principal que Fauste repousse les généalogies.

Il y a là une équivoque, observe saint Augustin; et il la dissipe par cette distinction capitale : oui, quant à la divinité, le Christ n'a pas d'ascendance humaine; mais il en a une quant à son humanité. Il est tout à la fois le fils de Dieu et le fils de Marie, mais non sous le même rapport. Il est fils de Dieu de toute éternité; il est fils de Marie dans le temps; tils de Dieu en tant que Dieu, fils de Marie en tant qu'homme, car c'est dans le sein de la Vierge qu'il a pris la nature humaine. L'apôtre le fait entendre assez clairement, quand il dit : *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.* Gal., tv, 4.

Saint Paul a bien dit, insiste Fauste, que le Christ est né selon la chair de la semence de David, mais il a reconnu son erreur et l'a corrigée en ces termes : « Désormais nous ne connaissons plus personne selon la chair, et si nous avons connu le Christ selon la chair, à présent nous ne le connaissons pas de cette manière. » il Cor., v, 16. Pure chicane, réplique saint Augustin, et contradiction inexistante. Car si l'Écrilure présentait une contradiction, *aul codex mendosus est, aut interpres erravit, aul tu non intelligis. Ibid.,* XI, v, col. 249. Or, dans le cas actuel, il n'y a erreur, ni dans le texte, ni dans l'interprète : les manuscrits sont là, et l'interprétation qu'on donne est connue. Des trois moyens de solution, reste uniquement le dernier : Fauste n'a pas compris. Car il est certain que saint Paul, à plusieurs reprises et de ditlérentes manières, a parlé de la naissance humaine du Christ; c'est la un point acquis et hors de contestation. Il semble dire le contraire dans son Epître aux Corinthiens, mais il n'en est rien, parce qu'il parle de toute autre chose que de sa naissance humaine; il parle du Christ ressuscité, de l'état de son corps à partir de ce moriient; et ce que l'apôtre veut dire, c'est que la résurrection a introduit dans la nature de son corps un changement caractéristique, à savoir qu'il n'est plus sujet comme auparavant à la corruption, à la passion et à la mort, mais qu'il est désormais incorruptible, impassible et immortel; dès lors son langage s'explique et se justifie, loin de contredire en rien la réalité antérieure de la naissance du Christ selon la chair.

Si le Christ n'est pas né, comment a-t-il pu souffrir? A cette objection je réponds, disait Fauste, que cela se peut fort bien; car il est avéré qu'Élie, qui n'a été qu'un homme, n'est pourtant pas mort. De même le Christ, quoique n'étant pas né, a pu souffrir. *Ibid.,* XXVI, t, col. 479. Oui, réplique saint Augustin, le Christ, comme Adam, aurait pu avoir un corps directement formé par Dieu; il aurait pu prendre aussi des éléments étrangers et les convertir en son corps humain; il aurait pu le créer *ex nihilo;* mais là n'est pas la question. Il ne s'agit pas desavoir ce qu'il aurait pu faire, mais cequ il a faiten réalité. Or, l'Évangile nous apprend qu'il est né d'une vierge : *et vere natus, et vere mortuus quia veritas est Evangelii. Ibid.,* XXVI, vu, col. 483.

Fauste insiste : si *natus est ex femina Jesus, ergo et seminatus ex vira est; si vero seminatus ex vira non est, ergo nec natus ex femina est. Ibid.,* XXVII, t, col. 484. Pur enfantillage, réplique saint Augustin : *nam Jesus et nasci potuit non satus, et pali non partus; sed unum horum voluit, alterum noluit. Nasci enim non satus voluit, pati autem non partus noluit, quia partus est passus. Ibid.,* XXVII, II, coi. 486.

A ce docétisme louchant la passion, la mort et la résurrection du Christ, qui consistait à garder les termes après les avoir vidés de leur sens obvie, saint Augustin se contente de répondre qu'il n'est qu'une inconséquence; car il était aussi facile aux manichéens de soutenir le docétisme relativement à la naissance humaine de Jésus et de réduire celle-ci à une pure apparence ; mais non, ils prétendent qu'il n'y a pas eu de naissance humaine. Or, une telle prétention est du pur arbitraire.

On peut s'en rendre compte, d'après ces exemples de réfutation du docétisme empruntés à saint Irénée. à Tertullien et à saint Augustin, les Pères n'ont négligé aucun des aspects sous lesquels cette erreur se présentait, aucun des arguments qu'on faisait valoir en sa faveur. Mais le faux point d'appui sur lequel elle s'étayait n'était que l'idée erronée qu'on se faisait de la matière pour expliquer l'origine du mal, sans tenir compte de la solution chrétienne. C'était là l'erreur fondamentale de tous les systèmes entachés de docétisme. Les Pères n'ont eu garde de la négliger; et ce n'est qu'en réfutant les systèmes eux-mémes qu'ils ont eu l'occasion de réfuter le docétisme qui s'y trouvait mêlé. Ils en ont dit suffisamment pour montrer le danger que pouvait faire courir à la foi chrétienne une doctrine aussi inconsistante, qui avait la prétention de s'autoriser de l'Écrilure et qui s'abritait sous un appareil scientifique des plus séduisants.

VI. Accusations de docétisme portées contre certains Pères. — Certains Pères de l'Église, notamment Clément d'Alexandrie et Origène, ont été accusés de docétisme. A tort ou à raison? C'est ce qu'il convient d'élucider en quelques mots.

1° *Clément d'Alexandrie fut-il* docète? — Oui. si l'on en croit Pholius, *Biblioth.,* cix, *P.G.,* t. cin.c ··'·. qui l'accuse formellement d'avoir trempé dans le docétisme, sur certains passages des *Ilypotyposes.* Cet ouvrage du docteur alexandrin étant perdu ou du moins n'étant pas actuellement connu, impossible de contrôler et de vérifier une telle accusation. Il est certain par ailleurs que Clément d'Alexandrie a attribué un corps réel au Sauveur. Mais sans préciser toujours de façon nette le fond de sa pensée, il a tenu parfois, dans les ouvrages qui restent de lui, un langage qui pourrait prêter à l'équivoque. C'est ainsi, par exemple, qu'il dit qu'il serait ridicule de croire que le Sauveur a eu besoin d'entretenir et de nourrir son corps pour le maintenir en vie. Il mangeait sans doute, non par besoin, mais à cause de ceux avec qui il vivait, pour qu'ils nen vinssent pas à croire, comme on le fit dans la suite, qu'il n'avait qu'une apparence de corps, qu'ü n'était qu'un pur fantôme. *Strom.,* vi,9, *P. G.,* t. ix. col. 21*2. Ce passage comme le démontre Le Nourry, *Dissert.,* Π, c. vi, a. 7, *P. G.,* t. ix, col. 4431-1132, s'entend facilement. Le Sauveur avait un corps réel ; il pouvait, étant Dieu, le soutenir par sa vertu toute-puissante, sans recourir à l'alimentation ordinaire; il l'alimentait cependant pour éviter à ses disciples l'erreur de croire qu'il n'avait qu'un corps apparent.

Clément d'Alexandrie ne doute nullement de la réalité de la naissance, de la vie humaine et de la mort

du Christ, ainsi que cela ressort d'un passage subséquent du même ouvrage. *Strom.*, vi, 15, col. 352. Pour quiconque, dit-il, ne connaît pas la vérité, toute l'économie relative au Seigneur, prédite par les prophètes, parait une pure parabole. Que le Fils de Dieu, qui a tout fait, ait pris la chair et ait été conçu dans le sein de la Vierge, car sa chair sensible a été engendrée, et conséquemment qu'il ait souffert et soit ressuscité, l'un le dit, les autres l'entendent, c'est, selon le mot de l'apôtre, un scandale pour les Juifs, une folie pour les Grecs. .Mais les Ecritures, parlant à ceux qui « ont des oreilles, » montrent la vérité et proclament que c'est vertu et sagesse de Dieu, de la part du Seigneur, d'avoir souffert dans la chair qu'il avait prise : ὃ πέπονβεν ἡ οἀρξ, ην ἀνείληφεν ὁ Κύριο . *Strom.*, νι, 9, *P. G.*, t. IX, col. 352. Du reste, à plusieurs reprises. Clément affirme la vérité de l'incarnation : sa formule est : δι' ημὰ ἀνθρωπο; ἐγένετο. *Pæd.*, I, 5; It, 2, *P. G.*, t. vni, col. 277,428. Le Christ a pris la chair qui, de sa nature, est passible, τὴν σάρκα την ἐμπαθη φύσει γενομένην ἀναλαβών. Paramour pour les hommes, il n'a pas dédaigné la faiblesse de la chair humaine, mais il s'en est revêtu pour le commun salut des hommes, 3 γε, διὰ την ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν, σαρκὸ ανθρώπινη εὐπὰΘειαν οὐχ ὑπεριδὼν, ἀλλ* ἐνδυσάμενο . *Strom.*, νπ, 2, *P. G.*, t. ιχ, col. 412.11 a bu, non avec excès, maisavec modération, il apris du vin, lui aussi, car lui aussi était homme. Εὐ γὰρ ϊστε μετέλαβεν οἰνου καὶ αὐτὸ , καὶ γὰρ ἀνθρωπο; και αὐτὸ . *Pied.*, n, 2, *P. G.*, t. vin, col. 428. Il a sauvé le genre hum-iin par son véritable sacrifice. Isaac l'a figuré; il était fils d'Abraham comme le Christ est fils de Dieu; il fut une hostie comme le Seigneur, mais il ne fut pas offert comme le Seigneur; il porta le bois du sacrifice comme le Seigneur, mais il ne fut pas immolé, ne souffrit pas et ne fut pas tué, laissant au Verbe ce privilège de la passion; il a souri mystiquement pour montrer que le Seigneur nous remplirait de joie, car c'est par le sang du Seigneur que nous avons été rachetés de la mort et de la corruption. Ἐγίλα οἑ μυστικῶ , ἱμπλν.σαι ἡμα προφητεύων χαρὰ τον Κύριον τοὺ αἱματι Κυρίου ἐκ φθορὰ λελυτρωμενου ... τὰ πρωτεία τοὺ πάθου παραχωρών τὼ Λ4γω. *Pæd·*, I, 5, *P. G.*, t. vin, col. 277. Dans un autre endroit, Clément d'Alexandrie dit que le Verbe est tout pour l'enfant, et père, et mère, et pédagogue, et nourricier; car il a dit : « Mangez ma chair, buvez mon sang. » Et voilà, ajoute Clément, les aliments convenables que nous ofl're le Seigneur, à savoir sa chair et son sang. Ταὺτα ἡμῖν οικεία τροφα ὁ Κύριο χορηγει, καὶ σάρκα ὀρέγει, καὶ αιμα ἐκχεἰ. *Pæd.*, I, 6, col. 301.

A moins de textes nouveaux, notamment de ceux des *Hypolyposes* que nous ne possédons plus, ces passages suffisent pour montrer que, dans le *Pédagogue* et les *Stromales,* Clément est étranger au docétisme.

2" *Origène a-t-il professé le docétisme?* — Oui, d'après les ennemis du célèbre docteur; car, parmi les reproches adressés à sa doctrine, se trouve l'accusation de docétisme, que saint Pamphile signale en quatrième lieu, *Apol.*, I, v, *P. G.*, t. xvn, col. 579; mais non, d'après saint Pamphile lui-même qui montre le mal fondé d'une pareille imputation. *Ibid.*, col. 585-588. Huet, qui a étudié la question de près, se prononce également pour la négative, et non sans raison. *Origeniana,* l. II, c. H, q. ni, n. 11-13, *ibid.*, col. 809-813.

Quand on se rappelle les accusations portées par Celse contre l'impossibilité de l'incarnation du Verbe et les sarcasmes qu'il se permit contre tous les détails de la naissance, de la vie et de la mort du Sauveur; quand on sait la manière avec laquelle Origène réfuta cet imposteur, voir t. tt, col. 2095-2096, il est difficile d'imaginer qu'Origène ait été le docète qu'on prétend. Car il se garda bien de nier la réalité de l'incarnation, de la naissance humaine et de la mort sanglante de Jésus et de n'y voir qu'une vaine apparence. Il l'affirme au contraire, conformément aux récits évangéliques, et il montre la parfaite convenance de l'incarnation du Verbe, les raisons profondes de son état humilié, de ses souffrances et de sa mort. Rien ne parait plus probant pour détruire la fausse accusation de docétisme portée contre Origène. Mais, en dehors de son traité contre Celse, ses autres ouvrages renferment trop de passages caractéristiques pour que puisse subsister le moindre doute. Nous n'en relèverons que quelques-uns.

Il est vrai que, dans son commentaire sur saint Matthieu, Origène rappelle une tradition d'après laquelle Jésus se montrait, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, de telle sorte qu'il était parfois difficile de le reconnaître; il ne la juge pas incroyable, mais il se contente de la rapporter sans en garantir la vérité. *In Matth., comment, series,* 100, *P. G.*, t. xm, col. 1750. Et c'est vraisemblablement l'un des passages qui a donné lieu à l'accusation de docétisme, dont il fut l'objet de la part de ses ennemis; mais l'accusation reste une calomnie.

« Qu'ils me répondent, dit-il, les hérétiques qui éludent la naissance du Christ comme un fantôme : pourquoi est-il appelé le fils de l'homme? » Il affirme, quant à lui, qu'il a été fils de l'homme. *In Ezech.,* homil. l, 4, *P. G.*, t. xm, col. 672. Et dans un autre endroit : *Suscipiens naturam carnis humante, omnes proprietates implevit, ut non in phantasia habuisse carnem existimaretur, sed in veritate. In Matth., comment, series,* 92, P. *G.*, t. xm, coi. 1743. Ailleurs encore, commentant ce passage de saint Paul, Rom., vi, 5-6 : « Si nous avons été greffés sur lui (le Christ), par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection, sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons pas les esclaves du péché, » Origène rappelle que des hérétiques (les docètes), l'entendant mal, en ont conclu que le Christ n'est pas vraiment mort, mais seulement en apparence. Leur répondre, dit-il, me serait trop facile et j'estime inutile de recourir à d'aulres textes de l'apôtre ou des Évangiles, où il est question simplement de sa mort et non d'un semblant de mort, alors que je puis leur dire : s'il n'y a eu qu'un semblant de mort et non une vraie résurrection, nous aussi nous ne ressusciterons qu'en apparence et non en réalité, nous aussi nous semblerons mourir au péché sans mourir réellement; et donc tout ce qui a été fait ou se fait n'est qu'une pure apparence. Il n'y a plus dès lors qu'à conclure que nous avons été sauvés en apparence, et c'est autant d'absurdités. *In Hom.*, V, ix, *P. G.*, t. xiv, col. 1044; cf. *Cont. Gels.*, il, *i&*, *P. G.*, t. xi, col. 828.

Parlant du corps humain du Christ, c'est là, dit-il, le signe de contradiction, car les uns prétendent qu'il est descendu du ciel, d'autres qu'il a eu un corps semblable au nôtre. Et Origène de blâmer ces derniers. *In Luc.*, homil. xvn, *P. G.*, t. xm, col. 1844. Faut-il en conclure qu'il estimait que le corps du Christ fût différent du nôtre? Loin de là, car il s'en est expliqué en tête du Ιιερ'ι αρχών, 4, *P. G.*, t. xi, col. 117. Le Christ, dit-il, a pris un corps semblable au nôtre, mais avec cette différence que ce qui est né de la Vierge est du Saint-Esprit. Et parce que Jésus-Christ est né et a souffert en vérité, et parce qu'il n'a pas subi la mort en apparence, il est vraiment mort et vraiment ressuscité.

Inutile de poursuivre l'enquête; les passages qu'on vient de lire, dont quelques-uns visent spécialement l'erreur docète, suffisent pour disculper Origène du reproche de docétisme. La vérité est qu'il a combattu les gnostiqucs. tout comme Clément d'Alexandrie, en

maintenant l'orthodoxie de la foi sur la réalité de l'incarnation et de la rédemption, qui comportent, pour le Fils de Dieu, la vérité d'une naissance et d'une vie humaines, d'une passion et d'une mort sanglantes.

I. Sources. — S. Irénée, *Conl. hær., P· G.,* t. vu; *Philosophoumena,* édit. Cruîce, Paris, I860, 1. VI-VIII, X, 4, 12-16, 19 sq.; Tertullien, *De praescriptionibus,* 30; *Adv. Marcionem ; Adv. valentitiianos; De carne Christi;* pseudo-Tertullien, *De præscript.,* 46-53, *P. L,* t. u, col. 41, 243, 538, 774 sq. ; pseudo-Origène, *De recta in Deuni fide,* iv, *P. G.,* t. xi ; S. Augustin, *De hæresibus; Contra Faustum, P. L-,* t. xi.II; S. Epiphane, *Hær.,* xxi-xxxm, *P. G.,* t. xl i, col. 286-555; Théodoret, *Hæret. fab.,* V, xi-xiv, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 488 sq.

II. Travaux. — Massuet, *Dissert, in S. Irenæum, P. G.,* t. vu; Le Nourry, *Dissert, in Clementem, P. G.,* t. ix; Huet, *Origeniana, P. G.,* t. xvn; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.,* Paris, 1701, Lu, p. 40, 50, passim; CeiUler, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* passim; tous les auteurs qui ont traité de la gnose et du gnosticisme, et dont la bibliographie plus détaillée sera donnéeà chacun de ces articles; articles spéciaux dans *Dictionary of Christian biography,* Londres, 1877; *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1880; *Realencgclopüdie für protest. Théologie und Kirchc,* Leipzig, 1897.

G. Bareille.

DOCKING (Thomas de) (vers 1250), franciscain, lecteur de théologie à l'université d'Oxford. Oudin, *Comm. descript, eccl.,* Leipzig, 1722, t. ni, p. 526, en fait un chancelier d'Oxford. Il semble qu'il ait confondu le franciscain avec Thomas deBukyngham,qui eut cette charge en 1316. De même les *Quœsliones in quattuor libros Sententiarum,* publiées à Paris en '1505, et souvent attribuées à Thomas de Docking, ne sont pas de lui, mais de Jean Buckingham ou Bokingham, évéque de Lincoln de 1363 à 1397. Les seuls ouvrages qu'on puisse attribuer avec certitude à Thomas de Docking sont des Commentaires sur l'Écriture, conservés encore manuscrits dans divers collèges d'Oxford, au British Museum, et à Lincoln.

Pour plus de détails, voir l'article de R. L. Poole, dans le *Dictionary of national biography,* Londres, 1888, t. xv, p. 139.

J. DE LA SeRVIÈRE.

1. DOCTEUR (du latin *docere,* enseigner) signifie littéralement celui qui enseigne, ou mieux celui qui a qualité spéciale pour enseigner publiquement, et, de façon plus précise, celui qui a été promu au grade suprême d'une faculté. — I. Définition. 11. Histoire. III. Privilèges. IV: Création. V. Surnoms des docteurs les plus célèbres.

I. Définition. — Leterme « docteur ». pris dans_son acception la plus *large,* signifie une personne hautement qualifiée pour enseigner en public: peu importe d'ailleurs que cette compétence spéciale qui distingue le docteur soit ou non consacrée par un titre universitaire. C'est ainsi que nous voyons, chez les Juifs, cette dénomination appliquée à celui qui était l'interprète officiel des divines Écritures et qu'on appelait pour cela « docteur de la Loi », « docteur » ou « maître en Israël ». Matth., xxh, 35; Joa., m, 10. A son tour. l'Église chrétienne honora de ce nom plusieurs de ses saints et de ses théologiens qui enseignèrent et défendirent la doctrine avec une science et une autorité extraordinaires : ce sont les « docteurs de l'Église ». Voir ce mot. Enfin certains maîtres dé la scolastique se virent décerner ce titre auquel vint s'ajouter un qualificatif exprimant le caractère individuel de leur talent, de leur science, ou la méthode spéciale de leur enseignement. Voir plus loin les surnoms des plus célèbres.

Mais, dans son acception *rigoureuse,* le terme ‹ docteur » désigne une personne qui occupe le rang suprême parmi les gradués d'une faculté. Ceux-ci, en effet, sont au nombre de trois: le bachelier, le licencié et le docteur. Voir Grades.

Le« docteur » est ainsi appelé parce qu'il reçoit de l'université dont il relève un témoignage public de science qui le proclame apte à « enseigner » : cette proclamation a lieu afin que le docteur puisse être consulté par tous, que son jugement soit une règle de doctrine, et que son enseignement soit accepté des auditeurs comme un enseignement revêtu d'uneapprobation suprême, *ut ab omnibus consuli queant, eorunique judicio fidatur, et scientia: ab eis dictatie ab auditoribus accipiantur, quasi a docentibus cum approbatione summa.* Schmalzgrueber, l. V, t. v, n. 3.

Au titre de « docteur » revient celui de « maître », et ordinairement ces deux expressions sont prises l'une pour l'autre : cependant le nom de « maître », qui est d'ailleurs tombé depuis longtemps en désuétude comme grade académique sinon dans les facultés de théologie et de philosophie, apparaît plus ancien que le nom de « docteur », et autrefois il s'appliquait indistinctement à toute la corporation des professeurs.

Le titre de « docteur » pouvant être conféré dans les diverses facultés, il s'ensuit qu'il existe autant d'espèces de doctorats qu'il y a de facultés dans une université : soit le doctorat *en théologie,* le doctorat en l'un ou l'autre droit, c'est-à-dire *en droit canonique* ou *en droit civil,* le doctorat *en philosophie,* le doctorat *en médecine,* le doctorat *es lettres* et le doctorat *es sciences.*

On distingue encore un autre doctorat, dit *doctorat d'université.* C'est ainsi qu'en France « un décret du 21 juillet 1897 a autorisé les universités à instituer des titres d'ordre exclusivement scientifique qui ne confèrent aucun des droits attachés aux grades par les lois et règlements. Les diplômes sont délivrés au nom de l'université; ils différent des diplômes de l'Etat en ce que les titres légaux exigés pour les obtenir peuvent être remplacés par d'autres titres de la valeur desquels l'université reste juge. L'université de Paris a institué le doctorat d'université dans ses facultés des lettres et des sciences par une délibération du 29 mars 1898. »

A ce doctorat peut être assimilé le doctorat */imioris causa,* que certaines grandes universités décernent parfois à des savants de premier ordre, dont la haute compétence, en la matière même où ils sont promus *à* cette dignité, est un fait notoire depuis longtemps établi. Telle a été la nombreuse promotion de docteurs *honoris causa* que l'université de Louvain promulgua, à l'occasion des fêtes de son jubilé f1909'. dans —? facultés de théologie, de droit, de médecine, de philosophie et lettres, dans son institut supérieur de philosophie (École Saint-Thomas d'Aquin), et dans sa faculté des sciences.

II. Histoire. — L'histoire du doctorat est intimement mêlée à l'histoire de l'université elle-même. Or. on sait que l'université, née d'un besoin de réglementation générale en raison de la multiplication des chaires et du nombre des élèves qui se groupaient autour, se constitua lentement et se développa graduellement â mesure que les circonstances l'exigèrent. Il en fut de même pour les divers grades académiques. Si on prend pour exemple l'université de Paris, on voit un commencement d'organisation paraître au xn» siècle, puis se compléter au xm® grâce à la législation du roi Philippe-Auguste et à l'intervention du pape Grégoire IX, dont les bulles contiennent un modèle de règlement universitaire. Pour ce qui regarde la question des grades universitaires ayant rapport au doctorat, nous voyons, d'après ces bulles, que la licence était déjà en usage depuis longtemps. Or la licence, c'est-à-dire la faculté d'enseigner, fut comme la forme primitive du doctorat. Pour avoir le droit d'enseigner, deux conditions étaient requises : la science et la mission. La science était constatée par l'examen: et la mission émanait ordinairement de l'examinateur lui-

même, chef de l'école, sous les noms d' « écolâtre », « scolastique », « capiscol », et plus généralement ensuite, sous celle de « chancelier ». C'est ainsi qu'il appartenait aux chanceliers de Notre-Dame et de Sainte-Geneviève d'examiner les professeurs et les maîtres qui se présentaient pour enseigner dans ces écoles, et de « licencier » après leurs études ceux qui prétendaient être « maîtres » et régents. Par les bulles de Grégoire IX nous apprenons également qu'outre la licence un grade universitaire, celui de bachelier (*bacchalarii)* existait à cette époque, c'est-à-dire dans la première moitié du χπι· siècle. Le doctorat, comme grade universitaire bien distinct, avait-il déjà faitson apparition? On ne peut l'établir sans conteste. Il est vrai que dans la bulle de Grégoire IX. datée de la première année de son pontificat et adressée au chancelier de l'Église de Paris, il est question des *doctores theologiæ ac decretorum ac liberalium artium :* mais ce terme doit-il être pris dans le sensgénéral de « maîtres», expression consacrée pour désigner les professeurs? On ne saurait préciser davantage. Cf. Féret, *La l'acuité de théologie de Paris,* Paris, 1891, t. I, Introduction, p. LVl, note 1. Quoi qu'il en soit de la question des origines, voici comment, dans l'ancienne université, s'échelonnaient les grades académiques. On distinguait trois classes de bacheliers : les *biblici,* les *sententiarii,* les *formati,* voir Grades. Pour les bacheliers *formati,* commençait la préparation immédiate à la « licence ». Quatre années furent d'abord assignées à cette préparation; puis ce laps de temps fut réduit à trois ans. Durant cet intervalle, le candidat à la licance devait être présent aux actes publics de la faculté, faire des conférences, et soutenir des argumentations. L'époque révolue, le candidat à la licence demandait à la faculté de le présenter au chancelier qui, au jour fixé, proclamait solennellement les noms des lauréats. « Par la licence on entrait dans la période des actes solennels pour la maîtrise ou le « doctorat ». Ils étaient au nombre de trois : les « vespéries », l' «aulique », la « résompte ». Ces noms avaient leur origine dans trois mots latins : celui de « vespéries », dans *vespera,* soir, parce que l'acte avait lieu une après-dinée; celui d'« aulique », dans *aula,* parce qu'il avait pour théâtre la salle de l'évêché (c'est alors qu'il y avait remise des insignes du doctorat); celui de « resompte » dans *resumpta* de *resumere,* parce que c'était, pour une partie, la thèse adoptée par le licencié dans ses « vespéries ». Féret, *op. cit., Moyen âge,* t. in, p. 79. La collation des grades académiques pouvait s'opérer dans les diverses facultés. C'est qu'en effet la classification des connaissances avait bientôt amené dans l'ancienne université la division en facultés. Celles-ci sont nées graduellement, et, par suite, on ne saurait déterminer de façon précise leurs commencements. Le célèbre ouvrage d'un moine de Bologne, *La concorde des canons discordants,* connu sous le nom de *Décret de Gratien,* avait entraîné un partage dans la science théologique. « Jusqu'alors la discipline de l'Église n'était pas séparée de la théologie proprement dite : on les étudiait ensemble. Mais cette vaste collection fil sentir le besoin de cours spéciaux. On commença naturellement à Bologne, où l'on professait le droit romain. En France, .Orléans d'abord, Paris ensuite, virent s'élever des chaires de droit canonique, lesquelles étaient d'ordinaire, à la fois, chaires de droit civil. La capitale du royaume pouvait déjà s'enorgueillir, dans ce nouveau professorat, avant la fin du xn° siècle, des Gérard ou Girard la Pucelle, Mathieu d'Angers, Anselme ou Anselle de Paris. » Féret, op. *cit.,* Introd., p. xv. En somme, si on doit noter que la faculté de médecine est la dernière venue, il faut reconnaître que ies quatre facultés sont formellement désignées dans •xiu lettre adressée, en février 1254, par l'université aux prélats de la chrétienté. On y parle, en effet, « delà théologie, de la jurisprudence, de la médecine, et de la philosophie rationnelle, naturelle, morale. » Du Boulay, *Hist. univ. Paris.,* t. ni, p. 255. Dans sa bulle *Quasi lignum,* avril 1255, le pape Alexandre IV fait mention, avec la « faculté de théologie », des autres facultés, à savoir des facultés des canonistes, des physiciens, et des artiens. *Ibid.,* p. 285; Féret, *op. cil.,* Introd., p. Lt. L'institution de la faculté et du doctorat ès lettres date seulement de la fondation de FUniversité de France (art. 16 et 21, décret du 17 mars 1808). « Avant 1789, les facultés de théologie, de droit et de médecine, recevaient seules les docteurs. On considérait cependant comme équivalente au doctorat la maîtrise ès arts qui n'était qu'une conséquence de la licence, pour l'obieuiion de laquelle on soutenait un examen. Après que le candidat avait été déclaré licencié, le chancelier de Notre-Dame ou celui de Sainte-Geneviève lui plaçait sur la tête le bonnet doctoral en prononçant ces paroles : *Quapropter in hujus potestatis signum hanc lauream magistralem capiti luo impono.* Étienne Pasquier, *Recherches de la France,!* I IX, c. x, etc. ; Taranne, *Notice historique sur les collèges de l'ancienne Université de Paris;* voir *Journal de l'instruction publique,* 26 mars 1845, n. 23. » Les maîtres ès arts exerçant étaient réputés et appelés « docteurs de la faculté des arts ». Cette dénomination qui était encore en usage au commencement du xviii siècle finit par tomber en désuétude. Elle fut renouvelée en 1766 par l'institution du concours de l'agrégation qui conféra, avec le droit d'enseigner, le titre de « docteur agrégé ». Cf. Mourier et Deltour, *Notice sur le doctorat ès lettres,* Paris. 1880, p. IV sq. La faculté de théologie de Paris tomba avec l'ancienne université sous les coups delà Révolution. Bientôt, par le décret du 17 mars 1808, Napoléon Ier établit un centre unique d'enseignement, FUniversité de France, pour remplacer l'ancienne université de Paris et les autres universités de province. La nouvelle Université comprenait cinq facultés : lettres, sciences, droit, médecine et théologie. Toutes ces facultés pouvaient conférer le doctorat, mais d'après des règlements particuliers à chacune. Si la faculté de théologie survécut à Paris et en quelques villes de France, elle devint l'œuvre du gouvernement, sans l'assentiment du Saint-Siège; et, n'ayant point reçu l'investiture canonique, sa nomination aux grades académiques, spécialement au doctorat, resta toujours sans effet, et son enseignement fut condamné à peu prés à la stérilité. Cf. Féret, *op. cit., Époque moderne,* t. vi, passim.

III. Droits et privilèges. — Le droit romain et le droit des Décrétales reconnaissaient aux docteurs un certain nombre de droits et de privilèges dont plusieurs sont aujourd'hui tombés en désuétude. Ainsi : 1» Le doctorat était réputé un titre de noblesse, *Jus Rom.,* I. II, § dernier; I. IV, § 1, *De excusai, tutor.; en* sorte que les personnes pourvues de ce grade jouissaient par le fait même, et sans autre autorisation spéciale de l'empereur, des insignes et des prérogatives accordées aux nobles. Telle fut, au moins pendant longtemps, la pratique en usage en Allemagne. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum,* 1. V, tit. v, §1, *De gradibus et honoribus litterariis,* η. 5. — 2° Les docteurs étaient en outre exemptés des impôts tant réels que personnels. Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.,* n. 8. — 3° Les docteurs, s'ils s'étaient rendus coupables de quelque crime, étaient punis avec une rigueur mitigée; et certaines peines infamantes, telles que les galères, la flagellation, leur étaient épargnées. Bien plus, on ne pouvait leur inlliger la peine de mort sans qu'ils aient été auparavant l'objet d'une dégradation solennelle. Cf. Leurenius, *Forum ecclesiasticum,* 1. V. tit. v, q. exxv, η. 1; Schmalzgrueber, *loc. cil.,* n. 9. — A ces droits et pré-

vilêges, d'une portée plutôt archaïque, viennent s'en ajouter d'autres d'une application possible autant que désirable. — 4' Le doctorat est réputé dans le droit une « dignité », au moins au sens large du mot, et il s'ensuit que les ecclésiastiques, en possession du titre de docteur, deviennent spécialement aptes à procédera l'exécution des lettres apostoliques; l'existence de ce titre peut même devenir une condition *sine qua non,* pour la validité de l'acte, si quelque clause le requiert comme indispensable chez l'exécuteur du reserit apos-.olique: ainsi autrefois la Péuitencerie avait coutume de confier l'exécution de ses rescrits *discreto viro confessori magistro in theologia vel decretorum doctore ex approbatis ab ordinario per latorem præsentium ad infrascripta specialiter eligendo.* Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* t. I, n. 879. — *5f* Le doctorat fonde chez celui qui en est investi une présomption, *præsumptio juris,* de science et de prudence. Aussi bien l'interprétation d'une loi douteuse donnée par un docteur (interprétation doctrinale) doit-elle être suivie, tantque l'erreur n'y parait point. Dans les jugements, le témoignage d'un docteur est qualifié et doit être tenu en particulière considération.— Pour la collation des bénéfices et pour la réception des ordres sacrés, le dogteur doit être régulièrement dispensé de l'examen canonique. Concile de Trente, sess. VII, can. 13, *De reform.;* cf. Barbosa, *In c. de Petro,* dist. XLVII, n. 1. Il faut cependant faire exception s'il s'agit d'un bénéfice paroissial, car le concile de Trente, sess. XXIV, can. 18, et le pape Pie V, dans sa bulle *Insipiente,* font de cet examen une condition nécessaire. Enfin les docteurs sont, de par leur titre, spécialement désignés pour les offices, dignités et bénéfices ecclésiastiques; et, toutes autres conditions égales par ailleurs, les docteurs doivent être préférés, autant que possible, à ceux qui ne le sont point dans la nomination aux dignités et aux bénéfices: telles sont les dispositions du droit des Décrétales, c. *De multa;* c. *Cum in cunctis de elect.,* et surtout du concile de Trente, sess. XXIV, c. xii, *De reform. .-Hortatur etiam sancta synodus ut in provinciis, ubi id commode fieri potest, dignitates omnes, et saltem dimidia pars canonicatuum, in calhedralibus ecclesiis et collegiatis insignibus conferantur tantum magistris vel docloribus, aut etiam licenlialis in theologia vel jure canonico.* En particulier, pour l'office d'archidiacre, le concile de Trente insiste pour qu'on nomme de préférence un docteur en théologie ou en droit canonique, ou au moins un licencié en droit canonique : *Archidiaconi etiam qui oculi dicuntur episcopi sint in omnibus ecclesiis, ubi fieri poterit, magistri in theologia seu doctores aut licentiali in jure canonico. Loc. cit.* Mais, c'est surtout pour le choix des évêques que le concile de Trente fait appel à ce principe, en exigeant que celui qui doit être promu à l'épiscopal soit docteur ou licencié en théologie ou en droit canonique, ou bien qu'il se soit fait délivrer une sorte de certificat d'aptitude auprès d'une académie ecclésiastique : *Scientia vero ejusmodi polleat ut muneris sibi injungendi necessitati possit satisfacere. Ideoque antea i» universitates studiorum magister sive doctor, aut licenliatus in sacra theologia vel jure canonico merito sit promotus, aut publico alicujus academiæ testimonio idoneus ad alios docendos ostendatur.* Sess. XXII, c. n. *De reform.* Voir Evêques.

Outre ces privilèges communs à tous les docteurs, le droit mentionne encore un privilège spécial pour ceux qui sont en même temps professeurs et enseignent la théologie ou le droit canonique dans quelque académie, université, faculté, etc., savoir : s'ils sont titulaires d'un bénéfice ecclésiastique, ils en perçoivent les revenus, aussi longtemps qu'ils en sont absents à cause de leur enseignement, et cela même si leur absence vient à se prolonger pendant plusieurs années. Le point de droit est incontestable s'il s'agit des professeurs de théologie. *C. Super specula,* tit. v; concile de Trente, sess. V, c. I, *De reform.* Mais la plupart des auteurs voient également compris dans ce privilège les professeurs de droit canonique. Fagnan, lit. cil., n. 4; Bockhn, *Commentarius in jus canonicum universum,* l. V, tit. v, η. 4; Leurenius, *tit. cil.,* η. 2; Pirhing, *til. cil.,* η. 9, et Garcia, *De beneficiis,* part. III. c. ni, n. 54, ajoutent même que telle a été la jurisprudence de la S. C. du Concile.

IV. Création. — 1° *Pouvoir compétent.* — Le pouvoir de créer les docteurs appartient, de droit propre et direct, au chef suprême de la société. La raison en est que seul le chef suprême de la société, peut, de lui-même et par sa propre autorité, approuver et régler ce qui touche directement au bien public; or le doctorat, en conférant le droit supérieur d'enseigner en public, intéresse directement le bien général de la société; en outre, le doctorat implique par lui-même une sorte d'homologation suprême du pouvoir d'enseigner vis-à-vis de la personne qui est élevée à cette dignité et qui devientainsi hautement qualifiée, chose qui réclame l'approbation du chef de la société. De là il suit que, seul, le souverain pontife a le pouvoir de créer des docteurs en théologie et en droit canonique, comme il a, seul, le droit direct d'instituer des facultés en ces sciences qui regardent immédiatement la lin spirituelle de l'Église. D'autre part, le chef suprême de l'Etat a, de lui-méine, le pouvoir indépendant de fonder des facultés de sciences naturelles et d'y créer des docteurs. Toutefois, dans cette sphère même, le droit social chrétien confère à l'Eglise un certain pouvoir d'inspection et de contrôle, afin qu'elle s'assure que rien, dans l'enseignement des sciences naturelles, n'entre en conflit avec la foi et les bonnes mœurs : en vertu de ce droit, il appartiendrait à l'Eglise de faire subir aux nouveaux docteurs, par l'organe de ses évêques, un examen sur les questions de foi et de morale, avant qu'ils pussent être admis à inaugurer leur enseignement. Tel serait, d'après l'opinion commune des théologiens, le sens des propositions 45 et 47 du Syllabus. Denzinger-Bannwarl, *Enchiridion,* n. 1744, 1745.

Cependant le chef suprême de la société, ne pouvant guère exercer par lui-même son droit de nomination au doctorat, le communique à des personnes, morale- ou individuelles, qui deviennent ses déléguées. C'-st nnsi que le pouvoir de créer des docteurs est dévolu principalement et d'une manière permanenleaux uni -
De plus, le droit de nommer des docteurs peut appartenir à certaines personnes particulières, en vertu d'un privilège spécial : tels sont, par privilège du souverain pontife, les comtes palatins, les recteurs de plusieurs collèges, entre autres du collège romain, du collège germanique, du séminaire romain, etc.

2° *Forme.* — 1. La première condition imposée pour l'obtention du grade de docteur est un examen rigoureux, afin qu'on puisse s'assurer de la science et de l'érudition du candidat; quant à la procédure même de cet examen, elle est très variable et dépend des règlements de chaque université. L. *Magistros, c. De profess, et medic.* Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit..* n. 28. — 2. Il faut en outre que la noimnationau doctorat soit précédée de la profession de foi récitée par le candidat selon la bulle de Pie IV; autrement, la collation lit: grade serait sans effetjuridique, ainsi que l'a déclare ia S. C. du Concile, à propos du c. 2. *De reform.,* sess. XX'.. du concile de Trente. Cf. Schmalzgrueber, *loc en.,* n. 29. — 3. Enfin au moment même de la promotion, les insignes du doctoral, savoir la robe, l'anneau et le bonnet carré, doivent être remis solennellement au candidat, encore que l'usage puisse apporter bien des modifications à ce cérémonial.

Le droit des Décrétales mentionne une dernière condilion à laquelle doivent veiller ceux qui confèrent le grade de docteur, savoir la gratuité de cette collation; telle est la portée du décret d'Alexandre III, c. ni, tit. v, l. V, qui blâme énergiquement ceux qui, en France, adoptaient une coutume contraire. *Quanto Gallicana ecclesia majorum personarum scientia et honestate præfulget et cautius nititur evitare quæ confundere videantur ecclesiasticam honestatem, tanto vehementiori dignos eos esse animadversione censemus qui nomen magistri scholarum et dignitatem assumunt in ecclesiis vestris, et sine certo pretio ecclesiasticis viris docendi alios licentiam non impendunt.* Cependant on ne saurait interpréter cette jurisprudence de façon trop absolue, et à ce principe de gratuité n'est point opposé l'usage d'établir sur les examens pour le doctorat, comme pour les autres grades académiques, une taxe fixe e. modérée qui permette de subvenir aux frais de circonstance.

V. Surnoms des docteurs les plus célèbres. — Nous rangerons ces docteurs par ordre chronologique, d'après la date de leur mort.

1» *Docteurs en théologie.* — Au xiIe siècle :

S. Anselme de Cantorbéry, 1109 : *marianus.*
Anselme de Laon, 1117 : *doctor doctorum.*
Guillaume de Champeaux, 1122 : *columna doctorum.*
Gilbert de Londres, 1134 : *universalis.*
Abélard, 1142 : *scolasticus.*
S. Bernard, 1153 : *mellifluus.*
Gilbert de la Porrée, 1154 : *scolasticus.*
Pierre Lombard, 1164 : *magister Sententiarum, scolasticus.*
Aelred, cistercien, 1166 : *mellifluus alter.*

Au XIII' siècle :

Alain de Lille, 1202 : *magnus, universalis.*
Pierre de Poitiers, 1205 : scolasticus.
S. Jean de Matha, 1213 : *eminens.*
Haymon de Faversham, 1244 : *inter arislotelicos aristotelicissimus.*
Alexandre de Halés, '1245 : *irrefragabilis, fons vitæ, monarcha theologorum.*
William Ware, 1270: *fundatus.*
S. Thomas d'Aquin, 1274 : *communis, angelicus, cherubinus.*
S. Bonaventure, 1274 : *seraphicus.*
Albert le Grand, 1280 : *universalis.*
Gilbert deCitcaux, 1280 : *magnus.*
Henri de Gand, 1293 -.*solemnis.*
Hoger Bacon, 1294 : *admirabilis (mirabilis).*

Au xiv· siècle :

André de Neufchâteau, 1300 : *ingeniosissimus.*
William Mackellield, 1300 : *inclytus.*
Jean Wallensis, 1300 : *vitæ arbor.*
Godefroy des Fontaines, 1316 : *venerandus.*
Richard de Mittleton, 1307 : *aulhoratus, copiosus, fundatissimus et solidus.*
Jacques de Viterbe, 1307 : *speculativus.*
Adam de Marisco, 1308 : *illustris,* ou *illustratus.*
Pierre de Belle-Perche, 1308 : *summus doctorum.*
Jean Duns Scot, 1308 : *maximus, subtilis.*
Walter Brinkley, 1310 : *bonus.*
Raymond Lulle, 1315 : *illuminatus.*
Gilles de Colonne, 1316 : *beatus et fundatissimus.*
Antoine André, 1320 : *dulcifluus.*
Pierre Auriol, 1322: *elegans et facundus.*
Hugues de Castro-novo, 1322 : *scolasticus.*
François de Mayronis, 1327 : *doctor abstractionuni, acutus et illuminatissimus.*
Pierre de Kaiserslautern, 1330 : *præclarus.*
Bertrand de la Tour, 1334: *famosus.*
Durand de Saint-Pourçain, 1334: *resolutissimus.*
Robert de Cownton, vers 1340 : *amomus.*
Nicolas de Lyre, 1341 : *planus et utilis.*
Gui de Perpignan, 1342 : *Parisiensis.*
François d'Ascoli. 1344 : *succinctus.*
Jean de Bacon, 1346 : resolutus, *princeps averroistarum.*
Jean de Bassol, 1347 : *ordinalissimus,* ou *ornatissimus.*
Guillaume Occam, 1347 : *invincibilis et singularis.*
Gérald Eudo, 1349 : *moralis.*
Thomas de Bradwardin, 1349 : *profundus.*
Jean Le l evre de Bordeaux, 1350 : *fundamentalis, subtilis et perspicacissimus.*
Landolf Caraccioli, 1351 : *collectivus.*
Grégoire de Rimini, 1358 : *authenticus.*
Nicolas Bonnet, 1360 : *pacificus et proficuus (profitabilis).*
Jean Tauler. 1361 : *illuminatus et sublimis.*
Pierre d'Aquilée, 1370 : *ornatissimus et sufficiens.*
François de Bacon, 1372 : *sublimis.*
Jean de Ruysbrœk. 1381 : *divinus, ecstaticus.*
Jean Wiclif, 1384 : *evangelicus.*
Denys le jeune, cistercien : *clarus et subtilis.*
François Picenus : *illustratus.*
Pierre Thomas : *invincibilis.*
Pierre de l'Ile : *notabilis.*
Pierre de Mantoue : *subtilissimus.* »

Au xv' siècle :

Urbain. 1-403 : *averroista et philosophise parens.*
Alexandre V, 1410 : *refulgidus.*
Jean de Courlecuisse, 1423 : *sublimis.*
Pierre Alberti, 1426 : *famosissimus.*
Paul de Venise, 1428 : *profundissimus.*
Gerson. 1429 : *venerabilis et christianissimus.*
Thomas Netter oude Walden. 1431 .*præstanlissimus.*
Nicolas de Cuse, 1-464 : *Christianus.*
Denys le Chartreux. 1471 : *ecstaticus.*
Laurent Gervais, 1-483 : *emporium theologiæ.*
Sixte IV, 1-484 : *acutissimus.*
Jean Wessel, 1489 : *doctor contradictionum.*
Gabriel Biel, 1495 : *profundissimus.*
François de Candie : *fertilis.*
Alexandre Alamannicus : *illibatus.*

Au XVI" siècle :

Antoine Corsetti, 1503 : *excellentissimus.*
Maurice O'Fiehely, 1513 : *fias mundi.*
Jean Tissier, vers 1564 : *eximius.*

Au xvn· siècle :

Gabriel Vasquez, 1604 : *acutus.*
Jean-Alphonse Curie], 1609 : *profundissimus.*
François Suarez, 1617 : *eximius.*
Louis de Montesinos. 1621 : *clarus.*
Antoine Perez, 1649 : *mirabilis.*

2° *Docteurs endroit.* — Au xn» siècle :

Bulgarus, 1166 : *os aureum.*

Au xiii' siècle :

Innocent III, 1216 : *paler juris.*
Grégoire IX. 1241 : *paler Decretalium.*
Innocent IV, 1254 : *pater et organum veritatis.*
Henri de Saxe, 1267-1281 : *fons juris utriusque.*
Clément IV, 1268 : *lumen juris.*
Guillaume Durand. 1296 : *speculator.*
Irnerius : *lumen legum.*

Au xiv« siècle :

Pierre de Belle-Perche, 1308 : *pater peritorum.*
Walter Burleigh, 1337 : *planus et perspicuus.*
Jean André, 13-48 : *fons canonum.*
Barthol de Sessoferrato, 1359 : *speculum juris.*
Jean Dondus, 1380 : *Aristotelis anima.*

Au xv'siècle :

Baldus de Ubaldis, 1400 : *lucerna juris.*
Barthélemy de Saliceto, 1412: *monarcha juris.*
Louis Pontanus, 1439 : *memoriosissimus.*
Benoit Raymond, 14-40 : *subtilis.*
Thomas Doctius, 1441 : *verus.*

Nicolas deTudeschi, 1445 : *lucerna juris pontificii.*
Philippe Corneo, 1462 : *subtilis.*
François d'Accoltis, 1485 : *princeps subtilitatum.*
Au xviesiècle:
Anloine François, 1528 : *doctor a doctoribus.*

Pour le droit, Leurenius, *Forum ecclesiasticum,* Venise, 1729. 1. V, tit. v, q. cxxv sq.; Schmalzgiueber, *Jus ecclesiasticum universum,* Ingolstadt, 1728, 1. V, tit. v; Pirhing, *Jus canonicum,* Dilligen, 1712,1. V, tit. v; Bockhn, *Commentarium in jus canonicum universum, Venise,* 1777,1. V.tit.v; Trombetti, *De juribus et privilegiis doctorum ecclesiasticorum opusculum canonicum,* Sorrente, 1900.

Pour l'histoire, Crevier, *Histoire de l'université de Paris,* t. i, p. 26 sq.; Mourier et Deltour, *Notice sur le doctorat is lettres,* Paris, 1880; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs tes plus célèbres,* Paris, 1894, t. i.

E. Valton.

2. DOCTEUR DE L'ÉGLISE. — I. Définition. II. Principaux docteurs de l'Église.

I. Définition. – On appelle « docteurs de l'Église » les écrivains ecclésiastiques qui, non seulement à cause de leur sainte vie et de leur parfaite orthodoxie, mais encore et surtoulà cause de leur science considérable et de leur profonde érudition, ont été honorés de ce titre par une approbation solennelle de l'Eglise.

Les « docteurs de l'Eglise » se distinguent donc des « pères de l'Église » (voir ce mot) pour trois raisons : ! ı ll n'est point requis, pour être docteur de l'Église, d'appartenir à une époque très reculée, tandis que l'antiquité est une condition nécessaire pour le titre de « père de l'Église ». 2° Chez les docteurs de l'Église, la science doit briller d'un éclat vraiment extraordinaire, en sorte qu'elle soit, pour ainsi dire, la note particulière de leur mission; chez les pères de l'Église, au contraire, il n'est point nécessaire que la science, tout en devant être remarquable et sûre, atteigne ce degré exceptionnel. 3° Enfin, pour consacrer le litre de › docteur », il faut qu'une approbation plus solennelle intervienne de la part de l'Église, quoique la forme de cette approbation n'ait pas toujours été définie comme elle l'est aujourd'hui. Le pape seul ou un concile général peuvent conférer le titre de docteur de l'Eglise.

Les docteurs de l'Église occupent un rang liturgique à part dans le bréviaire et le missel. Dans l'office, ils ont une antienne propre à *Magnificat : O doctor optime, Ecclesiæ sanctæ lumen, Beate* N. Le missel leur réserve également une messe propre, *de communi doctorum : In medio Ecclesiæ.* A cette messe, le célébrant dit le *Credo,* en mémoire des services extraordinaires que le docteur a rendus â la foi chrétienne.

II. Principaux docteurs de l'Église. — Au premier rang des docteurs de l'r.glise, et à un titre éminent que les siècles chrétiens ont consacré, on compte quatre Pères de l'Eglise latine, saint Ambroise, saint .Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, et quatre Pères de l'Église grecque, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome. En second lieu, sont honorés du nom de docteurs de l'Église saint Léon le Grand (décret de Benoit XIV, 1754i. saint Hilaire de Poitiers (décret de Pie IX, 1851), saint Pierre Chrysologue (décret de Benoît XIП, 1729), saint Cyrille d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Damascene (décret de Léon XIII. 1893), Bède le Vénérable (décret de Léon XIII, 1899), saint Anselme (décret de Clément Xi, 1720), saint Bernard (décret de Pie VIII, 1830), saint Pierre Damien (décret de Léon XII, 1828), saint Thomas d'Aquin (décret de Pie V, 1568), saint Bonaventure (décret de Sixte V, 1588l. saint Alphonse de Liguori (décret de Pie IX, 1871), saint François de Sales (décret de Pie IX, 1877).

Saint Léandre de Séville et saint Ildefonse sont honorés du titre de docteurs en Espagne et dans l'ordre bénédictin, comme le Vénérable Bède l'était chez les bénédictins avant le décret de Léon XIII. Saint Fulgence aurait le même titre en Espagne.

Benoit XIV. *De servorum Dei bealificatione,* Rome, 1783. l. IV, c. il, n. I I ; Franzelin, *De Scriptura sacra et traditione,* Rome, 1877, tb. xiv, xv sq.; Billot, *De sacra traditione contra novam lueresim evolutionism!,* Rome. 1904, passim ; Newman, An *Essay on the development of Christian doctrine,* 9' édit., Londres, 1894, passim ; Didiol, *La logique surnaturelle subjective,* Paris, 1891, p. 153 sq. ; Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes.* Paris, 1887, passim; Balnvel, *De magisterio vivo et traditione,* Paris. 1905, p. 73: De Groot, *Summa apologetica de Ecclesia catholica,* Rutisbonne, 1906, p. 784.

E. Valton.

1. DODWELL Henry (l'aîné), théologien anglican, naquit en 1641 à Dublin, lit son éducation, d'abord à York, puis à Trinity college, Dublin. En 1675. on le voit accompagner en Hollande William Llojd, plus tard évêque de Saint-Asaph, auprès de la princesse d'Orange; à la même époque, il est l'ami du fameux Pearson, évêque de Chester. En 1688, iloblient la chaire d'histoire de Camden à Oxford, mais l'abandonne en 1691. pour ne pas prêter serment à Guillaume d'Orange et â Marie. Il vit dès lors dans la retraite, tout occupé de ses grands travaux sur l'histoire et la géographie anciennes, et les antiquités chrétiennes. Brokesby. *Life.* p. 10sq. ; Overton, art. *Dodwell.Dod*well embrassa le parti des évêques « non jureurs », qui refusaient le serment à Guillaume d'Orange et Marie, et se virent, pour ce fait, priver de leurs sièges. Il protesta, par de nombreux mémoires doctes et éloquents, contre cette intrusion du pouvoir civil dans les alïaires de l'Église. Pourtant, à partir de 1710, il revint à l'Eglise établie, et engagea ceuxsur lesquels il avait influence à suivre son exemple. Brokesby, *Life,* p. 224 sq. Dodwell fut un écrivain très fécond. Nous ne signalerons, parmi ses ouvrages, que ceux qui ont rapport à la théologie. Il fut toujours le type d'un théologien de la haute Église, combattant, à la fois, et les puritains et les catholiques. Tous ses ouvrages théologiques sont dirigés contre ces deux séries d'adversaires. Ses deux *Lel très de conseils* sur la réception des saints ordres et les études théologiques. *Letters of advice,* sont intéressantes à cause de ses idées sur l'étude des Pères des trois premiers siècles qu'il recommande aux étudiants à côté de celle dei'Écriture sainte. En 1673, il publie une traduction de 17 .-*troduction à la vie dévote,* de saint François de Sales, avec une préface anonyme. En 1675. ses *Considerat: . ; of present concernment,* dans lesquelles il s <-ll. r ı :ııı démontrer qne la tolérance du catholicisme est incoti - patible avec la paix de l'État. En 1676. ses *Discourses against the Papists,* pour leur reprocher leur rupture avec l'Église nationale, et répondre à leurs arguments. En 1681,- paraît son grand ouvrage contre les non-conformistes ou il établit que la séparation des églises de la hiérarchie épiscopale, telle que la pratiquent les non-conformistes actuels, est schismatique; en abrégé *Book of Schism.* Il lui vaut de furieuses attaques de Baxter et autres dissidents, qui l'accusent de papisme, à cause de son épiscopalisme et de son respect pour les Pères des trois premiers siècles. Il polémique avec eux en 1681 par divers petits traités où il accentue encore ses positions.

En 1683, il revient sur le même sujet dans son *Discourse of the one altar and the one priesihm i,* on décrit l'attitude des anciens Pères en face de.- - l ;smes En 1685, paraît son *De sacerdotio laicomm,* dirig· contre Grotius, et dans lequel il prouve fortement la née- ssité de la hiérarchie. Entre temps, il donne un iuipor tant travail sur l'antiquité chrétienne. A la demande de Fell, évêque d'Oxford, éditeur de saint Cyprien, il publie en 1682 ses treize *Dissertationes cyprianæ,* sur des problèmes relatifs aux œuvres du saint docteur. C'est dans la onzième au'il soutient la thèse ‹ que les

martyrs de la primitive Église furent beaucoup moins nombreux que ne le prétendent les inartyrologistes romains. » Dom Ruinarl répondit par sa belle dissertation sur le grand nombre des martyrs imprimée en tète des *Acta martyrum.* Brokesby, *Life,* p. 103 sq. En 1686, Dodwell publie en appendice aux œuvres deson ami défunt Pearson, le fameux évêque de Chester, sa *Dissertatio de pontificum rontanorum primævasuccessione.* En 1689, de nouveau à la demande de Fell, évêque d'Oxford, il donne des *Dissertationes in Irenæuni.* A partir de 1691, il multiplie ses écrits pour la défense des évêques « non jureurs », et proteste contre l'ingérence du pouvoir civil dans les causes purement ecclésiastiques. Brokesby, *Life,* p. 224 sq.

Ses derniers ouvrages sont consacrés à l'antiquité chrétienne. En 1698, traité sur la légitimité de la musique instrumentale dans les églises. En 1702, discours contre le mariage entre personnes de différentes communions. En 1709, que l'usage de l'encens n'est pas une tradition apostolique (publié en 1711).

De la même époque sont ses lettres sur l'immortalité de l'âme, *An. epistolary discourse concerning the Soul's immortality.* Pour résoudre le problème du sort éternel des non-baptisés, Dodwell admet cette erreur fondamentale que l'âme humaine n'est pas naturellement immortelle, mais acquiert au baptême cette immortalité. Naturellement de vives protestations s'élevèrent contre cette doctrine; Clarke, entre autres, la réfuta avec science et logique. Brokesby, *Life,* p. 563 sq. Voir Clarke, t. ni, col. 3. Dodwell a laissé plusieurs ouvrages inachevés concernant l'antiquité profane et chrétienne, et la philosophie naturelle. Brokesby, *Life,* p. 499 sq.

Il n'existe pas d'édition complète des œuvres de Dodwell. Brokesby. *Life ofMr. H. Dodwell, toith an account o/ his Works,* Londres, 1715; Overton, art. *Dodwell,* dans le *Dictionary of national biography,* t. xv, p. 180 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

2. **DODWELL** Henry (le jeune), déiste anglais, mort en 1784, était le quatrième enfant du théologien Henry Dodwell. Il naquit à Shottesbrooke, dans le Berkshire, probablement après le début du xvm» siècle. Il fit ses études littéraires à Magdalen Hall, Oxford, puis se donna à la carrière juridique. En 1742, il devint tout d'un coup célèbre par un livre intitulé : *Christianity not founded on argument;* le livre était anonyme, mais l'auteur connu de tous. Dodwell y développe les trois propositions suivantes : « La raison, ou toute autre faculté intellectuelle, ne peut pas, soit à cause de sa nature, soit à cause de celle de la religion, être le moyen voulu de Dieu pour nous conduire à la vraie foi. En fait, il n'en est pas ainsi, si nous en jugeons par les données claires de la sainte Écriture. On peut décrire nettement, en s'appuyant sur la même indiscutable autorité, ce qu'est positivement la foi, et établir les moyens propres et voulus de Dieu pour parvenir à la connaissance des vérités divines. » *Christianity,* p. 7 sq. Il prouve les deux premières par la critique de la démonstration classique du christianisme, et des réflexions sur l'impuissance de la raison humaine. Et il développe ainsi la troisième : « Le motif qui amène l'homme à recevoir les mystérieuses vérités de l'Évangile est un don particulier, une munificence, spéciale du ciel, en dehors et au-dessus des communs privilèges de notre nature, » p. 57. Telle est la foi que décrit l'Evangile, celle que montre l'observation des âmes chrétiennes, celle qui a fait les martyrs. L'examen rationnel de celte foi ne peut qu'êlre fort dangereux, et conduit presque infailliblement au scepticisme, p. 81 sq. Etil conclut : « Mon fils, confiez-vous au Seigneur de tout votre cœur, et non à votre propre raison, » p. 118. Naturellement une vive polémique s'engagea â propos de cette profession du fidéisme le plus outré. Doddridge, Leland, Benson, Randolph réfutèrent Dodwell. et son propre frère, William Dodwell, chanoine de Salisbury et archidiacre de Berks, prononça, le 11 mars et le 24 juin 1744, deux sermons contre ses doctrines, devant l'université d'Oxford; ils furent publiés à Oxford en 1745. Dodwell se défendit toujours d'avoir voulu détruire la foi chrétienne dans l'âme de ses lecteurs, et prétendit leur avoir donné seulement une notion plus exacte de cette foi. Les méthodistes crurent d'abord pouvoir tirer parti de sa thèse, et s'employèrent à répandre son livre. Mais Wesley lui-même comprit mieux la portée de l'œuvre de Dodwell; il écrivaitjustement : « Le dessein poursuivi dans cet ouvrage est de rendre odieuse et ridicule l'institution du christianisme... Il s'etforce de démontrer que le christianisme est contraire à la raison, que l'homme agissant conformément aux principes de la raison ne saurait être un chrétien. » *Earnest appeal to men of reason and religion,* Dublin, 1750, p. 16.

Alibey et Overton, *The english Church in the 18" century,* Londres, 1878; Hunt, *Religious thought in England,* Londres, 1870 sq. ; Leland, *A view of the principal deistical writers,* Londres, 1807 ; Overton, art. *H. Dodwell,* dans le *Dictionary of national biography,* t. xv, p. 181 sq. ; Stephen (Leslie), *History of the english thought* in *the IS" century,* Londres, 1881,1.11.

J. DE LA SERVIÈRE.

DŒLLINGER (de). — I. Vie. 11. Ouvrages.

I. Vie. — On y peut distinguer trois périodes : la première, qui s'étend de 1799 à 1861 et se clôt avec les *Conférences* de *l'Odéon;* la deuxième, qui va de 1861 au 17 avril 1871; la troisième, qui comprend les dernières années de Dœllinger, à dater de son excommunication jusqu'à sa mort.

1° *Première période,* 1799-5 et 9 avril 1861. — Jean-Joseph-Ignace de Dœllinger, le prince des savants catholiques de l'Allemagne au xix» siècle, et le chef, avec Mœhler, de l'école historique allemande, naquit à Bamberg, le 28 février 1799, dans une vieille et honorable famille de médecins, où le zèle de la science était, ce semble, héréditaire. Ignace de Dœllinger, son père, mourra en 1841, membre de ΓAcadémie des sciences de Bavière et professeur à l'université de Munich; physiologiste éminent, son nom el son souvenir n'ont pas péri. L'enfant, au foyer paternel, sentira s'éveiller en lui de bonne heure une curiosité universelle et insatiable; il y sera déjà possédé de la passion des livres, qui se confondait avec le désir de savoir et d'apprendre, comme aussi de la religion, autant dire, de la superstition de la science; il y déploiera une rare variété d'aptitudes, et restera jusqu'au terme de sa longue carrière, animé des mêmes goûts, empresse aux mêmes travaux. La littérature, la philosophie, l'histoire, la théologie, les mathématiques, les sciences naturelles et, en particulier, l'entomologie, le préoccuperont à la fois ou tour à tour. Mais c'est l'un des traits de cette curieuse physionomie, que Dœllinger, satisfait de son champ primitif d'études, gardera toujours le souci de le creuser et de s'y fortifier, non de l'étendre et d'y annexer de nouvelles provinces. Les progrès de l'archéologie sacrée, de l'épigraphie, de l'histoire de l'art depuis plus d'un demi-siècle, seront presque pour lui chose non avenue; il n'y prendra point de part et point d'intérêt. En somme, Dœllinger sera l'homme du passé bien plus que l'homme du présent. Dans l'ordre politique, les remaniements contemporains de la carte de l'Europe n'entameront pas ses idées conservatrices, voire parlicularistes. de 1848; et, dans l'ordre religieux, les impressions de la légende d'un portrait de saint Bernard, qui lui tombera sous les yeux à l'âge de dix ans : *l.'linam mihi liceret videre Ecclesiam sicut in diebus antiquis,* ne s'effaceront jamais.

L'éruition classique de Dœllinger sera donc immense; on peut dire, sous la réserve indiquée, que Dœllinger lira tout et connaîtra tout. Par malheur, il ne connaîtra pas les hommes. Faute de les connaître, il s'en laissera gouverner et trop souvent exploiter. Dans toutes les phases de sa vie, l'influence heureuse ou fâcheuse de ses entours sur ses productions littéraires comme sur ses opinions et ses résolutions, saute aux yeux. La fermeté du caractère n'était pas le fait du grand savant et contrastait crûment avec l'élévation et l'envergure de son esprit; on dirait de lui un roseau peint en fer. Simple, gai, bienveillant, caressant même dans son intimité, ami fidèle, causeur charmant et presque sans rival, Dœllinger sera surtout un cerveau. Le culte de la science remplira seul et dirigera sa vie.

Ainsi, ses préoccupations intellectuelles décideront pour une bonne part de sa vocation sacerdotale. Nulle trace en lui, dans aucun moment, ni d'aspirations mystiques ni de ferveur ascétique. Dès 1818, à moins de vingt ans, la science lui tient lieu de tout; il avait la faculté indéfinie de s'absorber dans l'étude; c'est avec les armes de la science qu'il révait de servir l'Eglise, d'en défendre la liberté contre les ingérences du dehors et de ramener dans son sein les Églises séparées. Lorsque, ses classes terminées avec éclat, Dœllinger fera sa théologie, d'abord à l'université de Wurzbourg trois ans durant, puis au séminaire de Bamberg, il n'y échappera pas à la contagion de l'air ambiant. Le souffle de la réaction des premières années du xtx· siècle contre la philosophie et l'incrédulité du siècle précédent, n'avait pas déraciné les vieilles méfiances de l'Allemagne contre Rome; et la prédominance des thèses fébroniennes comme des pratiques joséphistes au delà du Rhin, n'était pas sans y affaiblir singulièrement l'idée de la catholicité; l'idée d'une Église nationale flottait dans l'air, n'eflrayant â peu près personne; et, pour préparer le retour des protestants au bercail, on parlait beaucoup plus d'union que d'unité. Les éludes théologiques du jeune Dœllinger ne le défendront pas assez des préjugés et des erreurs de son temps. A Wurzbourg, l'enseignement de ses professeurs, terne, peu sûr, sans vie, le rebutera de prime abord et il délaissera les bancs de l'université, pour fréquenter les bibliothèques ou s'enfermer dans sa chambre avec ses livres. Il s'y plongera dans la lecture des *Annales* de Baronius et dans celle des *Dogmes* du P. Petau, à qui saint Thomas devra céder le pas : il s'y familiarisera avec saint Vincent de Lérins, non sans forcer le sens de la fameuse règle du *Commonitorium* jusqu'à paralyser l'évolution et la vie du dogme catholique. Dans le séminaire de Bamberg, sans rien perdre de ses habitudes studieuses, il ne se retiendra pas de rogner la part de la théologie au profit de l'étude des langues orientales. Dœllinger est un *autodidacte.* Et de là les fentes inévitables de sa théologie; de là ses méprises graves, étonnantes, sur la nature de la tradition, sur le magistère de l'Église, sur la liberté de la science, sur le rôle providentiel et l'autorité en dernier ressort des théologiens, des théologiens allemands au premier rang; de là toutes les idée» en cours et en vogue dans l'Allemagne catholique de 1820 à 1840, et qui, obstinément couvées dans l'esprit de Dœllinger, longtemps contenues et refoulées par ses meilleurs amis, réveillées à la lin et déchaînées, détermineront sa triste chute. Théologien, au grand sens du mot, Dœllinger ne le sera pas, quoique ses flatteurs ne se soient point fait faute de saluer en lui le premier théologien de l'Allemagne et que ce titre ait chatouillé de son cœur l'orgueilleuse faiblesse. Il sera un érudit, un écrivain, un historien hors de pair. Mais, à tout prendre, il n'aura qu'un brillant vernis de théologie, et nul doute que ce manque d'éducation théologique n'ait été, entre les causes intellectuelles de sa chute, la plus active et la plus efficace.

Ordonné prêtre à Wurzbourg le 23 avril 1822, un peu contre le gré de son père, et vicaire pendant près d'un an de la paroisse de Scheinfeld, Dœllinger fut nommé, le 21 novembre 1823, professeur de droit canon et d'histoire ecclésiastique-au lycée d'Aschatlenbourg; il avait trouvé sa voie. Alors commencent, sous les auspices et à l'honneur de la science catholique, les relations de Dœllinger — relations affectueuses et confiantes, sans grandes effusions de tendresse — avec les coryphées de l'école de Mayence, les Henri Klée, les Nicolas Weiss, les André Ræss, qui réussiront longtemps à le maintenir dans les sentiers de l'orthodoxie et seront véritablement ses anges gardiens. Pareille fortune lui échut, quand il se vit appeler, en 1826, à l'universilé de Landshut, que le roi Louis l"r venait de transférer dans sa capitale, pour faire de Munich le centre et le boulevard du catholicisme en Allemagne. Les amitiés douces et fortes que Dœllinger y noua, celles notamment de Joseph Gœrres et des membres de son groupe, entretiendront et aviveront en lui l'amour de l'Église, la haine du protestantisme et des entreprises de la bureaucratie bavaroise, l'intelligence du rôle et des conditions de la presse religieuse au xtxe siècle. En définitive, c'est à ses amis de Munich et à ceux de Mayence, que Dœllinger devra pour une large part les beaux jours et la gloire de son âge mûr.

Heureux et lier de son incorporation à l'université de Munich, le jeune professeur s'y vouera et dévouera sans relâche; et, plutôt que de s'en séparer, il refusera les offres les plus flatteuses, d'où qu'elles viennent, de Friliourg-en-Hrisgau, de Breslau, d'Angleterre. Il ne servira pas seulement sa chère faculté de théologie de son nom et de ses talents; il s'efforcera aussi de lui recruter un corps de professeurs très distingués. En 183ô, afin de lui assurer le concours de Mœhler. il sacrifiera momentanément jusqu'à sa chaire d'histoire ecclésiastique, et, Mœhler mort, il obtiendra pour Henri Klée, après dix ans d'attente et de vives instances, une chaire de dogme et d'exégèse sacrée. Lui-même, en contribuant à la réorganisation de la faculté de théologie, et en continuant de prendre part â son enseignement, il en accroîtra le lustre. Il s'identifiera, pour ainsi parler, avec celte nouvelle institution, et deviendra peu à peu une sorte de personnage européen, une éminence européenne. A Munich, devenu comme le foyer d'une grande rénovation religieuse et art:?·.: .ce. Dœllinger restera une puissance; mais partout, en lia cependant bien moins qu'ailleurs à cause des divergences de sentiments et de vues, il comptera des admirateurs et des amis. Les Wiseman, les Newman, les Manning, les Gladstone, lui porteront à l'envi respect et confiance. En 1832, Lamennais et Montalembert. revenant de Rome par le Tyrol, iront lui demander conseil; Montalembert se laissera même fasciner par le talent et l'affabilité de Dœllinger, et leur commerce épistolaire, demeuré inédit, ne cessera qu'en 1870, à la mort de Montalembert.

Pendant que Dœllinger, par ses expositions lucides, patientes et presque affectueuses, attirait les élèves en foule au pied de sa chaire, et que ses livres, monum-n's de science, modèles de style, étendaient au loin sa renommée, depuis 1828 il guerroyait aussi dms le journal *VEos,* l'organe attitré du groupe de Gœrrvs. pour la liberté et l'honneur de l'Église. Dœllinger avait du journaliste les qualités maltresses, la promptitude, le trait, la clarté, sans apparat, non pas. le cas échéant, sans explosions d'indignation et sans envoles d'éloquence. Avec son immense lecture, il est toujours prêt sur tout; avec sa dialectique vigoureuse et sans diversion, comme la flèche, son ironie hautaine et mordante, sa langue nerveuse, limpide et correcte.

c'est un terrible jouteur, etses adversaires, protestants, francs-maçons ou bureaucrates, sortent de ses mains tout, meurtris. Peut-être que les habitudes du polémiste ont trop influé sur l'historien, en provoquant l'attitude et le ton agressif de Dœllinger â l'égard des protestants durant la première phase de sa carrière. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Dœllinger était alors la bête noire et le point de mire de la presse protestante ou libre-penseuse; peu de publicistes catholiques ont été plus haïs et plus insultés que lui ; au seul noiu de Dœllinger, Henri Heine, démasqué, bien et dûment convaincu de n'avoir ni foi chrétienne ni patriotisme, écumait de rage.

Professeur, écrivain et polémiste de premier ordre, Dœllinger enlin descendra dans l'arène politique· L'université, dont il était le bibliothécaire en chef •depuis 1837, l'envoya siéger en 1845, un peu contre son gré, parait-il, à la Chambre des députés. Sur les bancs de la seconde chambre bavaroise comme dans sa chaire d'histoire et dans les colonnes de l'Ê'os, partout Doellinger fut l'habile et ardent champion de la cause de l'Eglise. Le 1er janvier 1847, il était nommé prévôt de la collégiale royale de Saint-Gaétan, et, dans le courant de l'année, il forçait, si je puis ainsi parler, les portes, trop lentes à s'ouvrir, de l'Académie des sciences de Munich. L'université l'avait élevé, cette année-là même, à la dignité de *recteur magnifique.* Dœllinger perdra son siège de député le 27 août '1847, lorsqu'à la suite du scandale Lola Montés, le roi Louis I"· le mettra en congé temporaire et dispersera du même coup le corps professoral. Mais, l'année d'après, à la vive surprise et au plus vif déplaisir de la presse dite libérale, il entrera, plein d'espérances, dans le parlement de Francfort et ira s'y asseoir au côté droit; l'émeute démagogique du 18 septembre 1848 faillit lui coûter la vie. En même temps qu'il combat au sein du parlement pour l'indépendance de l'Eglise en Allemagne, qu'il y rêve à la constitution d'une Église nationale et qu'il y proteste avec la dernière énergie contre l'abolition du célibat ecclésiastique, on le voit prendre une part importante à la fameuse conférence épiscopale de Wurzbourg, novembre 1848, promouvoir infatigablement ces congrès généraux qui, de nos jours, exercent jusque sur l'épiscopat allemand leur puissante inlluence, travailler à l'organisation et à la diffusion de la presse catholique, dont il proclame plus que personne la nécessité. Dans toutes les all'aires de l'Église, sur le terrain politique comme sur le terrain religieux, on reconnaît la main de Dœllinger. Il est un des chefs vénérés des catholiques de l'Allemagne; avec la renommée, il a l'autorité.

Néanmoins, à y regarder de prés, un sourd travail se fait dans la pensée de Dœllinger, et ses convictions primitives ont déjà subi quelques accrocs; ainsi, ses anciennes sympathies pour les jésuites se sont tournées depuis 1842 en froideur, avant de se tourner en haine. Un incident d'apparence très ordinaire aura pour lui les conséquences les plus graves. Dés 1849, Dœllinger a admis en pension, sous son toit, le jeune Acton, venu d'Angleterre à Munich pour achever ses études; et l'élève aura vite fait,avec ses rares qualités d'esprit et sa connaissance des hommes, de gagner l'affection et la conliance du maître. Affection sans éclipse, influence surprenante, que lord Acton conservera jusqu'à la fin, et qui acheminera le vieux savant à sa chule; comme le professeur Huber, un ami d'enfance de Dœllinger, lord Acton sera son mauvais génie.

En 1850, on sent percer l'humeur de Dœllinger contre le Saint-Siège : tandis que le monde catholique se serre avec un redoublement de vénération et de dévouement autour de la chaire de Pierre. Dœllinger, par chauvinisme et préjugé théologique, s'en éloigne chagrin, en attendant qu'il se retourne haineusement contre elle. En 1854, il blâme, sans oser se déclarer, la promulgation du dogme de l'immaculée conception, qu'il tient pour inconnu de l'antiquité chrétienne; etl'on colportera, pendant le concile de 1870 à Rome, le mot dont Marie Gœrres, en cette occasion, l'aurait souffleté : « Vous mourrez dans la peau d'un hérétique . » En 1857, Dœllinger revient de son voyage d'Ilalie, la vanité blessée, l'esprit et le cœur aigris, et la claire prévision qu'il rapporte de la ruine prochaine du pouvoir temporel des papes, n'est pas pour le troubler ni l'affliger. Le 5 et le 9 avril 1861, les deux célèbres *Confèrences de l'Odèon,* en dépeignant le gouvernement pontilical sous les plus noires couleurs et en légitimant de la sorte l'usurpation piémontaise des Romagnes, provoqueront dans toute la catholicité un long cri de surprise et de colère; c'était, au fond, l'acte d'un mauvais fils, c'était le crime de Chain.

2“ *Deuxième période,* 5 et 9 avril 1861-17 avril 1871. — Avec ou presque aussitôt après les *Conférences de l'Odèon,* s'ouvre la deuxième étape de la vie et de la pensée de Dœllinger. La guerre à la papauté, une guerre sournoise et généralement anonyme, caractérise et remplit la période que nous abordons. H n'y eut point pour le vieux savant un jour, une heure, un moment solennel où ses yeux se dessillèrent, el où, désabusé, il se vit transformé. Pas d'orage, pas de déchirement, pas de coup de tonnerre, comine cela est arrivé peut-être pour Lamennais et pour Joull'roy ; Dœllinger a eu son évolution, non sa révolution. « Il ne lui manque rien pour être un hérétique, disait de lui dés 1858 son ancien secrétaire Joœg, que d'avoir ses derrières assurés. » Qu'il estimât ou non ne les avoir point assez assurés en 1861, Dœllinger ne fil pas d'abord au Saint-Siège une guerre ouverte et sans ménagements Mais, éloigné par les circonstances ou privé par la mort des *anges gardiens* de son âge mûr; entouré et dominé par un groupe d'admirateurs de toute provenance et de toute croyance qui n'avaient entre eux rien de commun que l'aversion de Rome; entraîné sans un contrepoids suffisant par les préjugés de son éducation et de sa jeunesse, plus ou moins longtemps assoupis, jamais étouffés; victime surtout d'une infatuation scientifique qui croît avec les années, Dœllinger descendra peu à peu et prudemment la pente au bout de laquelle il trouvera l'apostasie. On dirait un de ces villages, au penchant des montagnes, qui glissent insensiblement du rocher sans secousse avec leur fonds de terrain tout entier et se réveillent un matin dans la plaine.

Entre temps, l'évolution mentale de Dœllinger se poursuit sans fracas et son âme va s'ulcérant. Car, à mesure que le roi Maximilien II. qui lui a déjà rendu sa chaire au mois de novembre 1849, se rapproche de lui, et que la science officielle, tout imprégnée de l'esprit protestant et rationaliste, comble ses désirs, en l'appelant, octobre 1863, au sein de la *Commission historique,* Rome laisse percer de plus en plus ses défiances et ses appréhensions. Quand Dœllinger, de concert avec l'orientaliste Haneberg et l'historien Alzog, projettera de convoquer à Munich, au mois de septembre 1863. un congrès de théologiens et de savants catholiques d'Allemagne, Rome en prendra naturellement de l'ombrage; mais elle s'inquiétera moins du caractère général de l'entreprise que du nom et des idées du prévôt de Saint-Gaétan, et la preuve en est que les mesures édictées, juillet 1864, contre les futurs congrès scientifiques sont devenues lettre morte, sitôt que Dœllinger eut disparu. Pie IX, d'ailleurs, se montra satisfait de l'adresse des congressistes de Munich au Saint-Siège. *Lettre aposlol. du '21 décembre 1863 à l'archevêque de Munich.* Le *Syllabus* du 8 décembre 1864. par son texte même et par les prévisions auxquelles ce texte donn>ralieu, exaspérera le vieux savant bavarois ; il se sentira direc-

tement atteint dans ses théories ultralibérales ainsi que dans son chauvinisme aveugle, et verra poindre à l'horizon, comme un fantôme odieux, le dogmeabhorré de l'infaillibilité pontificale. Dans le pamphlet où il exhalera ses colères, et qui restera de son vivant inédit, maisqu'unimprudentami. ll. Reusch,publiera plus tard, *k'ieinere Schri/ten gedruckte u. ungedruckte von J.-J. Ign. von Dœllinger,* Stuttgart, 1892. p. 197-227, l'auteur contestera la force obligatoire du *Syllabus* en même temps que sa valeur historique et théologique. Devant les soupçons qui grossissent et sechangeront bientôt en certitudes, la popularité européenne de Dœllinger baisse; l'isolement moral — un isolement douloureux el inattendu — commence pour lui. Cependant, sans e rendre compte encore nettement des craintes el des plaintes que son attitude soulève un peu partout, il lancera, sous le voile de l'anonyme, en 1867 et en 1868, dans l'.l *llgemeine Zeilung* et dans la *Neue freie Presse,* une série de quinze articles haineux contre l'inquisition. Défait, sa foi est déjà entachée des plus graves erreurs, et quant à la constitution de l'Église et quant au rôle de l'opinion publique dans l'élaboration des dogmes; bien avant le concile, Dœllinger, catholique de nom, n'était après tout qu'un rationaliste.

Pie IX, le I" juillet 1867, avait annoncé la convocation du concile du Vatican, et l'on avait institué à Rome, vers la fin de la môme année, des commissions de théologiens tant romains qu'étrangers, pour préparer les travaux du futur concile. Malgré l'intervention décidée du cardinal de Schwarzenberg, et quoiqu'un infaillibilisle ardent, Mol Decbamps, archevêque de Malines, eût déclaré net à Rome qu'«on ne pouvait pas ne pas écouter Dœllinger,» les passions de parti eurent le dessus et le professeur de Munich fut laissé définitivement à l'écart. Faute de conduite fâcheuse, qu'on a cherché vainement depuis à pallier, et dont aussi bien personne n'a voulu endosser la responsabilité. Tout en affectant de paraître insensible à cette exclusion, Dœllinger en sera blessé au cœur. Le roi Louis II, en le nommant, au mois de novembre 1868, conseiller d'État à vie et pair de Bavière, hâtera l'explosion de sa rupture avec l'Eglise. Dojilinger, « ses derrières assurés, » fera contre le Saint-Siège et le concile du Vatican le serment d'Annibal; il y sera, hélas! fidèle jusqu'à son dernier soupir.

Durant les préliminaires du concile, on le voit en appeler sans cesse à l'opinion publique comme à la puissance suprême de ce monde, et réussir à créer partout, dans les divers cabinets européens, dans les universités, dans le clergé de l'Allemagne, un courant d'opinion contre le dogme de l'infaillibilité, qu'il ne manque pas, soit artifice de polémique, soit peut-être ignorance, de travestir. Sous sa plume, en effet, l'infaillibilité du pape et sa domination de droit divin sur tout l'ordre temporel sont liées entre elles indissolublement et, en définitive, ne font qu'un. Ce n'est donc pas derrière l'inopportunité de la définition qu'il se retranche. L'inopportunité, cet unique argument de l'opposition conciliaire à quelques voix prés, d'un mot dédaigneux il l'écarte et la condamne. « Peut-il jamais être inopportun, dit-il, de donner aux croyants la clef de tout l'édifice de la foi, de promulguer l'article fondamental d'où dépendent tous les autres? » C'est le dogme lui-même que Dœllinger prend à partie et repousse. Em. Olivier, *L'Église et l'Etat au concile du Vatican,* t. u, p. 386.

De cette époque datent les cinq articles de *VAllgemeine Zeilung,* 1015 mars 1869, où Dœllinger traça Je canevas de ses publications postérieures, menaçant l'Europe chrétienne des pires catastrophes, si la grande adulation du concile du Vatican faisait dans l'histoire le pendant du *Brigandage d'Ephèse;* le célèbre *Janus* ou, selon le titre complet, le livre *Bu pape et du concile par Janus,* pamphlet âpre et d'une insigne mauvaise foi, concerté entre Dœllinger et le professeur Huber, son conseiller néfaste, mais dont Dœllinger doit porter seul toute la responsabilité; les *Réflexions,* octobre 1869, destinées aux Pères du concile, et qui ne diffèrent du *Janus* que par le ton et la forme adoucie du langage. L'adresse des laïques de Coblentz à l'évêque de Trêves, œuvre au fond de deux prêtres de ce même diocèse, mi-mai 1869; l'adresse des laïques de Bonn à l'archevêque de Cologne. Il août; l'instruction collective des évêques allemands réunis à Fulda, 6 septembre; le mandement de Mir Ketteler, évêque de Mayence, avril 1870, font aussi ressortir, dans leur ' dissemblances d'idées et de style, la puissance de l'action du grand historien allemand.

Le concile ouvert, 8 décembre 1869, si visibles que soient dès le premier joui' les désirs personnels de Pie IX et les dispositions de la majorité des Pères du concile, Dœllinger, loin de se décourager, redoubla de haine et d'efforts contre l'infaillibilité pontificale. Ce qu'il inspire ou écrit lui-même, en se nommant ou sans se nommer, d'articles de journaux, de lettres, de brochures, passe toute idée. De cette plume étonnamment alerte je ne citerai que les *Lettres romaines,* publiées dans Γ4*llgemeine Zeilung,* sous le pseudonyme de *Quirinus,* du 17 au 27 décembre 1869, et deux articles virulents parus dans le même journal, l'un. *Quelques mots sur l'adresse de l'infaillibilité,* le 19 janvier 1870, l'autre, *Sur le nouveau règlement du concile el sa valeur,* le 11 mars suivant. Tandis qu'en Allemagne, on votait bruyamment des adresses de félicitations à Dœllinger, l'indignation à Rome fut extrême; on y éclata en menaces contre le polémiste scandaleux qui jonglait avec l'histoire et trahissait l'Église. llefele, pour prévenir les effets de cette indignation, conjura tendrement, 2 avril 1870, l'opiniâtre lutteur de qiiittei provisoirement le champ de bataille et de se taire. Dœllinger s'y résigna et se tut. Mais sommé, le 15 février 1871, d'adhérer à la définition conciliaire du 18 juillet précédent, il commença d'instinct par biaiser: enfin, après maints expédients dilatoires qui firent plus d'honneur à son esprit et à sa science qu'à sa candeur et à sa loyauté, fort du concours de l'opinion à Munich et de la faveur du roi Louis II qui se plaisait à l'appeler son Bossuet, le cauteleux vieillard jettera le masque et refusera, le 29 mars, « comme chrétien, comme théologien, comme citoyen, » de'reconnaitre le dogme de l infaillibilité du pape. Le 17 avril 1871, l'archevêque de Munich se verra obligé de fulminer contre lui m-munication. L'université de Munich ne laissera pas de lui confier encore une fois le rectorat pour l'année scolaire 1871-1872; après quoi, le vieux professeur descendra définitivement de sa chaire d'histoire.

3° *Troisième el dernière période,* 1871-1890. — Dœllinger, nommément excommunié, s'abstient aussitôt et à jamais de toute fonction ecclésiastique. Il se plaira dorénavant, avec une sincérité plus que suspecte, à contester la légitimité de l'anathème qui pèse sur lui; mais il ne s'avisera pas de l'enfreindre. Il ne s'avisera pas davantage de dresser autel contre autel; le rôle d'un Luther ne le tentait point. A la veille de son excommunication, dans nne maison tierce, il avait certifié au comte Bray qu'en aucun cas, il ne prendrait l initiative d'un «schisme». Dans le premier congres ieux-catholique de Munich, 22-24 septembre 1871. : : -prouvera la motion d'établir une Église autonome, en opposition directe à l'Église romaine; et lorsque les sectaires, passant outre le 4 juillet 1873. cho -ircnt pour évêque le professeur Reinkens, c'est Dœllinger qui décidera le ministre bavarois de Lutz à ne pas reconnaître officiellement le nouvel élu. L'attitude des vieux-catholiques inquiétera, mécontentera, irritera le plus en plus Dœllinger. Dès 1878, écœuré de l'abolition

du célibat ecclésiastique, il désespérera de l'avenir du vieux-catholicisme. La secte continuera de se parer de son nom. Mais, bien qu'en 1873 et en 1874, les sectaires eussent célébré avec un enthousiasme de commande deux dates de la vie de leur maître, le cinquantenaire de son entrée dans le professorat et le cinquantenaire de son doctorat en théologie, Dœllinger, en somme, se retirera du vieux-catholicisme, et, reniant tout bas son œuvre, vivra dans l'isolement, « Je ne veux pas être membre d'une Église schismatique, écrira-t-il au nonce de Munich, le 12 octobre 1887 ; je suis seul. » On incline à redire de Dœllinger, comme on l'a dit de Jansénius, « qu'il avait fondé une secte dont peut-être il n'était pas. »

Ni le poids de l'âge, ni les tristesses des mécomptes ne ralentissaient son ardeur au travail; et, dans sa retraite, il portait à toutes les branches du savoir humain un vif et sérieux intérêt; il publiait encore, à la veille de sa mort, son histoire des hérésies du moyen âge, *Geschichle* der *gnoslisch-nianichaischen Sekten ini früheren Mittelalter,* Munich, 1890, avec un second volume de documents; il n'a jamais aimé, jamais compris, jamais connu le repos. Ce qui toutefois caractérise la troisième phase de la carrière de Dœllinger, c'est sa haine de la papauté. Elle sera de plus en plus l'âme de sa vie; on retrouve en lui la *monomania sine delirio* qu'il avait autrefois lui-même signalée et stigmatisée dans Luther. Cette haine de la papauté l'enracinera dans un projet caressé longtemps ou mieux, de tout temps, celui de poursuivre la réunion des Eglises séparées. Réunion sans fusion véritable, et qui n'exigeait d'aucune famille religieuse le sacrifice de ses croyances particulières, pourvu que la substance du symbole primitif fût sauvegardée. Dœllinger, pour en préparer les voies, prononcera là-dessus à Munich sept discours, au commencement de 1872. Les deux conférences de Bonn, tenues à cet efi'et en 1874 et en 1875, mirent en pleine lumière la science, l'éloquence, la prodigieuse activité et les ressources d'esprit de Dœllinger, mais aussi son manque d'esprit pratique et, plus encore, les déchets successifs de sa foi. Elles demeurèrent l'une et l'autre stériles. Une troisième conférence, ardemment désirée par Dœllinger, n'eut cependant pas lieu, à cause de l'opposition des Russes et des Anglais ; le fameux projet de réunion ne se releva pas de sa chute.

Dœllinger, au lendemain du concile, avait senti le besoin, parait-il, et en tout cas manifesté l'intention « de soumettre son savoir historique et patrisfique à une revision attentive, minutieuse, et de passer au crible, les yeux fixés sur les sources, les principales conclusions de ses études antérieures. » De fait, il ira toujours perdant le sens catholique et se laissera de plus en plus gagner à l'esprit rationaliste et protestant. L'idolâtrie de la science et de l'opinion oblitérera sa foi; la haine et le mépris du saint-siège inspireront tous ses écrits. Nommé par le roi Louis II, en 1873, président de l'Acadéinie des sciences de Munich, Dœllinger profitera de son discours annuel pour essayer de répandre ses idées et de satisfaire ses rancunes. D'une rare perfection de forme et de style, les *Discours académiques* de Dœllinger, 3 vol., Munich. 1889-1891, trahissent, jusque dans le choix des sujets, les préoccupations religieuses et les préventions nationales de l'auteur; Dœllinger, soucieux avant tout de flatter les préjugés et d'obtenir les applaudissements de la classe lettrée qui lui fournit son auditoire, y a fait œuvre de passion et de parti. Le tact de l'historien et la probité de l'érudit en ont grandement souffert.

On ne se défend pas d'un sentiment d'étonnement et de tristesse au spectacle de la tranquillité d'esprit et de l'assurance du malheureux vieillard durant ses dernières années. Cette fermeté et ce calme, qu'était-ce?pureapparence? ou réalité? Mystère qu'on ne saurait éclaircir. Il ne nous est resté de Dœllinger aucun de ces mots à la Luther qui, brusquement, déchirent lesvoileset mettent le fond de l'âme à nu ; il a enseveli avec un soin jaloux les secrets de son âme et s'est toujours gardé de toute expansion. Les efforts tentés par Pie IX et par Léon XIII, directement ou indirectement, pour ramener Dœllinger au giron de l'Église, échouèrent devant l'orgueilleuse obstination du savant, non sans provoquer parfois ses sarcasmes; les touchantes instances de ses anciens amis, dont l'affection pour lui avait survécu aux dissidences religieuses et dont il avait lui-même conservé fidèlement le souvenir, n'eurent pas un meilleur succès.L'adversaire irréconciliabie de l'infaillibilité pontificale n'a jamais douté deson infaillibilité personnelle. Comment espérer d'ailleurs qu'un tel homme se rétractât publiquement, au risque de se perdre de réputation dans le monde de la cour et de la science officielle, et renonçât dés lors à vivre, ainsi qu'il s'y était accoutumé, au milieu d'un nuage d'encens? On a parlé en sens très divers d'une dernière tentative de conversion, faite en 1889, et dont les véritables amis de Dœllinger avaient, ont-ils dit, beaucoup attendu. Le sphinx a emporté son secret dans la tombe. La vieillesse pendant si longtemps n'avait pas osé le toucher; la mort le frappa tout à coup, en pleine possession de son esprit et de ses forces. Une crise d'infiuenza le surprit le 1·Γ janvier 1890 et se compliqua le 9 d'une attaque d'apoplexie qui le foudroya. Dœllinger, dont la vigoureuse intelligence avait aussitôt et complètement défailli, expira le lendemain soir, sans inquiétude comme sans douleur, dans la 91« année de son âge. Prêtre rebelle et infidèle, savant dévoyé et diminué.

II. Ouvrages. — Publiciste, homme politique, théologien, et surtout historien, Dœllinger étonne par le nombre, la variété, l'importance de ses productions. Articles de journaux et de revues, brochures, livres de longue haleine, sa plume a tout abordé, et l'on peut dire qu'il a excellé dans tous les genres. Sans relever ici les publications du journaliste et du polémiste, je ne citerai que les œuvres de l'historien, et celles-là seulement qui ont illustré la période catholique de sa vie. Mais je rappellerai d'abord la descriplion des portraits ébauchés à Rome par le peintre Cornélius d'après la *Divine Comédie,* et donnés par lui, avril 1829, à la rédaction de *l'Eos.* Ce texte explicatif, Leipzig, 1830, qui honora les premiers pas de la littérature dantesque de l'Allemagne et qui conserve sa valeur primitive, n'a pas été réimprimé, non plus que la traduction française qui en avait paru.

1° Dès 1826, en même temps que Mœhler fait paraître son essai *sur l'unité de l'Eglise,* Dœllinger publie à Ratisbonne son livre de *VEucharistie dans les trois premiers siècles :* dissertation historico-théologique, d'un style facile et lumineux, d'une logique pénétrante et pressante, d'une science étendue et solide, mais où l'auteur, aux prises avec les théories de Luther et de Calvin, prend souvent le ton agressif de la polémique, au lieu de garder la gravité du ton de l'histoire.

2° En 1827, Horlig confiait à son jeune successeur le soin de continuer son *Histoire de l'Église.* Un an après, Dœllinger avait refondu le travail d'Ilorlig, en le poursuivant jusqu'à l'année 1789. L'ouvrage fut publié en deux volumes qui contiennent, le premier et la première partie du second l'œuvre d'Hortig, la seconde partie du second l'œuvre de Dœllinger. Le succès en fut grand. Mais une méfiance bien allemande à l'égard du Saint-Siège, la peur du progrès et de l'excès de la coutralisation dans l'Église, une sympathie au moins imprudente pour les débuts de Luther, et la fascination de l'antiquité chrétienne se reflètent dans l'ouvrage et 1. déparent.

3» Le même talent d'écrivain et le même art de !?.

composition se retrouvent, avec te même esprit, dans deux abrégés d'histoire ecclésiastique, qui se rattachent, en dépassant la valeur, au livre d'IIortig, et que Dœllinger a publiés successivement sous les titres modestes de *Handbuch* et de *Lehrbuch,* le premier à Landshut, 1833-1835, 3 vol.., le second à Ralisbonne, 183(5, 2 vol.; malheureusement ils sont restés tous les deux inachevés. Celui-là s'arrête à l'an 680; celui-ci ne va pas au delà de 1517. Le *Handbuch* et le *Lehrbuch* ont été traduits en français, l'un par M. Léon Boré sous le titre d'*Origines du christianisme,* Paris, 1843, 2 vol.; l'autre par 11. Bernard, Bruxelles, 2 vol.

4° L'ouvrage sur la *Réforme,* vaste recueil de documents où les coryphées du protestantisme sont peints, tantôt de leurs propres mains, tantôt de la main de leurs contemporains, et d'où ressort un tableau fidèle des ravages de l'hérésie dans les intelligences, dans les mœurs, dans l'état social, est une réplique décisive à l'apologie que L. de Ranke, *Deutsche Geschichle im Zeitaller der Reformation,* 1839, avait présentée des idées et de l'œuvre de Luther. *La Réforme* comprend 3 vol., qui ont paru, le t. I, en 1846, le t. n, en 1847, le t. ni, au fort des orages de 1848; il y en a une traduction française de Perrot, Paris, '1847 sq. Les protestants, désespérant de répondre, adoptèrent la tactique de ne pas parler. Dœllinger. dépité de leur silence et inquiet de l'avenir, interrompit son ouvrage et ne le reprit jamais.

5° Le livre (]7/ippoZj/te *et Calliste ou l'Église romaine dans la seconde moitié du IIP siècle,* Ratisbonne. 1853. a résolu,aux yeux du moins delà science allemande, le problème de l'origine des *Philosophumena,en* y reconnaissant la main du célèbre docteur et martyr, saint Hippolyte, et vengé, avec l'orthodoxie du pape saint Calliste, les droits et l'autorité du pontife romain. De Smedt, *Dissertationes selectee,* diss. I1l,p.89sq.

6» En 1857, un nouveau chef-d'œuvre mit le sceau à la réputation de Dœllinger. Dans *Paganisme et Judaïsme,* ce « vestibule de l'histoire de l'Eglise, » cet incomparable résumé de la vie et de la pensée du monde avant Père chrétienne, on ne peut qu'admirer l'érudition, la sagacité, le style et Part de l'auteur. Il y en a une traduction française peu correcte, 4 vol., Bruxelles,· 1858. La science des religions comparées n'avait pas encore pris son essor. Dœllinger, dans *Paganisme et Judaïsme,* n'a pas étudié les vieux cultes de l'Inde et de l'Extrême-Orient; il a même relégué à l'arrière-plan les religionsde l'Asie centrale et de l'Égypte, pour envisager avant tout le polythéisme gréco-romain. Cependant, quelques progrès qu'ait faits depuis lors la science de l'histoire des religions, les conclusions générales de Dœllinger restent hors d'atteinte et l'origine divine du christianisme hors de conteste.

7» En I860. *Le christianisme de l'Église à l'époque de sa fondation clôt* la maturité de Dœllinger, la grande phase catholique de sa carrière, et. avec elle, la série de ses livresd'un caractère éminemment positif et objectif, écrits pour la défense et l'honneur de l'Église; traduction de M. l'abbé Bayle, Paris, 1863. Dœllinger y établit le fait de la double primauté du Saint-Siège, primauté d'honneur, primauté de juridiction, et y pose avec éclat les prémisses d'où l'infaillibilité pontificale découle, sinon nécessairement, du moins naturellement. Plus tard, en 1868, dans la deuxième édition de l'ouvrage, il mutilera ou biffera sournoisement, sans crier gare, les passages qui militent en faveur du dogme de l'infaillibilité.

8‹· En dehors de la première et glorieuse phase de la vie de Dœllinger, deux autres de ses ouvrages méritent d'être ici rappelés : l'un, *L'Eglise et les Églises, la papauté et le pouvoir temporel,* Munich, 1861, chef-d'œuvre traduit en français par M. l'abbé Bayle, Paris, 1862; l'autre. *Les fables papales du moyen âge,* Munich, 1863, traduit, sous le titre *d'Études critiques sur quelques papes du moyen âge,* par Ch. Reinhar·.·. Nancy et Paris, 1865. Dans le premier de ces ouvrages, qui contientdeux parties de valeur très inégale, Dœllinger relève d'abord l'autorité souveraine du Saint-Siège et dépeint de main de maître l'irrémédiable décadence des Églises séparées; mais il se plaît ensuite à puisera des sources suspectes l'histoire de l'État pontifical depuis 1814 et semble vouloir excuser l'invasion piémontaise en 1860 des Marches et de l'Ombrie. Dans *Les fables papales du moyen âge,* prélude d'une histoire des papes que Dœllinger a projetée, mais jamais écrite, l'auteur passe au crible d'une critique pénétrante et puissante, non toutefois sans laisser percer ici et là ses préoccupations religieuses du moment, quelques détails particulièrement importants de cette histoire des papes, le fait par exemple de la papesse Jeanne, la donation de Constantin, le cas de Libère etd'Honorius I". Les publications postérieures de Dœllinger ne seront généralement, après tout, que des pamphlets, des œuvres de passion et non de science.

Ad. Huhn. *Doellinger's aile und neue Hoffnungen,* discours. Munich, 1874; Egelhaaf, *Deutsche Rundschau,* 5 février 181·.·, . 287-29t ; Reusch. *Briefe und Erklürunge» von J. von Dœllinger ilber die Vatikanischen Dekrete,* 1869-1887. Munich, 1898: L. von Kobell. *Erinnerungen,* Munich, 1891; Michael, S. .1.. *Ignaz von Dœllinger, eine Charakteristik.* Insprwk, 1892; 3· édit., fill'd., I894; H. Hurter, S..!., *Nomenclator,2·* édit-, Inspruck, 1895, t. m. col. 1312-1313; Friedrich, *Ignaz von Dœllinger,* 3 vol., Munich, 1899-1900; Fr. X. Kraus, *Deutsche Litteralurzeilung,* 1899, n. 1, col. 25-30: 1901, n. 31. col. 1950-1958; M·· Cecconi. *Histoire du concile du Vatican,* édit, franc-, 4 vol., Paris, 1887; E. Ollivier, *L'Église it l'État au concile du Vatican, 2* vol., Paris, 1879.

P. Godet.

DOGMATIQUE. — I. Définition. II. Méthode III. Divisions principales. IV. La dogmatique dans le Nouveau Testament. V. La dogmatique aux diverses périodes de son histoire. VI. La dogmatique et le magistère ecclésiastique.

1. Définition. — Selon la terminologie communément reçue depuis plusieurs siècles, la dogmatique est cette partie de la science théologique qui traite des dogmes ou vérités divinement révélées, contenant tout d'abord un enseignement spéculatif auquel est premièrement dù l'assentiment de la foi surnaturelle. Le terme *dogme* devant être défini à l'article suivant, il suffira d'élucider ici les autres parties de notr·· d-tininition.

1° Comme partie de la science théologique, la dogmatique participe à tous les caractères généraux de cette science. — 1. Comme toute science thêologique, elle a pour principe unique de démonstration l'autorité divine qui seule peut manifester les vérités surnaturelles. S. Thomas, *Sum. theol.,* 1", q. 1, a. 8. Tandis que la science apologétique s'appuie exclusivement sur la raison pour démontrer l'authenticité et l'infaillible vérité du témoignage divin source de notre foi. la dogmatique, déjà en possession de la foi aux vérités surnaturelles, repose uniquement sur le témoignage divin, tel qu'il nous est manifesté par l'Ècriture et lj tradition fidèlement interprétées selon les infailli: - décisions du magistère ecclésiastique. Si la siu i le raison est parfois employée en dogmatique, c'est :I quement à titre auxiliaire, soit pour montrer la n· n-valeur démonstrative des objections adverses, dans le sens indiqué par saint Thomas, *Contra gentes. ï.* 1. . vu; soit pour faire ressortir les hautes convenances intellectuelles et morales d'une vérité déjà connue comme certainement révélée, au sens également signalé par le docteur angélique. *Op. cit.,* 1. I, c. IX.

2. Parce que la dogmatique est appuyée uniquement sur le témoignage divin, elle étudie de Dieu seulement ce qui nous est connu de lui par la foi, parti-

culièrement ce qui concerne l'ordre surnature) librement établi par sa munilicence et connu seulement par la révélation. Toutefois l'on s'occupe fréquemment en dogmatique, d'une manière incidente ou secondaire, des vérités rationnelles concernant Dieu et ses rapports avec les créatures. Ces vérités ne sont point alors traitées comme relevant directement de la théologie dogmatique, mais plutôt comme vérités philosophiques, adjointes à la théologie pour mieux manifester le solide fondement apologétique des vérités révélées, ou pour aider à une meilleure intelligence des mystères divins par l'analogie entre les vérités de l'ordre naturel et celles de l'ordre surnaturel. Ainsi l'étude de la providence divine dans l'ordre nalurel donne une meilleure intelligence du gouvernement divin dans l'ordre de la grâce, et l'étude de la motion divine dans l'ordre de la nature fait mieux saisir le mode d'efficacité de la grâce surnaturelle.

2» Comme science spéciale, la dogmatique limite son champ d'étude aux vérités divinement révélées, contenant tout d'abord un enseignement spéculatif auquel est premièrement dû l'assentiment de la foi surnaturelle. Assurément les vérités divinement révélées, qui ont pour but immédiat de faire connaître les préceptes surnaturels imposés par Dieu, pourraient être, non moins que les vérités spéculatives, l'objet de la dogmatique, puisqu'elles nous sonl immédiatementconnues par la foi. Mais, depuis plusieurs siècles, on est communément convenu de réserver â la théologie morale tonies les vérités révélées qui peuvent être principalement considérées comme régies pratiques dirigeant noire volonté vers la lin surnaturelle. Cette division devenue classique a l'incontestable avantage d'élargir des cadres devenus trop étroits, vu le développement considérable des questions morales tant spéculatives que pratiques et les proportions plus vasles justement accordées à la dogmatique positive. Mais cette nécessaire division du travail ne doit jamais entraîner entre le dogme et la morale une séparation effective qui serait souverainement désastreuse. De fait, l'expérience a prouvé que la morale, étudiée sans aucune relation avec le dogme, courrait le grave danger d'être une pure casuistique, où les questions doctrinales seraient à peine mentionnées et qui ne mériterait guère le nom de science théologique. Bouquillon, *Moral theology at the end of the nineteenth century,* dans le *Catholic University Bulletin* d'avril 1899, Washington, 1899, p. 258; *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. tn, col. 1892. Cel affaiblissement doctrinal de la théologie morale aurait aussi une funeste répercussion sur l'enseignement ascétique et mystique qui doit s'appuyer sur elle.

D'autre part, il est non moins nécessaire que la théologie dogmatique soit étudiée dans ses relations avec la lin surnaturelle â laquelle la théologie morale doit immédiatement diriger. C'est à ce prix seulement que la souveraine utilité pratique de la dogmatique apparait manifestement, dans la direction effective qu'elle donne à la volonté pour s'orienter fortement vers la possession de la fin surnaturelle. En suivant une marche différente, on expose la dogmatique, surtout quand elle prête peu d'attention aux questions de théologie positive et s'adonne presque exclusivement à des questions spéculatives, à être considérée comme une science uniquement abstraite, sans portée réelle sur la vie chrétienne habituelle. Sans examiner ici si quelques théologiens scolastiques, surtout à l'époque de la décadence, ont suffisamment évité cet écueil, nous ferons simplement observer qu'à notre époque, en face des erreurs modernistes sur le dogme, simple règle de vie pratique, et du reproche d'intellectualisme outrancier, il y a lieu d'insister davantage sur le vrai rôle pratique du dogme tel que nous le définirons à l'article suivant.

3° Ce que la dogmatique recherche principalement» c'est donc une connaissance surtout spéculative des vérités révélées. Cette connaissance doit être : 1. Tout d'abord une connaissance *positive* du dogme effectivement contenu dans la révélation. Cette connaissance s'acquiert par une étude régressive des sources de la révélation, faite particulièrement pour chaque enseignement divin, non pour aboutir à la production de l'acte de foi déjà existant, mais pour justifier cette foi contre les attaques des hérétiques ou pour consolider la piété des lidèles. S. Thomas, *Cont. gent.,* I. I,c. tx. Dans cette étude régressive où l'exégète et le critique gardent toute liberté relativement à la méthode scienilique à employer, il y a toujours pour eux obligation stricte d'observer fidèlement les règles tracées par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893 et par Pie X dans l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, et de se garder soigneusement de tous les excès réprouvés par le décret *Lamentabili du* 4 juillet 1907.

Au travail critique l'on doit joindre une solide exposition historique de la doctrine dont on poursuit la justification régressive. Cette exposition historique dont le but est de déterminer exactement l'objet de la controverse avec les hérétiques, le sens réel des arguments apportés contre eux par les défenseurs de la vérité catholique, ainsi que l'exacte teneur des définitions ecclésiastiques au cours des siècles, aide puissamment à une meilleure intelligence de la démonstration exégétiqueou traditionnelle ou de la définition doctrinale de l'Église. Ainsi une histoire complète de la doctrine théologique du caractère sacramentel dans la période patristique enlève tout fondement réel à cette supposition de plusieurs théologiens spéculatifs du moyen âge que cette doctrine n'a aucune justification solide dans la tradition explicite antérieure au moyen âge. Pourrai, *La théologie sacramentaire,* Paris, 1907, p. 221 sq. Il serait non moins facile de prouver par un fidele exposé historique du dogme de l'infaillibilité pontificale que les objections habituelles des gallicans n'avaient aucun appui dans la pratique ou dans le témoignage des siècles précédents.

2. La connaissance que recherche la dogmatique est surtout une connaissance *scientifique* provenant de déductions théologiques principalement empruntées aux analogies entre les vérités révélées et les données de la raison et à la comparaison des mystères entre eux et avec leur fin. — *a)* Cette connaissance est appelée *scientifique,* non dans un sens absolu, mais dans un sens purement relatif. Elle ne peut être scientifique dans un sens absolu, car toute connaissance des vérités révélées doit s'appuyer fondamentalement sur le témoignage divin qui peut seul nous en assurer authentiquement. S. Thomas, *Sum. lheol.,* I", q. t, a. 8. Cette connaissance est scientifique dans ce sens très restreint, que la raison, effectivement dirigée par la foi, se sert, pour perfectionner son concept des vérités révélées, de toutes les données fournies par les analogies créées, par la comparaison avec les autres enseignements révélés, particulièrement avec la fin surnaturelle vers laquelle doit converger tout enseignement divin.

b) Connaissance scientifique provenant de déductions théologiques principalement empruntées *aux analogies entre les vérités révélées et les données de la raison.* — *a.* Parmi ces analogies, les unes sont explicilement ou implicitement révélées avec le mystère divin, les autres sont simplement employées dans les documents ecclésiastiques ou dans les écrits des Pères et des théologiens, pour mieux exprimer l'enseignement révélé. — a. Les analogies les plus importantes et les plus fécondes sont celles que la révélation appuie de son infaillible autorité. Tels sont particulièrement les concepts de personne, de paternité et de filiation, de géné-

ration el de verbe, appliqués à l'ineffable mystère de la sainte Trinité, et les noms multiples par lesquels l'Écriture inspirée désigne les perfections divines. A celle catégorie l'on peut encore rattacher, quoique d une manière moins immédiate, l'analogie entre la foi humaine et la foi divine, de laquelle les théologiens tirent de très importantes déductions dans l'élude de l'acte de foi, l'analogie entre l'espérance et l'amour humains et l'espérance et la charité considérées comme vertus théologales, l'analogie entre les conversions substantielles dans la nature créée et l'admirable conversion substantielle toute spéciale du pain et du vin eucharistiques au corps et au sang de Jésus-Christ. Il est facile de constater dans les théologiens scolastiques, particulièrement dans saint Thomas, tout le parti qu'ils ont liré de ces analogies explicitement ou implicitement révélées. — β. Les analogies qui ne sont ni explicitement ni implicitement révélées et qui sont simplement employées dans les documents ecclésiastiques ou dans les écrits des Pères et des théologiens pour mieux exprimer l'enseignement révélé, ont une valeur théologique correspondante à la valeur de l'autorité sur laquelle elles sont appuyées.

Nous citerons quelques exemples : Analogie établie par le premier concile de Nicéeentre la procession de la lumière et la génération du Verbe, *lumen de lumine.* — Analogie mentionnée dans le symbole attribué à saint Athanase : *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus el homo unus est Christus.* — Analogie établie par saint Thomas, entre le mouvement local elle travail de réforme et de renouvellement intime par lequel le pécheur se dispose à la justification, en se séparant effectivement du péché par la contrition et en tendant généreusement vers Dieu par l'espérance et l'amour. *Sum. theol.,* I" II®, q. cxin, a. 5. — Analogie entre les dispositions physiques à la réception d'une nouvelle forme accidentelle et les dispositions préparatoires à la réception de la grâce sanctiliante, l' II®, q. exil, a, 2, analogie de laquelle l'école thomiste déduit de nombreuses conclusions. — Analogie entre le principe de vie dans l'ordre naturel et la grâce sanctiliante principe de notre vie surnaturelle, analogie existant similairement entre les facultés ou puissances de l'âme dans l'ordre naturel et les vertus clans l'ordre surnaturel. l" II®, q. CX, a. 4. — Analogie entre la matière et la forme dans le composé physique et les deux éléments du signe sensible constituant le signe sacramentel, III", q.LX, a. 6, analogie de laquelle la théologie scolastique déduisit de nombreuses conclusions ou applications.

b. Pour que toutes ces analogies puissent conduire à une connaissance scientifique au moins imparfaite de la vérité révélée, un double travail est nécessaire : a. On doit se servir de toutes les données de la raison pour mettre en pleine lumière le terme humain de comparaison, afin qu'il puisse fournir une base solide à des conclusions fermes et étendues. C'est ainsi que, dans l'étude du mystère de la Trinité, saint Thomas commence chaque question théologique par une profonde analyse de l'analogie ou de la notion humaine qui doit servir d'intermédiaire dans l'argumentation théologique. Nous citerons comme exemples : l'étude de la génération dans les créatures, *Sum. theol.,* I", q. xxvii, a. 2; la manière dont le verbe humain procède de notre intelligence, *loc. cil.,* ad 2"m ; *Cont. gent.,* l. IV, c. x, xi ; l'explication rationnelle de la différence entre la procession de l'intelligence et celle de la volonté. I», q. xxvti, a. 4; q. xxxvii, a. 1; *Cont. gent.,* I. IV, c. xxiii: la notion de la personne dans les créatures. I», q. xxix, a. l sq. — β. En rapprochant de l'enseignement révélé ces données rationnelles, l'on doit s'efforcer d'établir nettement les similitudes et les dissimilitudes entre le terme de comparaison et l'enseignement révélé, dans la double intention d'attribuer effectivement au concept révélé toutes les similitudes dans la mesure strictement permise par la révélation, et d'écarter positivement du même concept toutes les dissimilitudes évidemment nécessitées ou suggérées par l'enseignement divin, tel qu'il est proposé à notre croyance par le magistère ecclésiastique. C'est encore le procédé suivi par saint Thomas signalant aux endroits précédemment indiqués les dissimilitudes et les similitudes entre la génération humaine et la génération divine, entre la procession du verbe humain et celle du verbe divin, entre la personne humaine et les personnes divines, entre l'union hypostatique et l'union de l'âme humaine avec le corps humain. — γ. Notons enfin que les conclusions auxquelles on aboutit en approuvant les similitudes et en rejetant les dissimilitudes, conduisent elles-mêmes à des déductions nouvelles. C'est ainsi qu'après avoir monlré la similitude entre le principe de vie dans l'ordre naturel et la grâce sanctifiante, et assigné aux vertus infuses le rôle de facultés dans l'ordre surnaturel, S. Thomas, *Sum. theol.,* I" ll", q. ex, a. 2-4. on établit la classification de toutes ces vertus avec le rôle particulier de chacune, selon l'analogie avec les vertus naturelles et selon les exigences spéciales de l'ordre surnaturel, ce que saint Thomas expose dans toute la II" II", sans omettre le rôle indispensable des dons du Saint-Esprit destinés à parfaire nos vertus surnaturelles. I» Û», q. lxviii, a. l.

c) Connaissance scientifique provenant des déductions théologiques *en comparant, entre elles et avec la fin surnaturelle, les vérités révélées. — a.* Les déductions théologiques obtenues en comparant entre elles les vérités révélées concernent : a. Les notions communes appartenant à l'ensemble des vérités révélées ou â leurs divers groupes. C'est ainsi qu'en comparant entre eux les divers sacrements de la nouvelle loi tels qu'ils nous sont manifestés par la révélation, on mit en pleine lumière leur caractéristique commune qui est d'être des signes efficaces de. la grâce sanctifiante. Déduction ébauchée par Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis chrislianæ fidei,* 1.1, part. CX, c. il. *P. L.,* t. ci.xxvi. col. 317, puis complétée par Pierre Lombard, *Sent.,* l. IV, dist. l, n. 2, *P. L.,* t. cxcil, col. 839. et par saint Thomas, *Sum. theol.,* III", q. lxii, a. l. et de laquelle beaucoup de conclusions nouvelles furent ultérieurement déduites. De même, en comparant attentivement tous les enseignements divins sur l'ordre surnaturel, on déduisit d'une manière plus précise l notion de la grâce strictement surnaturelle, sous sa double forme de grâce sanctifiante et de grâce actuelle, avec les propriétés qui leur sont inhérentes : grâce sanctifiante, principe de vie contenant en germe la lumière de gloire et capable de produire des actes méritoires de la vie éternelle, et grâce actuelle, aidant l'intelligence et la volonté pour chacun des actes surnaturels précédant la grâce surnaturelle ou produits par elle. — β. L'étude approfondie de ces mêmes notions communes conduisit logiquement â une synthèse des divers principes nécessaires pour leur complete intelligence. Ainsi la nature des sacrements n- pouvait être parfaitement connue sans que l'on connût en même temps leurs diverses causes, leur mode de production, leurs effets, les conditions requises pour leur validité ou pour leur licéité. C'est de cette maniéré que fut enfin constitué par les scolastiques, à la suite de Pierre Lombard, le traité général des sacrements qui, malgré toutes ses imperfections et ses lacunes, projette cependant quelque lumière sur l'étude de chacun des sacrements. De même, les notions de grâce sanctifiante et de grâce actuelle ne pouvaient être pleinement possédées sans que l'on possédât en même temps leurs diverses propriétés, leur mode de pro-

duclion ou d'action : ce qui constitue toute la structure théologique du traité de la grâce. Ce fut encore dans le même but que l'on appliqua à l'étude de l'incarnation et de l'eucharistie les diverses questions dialectiques *an sil, qualis sit, cur et unde sil,* dont la solution fournit une connaissance plus approfondie de ces mêmes vérités. — γ. De ces notions et de ces principes communs l'on put ensuite déduire de nombreuses et solides conclusions que l'on eut soin de coordonner dans une forte synthèse, résumant et classifiant toutes les connaissances résultant de ce procédé comparatif. C'est ainsi que par l'apport des générations successives de théologiens, particulièrement dans la période scolastique, furent définitivement constitués nos traités actuels de théologie dogmatique, du moins dans leur partie spéculative.

d) Connaissance scientifique provenant desdéductions théologiques obtenues en comparant les dogmes chrétiens avec la lin surnaturelle de l'homme : *a.* Cette comparaison est indiquée par l'ordre providentiel comme devant servir à la connaissance des dogmes révélés. Car c'est une vérité certaine que Dieu, en nous communiquant son enseignement pour que nous y adhérions par la foi, veut avant tout nous fournir la lumière nécessaire pour que nous nous guidions nous-mêmes vers le salut éternel. Marc., xvt, 15 sq.; Joa., m, 16 sq.; vi, 35, 40; xi, 25. C'est en ce sens que saint Thomas assigne à la révélation et à la foi le rôle capital de nous faire connaître la lin surnaturelle à atteindre et les moyens qui doivent nous en assurer la possession. *Sum. theol.,* 11“ II", q. n, a. 3, 5; *Conl. genl.,* l. I, c. v. Puisque dans le plan providentiel il doit toujours y avoir harmonie entre les moyens et la fin, une attentive comparaison entre l'enseignement divin et le salut éternel vers lequel il est dirigé, projettera certainement quelque lumière sur cet enseignement lui-même. — *b.* En fait, celte comparaison projette une plus vive lumière sur chacune des vérités révélées, en même temps que sur l'admirable cohésion de tout l'ensemble de la révélation. Ainsi en regard de cette lin surnaturelle de la vision béatilique qui est une participation â l'intime connaissance que Dieu a de lui-même, l'on comprend mieux la nature de la grâce sanctifiante qui doit rendre l'homme capable de mériter cette vision intuitive, en lui donnant dès cette vie une participation initiale à la nature divine. Dés lors aussi se manifeste avec plus d'éclat toute l'économie de la révélation chrétienne comprenant ces trois grandes divisions : vérités à croire sur Dieu un et Irine et sur la création, particulièrement sur l'homme; lois morales naturelles et surnaturelles auxquelles nos actes doivent être soumis pour obtenir la possession de la fin assignée par Dieu ; et les moyens providentiels internes et externes conduisant à cette fin, particuliérement la grâce, l'incarnation, l'Église et les sacrements. Plan qui en réalité synthétise merveilleusement toute la théologie comme nous le verrons bientôt. — c. En regard de celte lin surnaturelle se manifeste, avec non moins d'évidence, une loi providentielle qui a présidé à toute la révélation chrétienne. En vertu de cette loi, les vérités surnaturelles nous ont été principalement communiquées, non dans la mesure nécessaire pour satisfaire toute la légitime curiosité de notre intelligence ou pour construire une synthèse scientifique entièrement complète, mais plutôt dans la mesure où la connaissance de ces vérités est particulièrement utile pour diriger l'ensemble de l'humanité vers le bonheur éternel. Ce qui doit cependant s'entendre non du minimum de connaissance normalement exigé de chaque individu pour l'accomplissement des obligations imposées â notre foi, mais encore de ce qui At nécessaire pour que toute la société des fidèles puisse être efficacement dirigée dans la pratique de leur foi et suffisamment protégée contre les attaques de l'erreur et de l'infidélité. Car le devoir de satisfaire celte double nécessité pour toute la société chrétienne entre dans le pian providentiel, comme l'indique saint Thomas. *Sum. theol.,* 11“ II®, q. n, a. 6.

3. zi la connaissance positive et scientifique des vérités révélées la dogmatique joint encore, au moins à titre auxiliaire, une *apologie particulière* de chacune des vérités révélées. — *a)* Bien distincte de l'apologétique générale ou apologétique proprement dite, qui s'occupe d'une manière générale de la crédibilité du dogme catholique qu'elle veut prouver d une maniéré vraiment scientifique, cette apologie particulière a pour objet un mystère ou un dogme particulier que l'on veut justifier contre des attaques réelles, en employant des arguments qui ne sont pas toujours nécessairement scientifiques. Ce travail d'apologétique se ramène à ces deux points : montrer en détail la non-valeur démonstrative des diverses objections alléguées par les incroyants contre chacune des vérités révélées et en mêmetempsfaire ressortir les harmonies intellectuelles, morales et sociales, de chaque vérité avec les divers besoins individuels et sociaux de l'humanité. Celle double apologie particulière déjà employée par les théologiens scolastiques, particuliérement par saint Thomas, *Sum. theol.,* I“, q. I, a. 8; q. xxxil, a. 1; xt.vt, a. 2; 11“ II®, q. n, a. 3-5; 111", q. i, a. 1,2; *Cont. gent.,* 1.1, c. vu, ix ;1. IV, c. 1 sq., reçut depuis le xvt' siècle des développements considérables occasionnés surtout par les erreurs protestantes et par les attaques des rationalistes. — *b)* Cette apologie particulière qui est un complément de toute science théologique, S. Thomas, *Sum. theol.,* I“, q. 1, a. 8, doit se rencontrer aussi en dogmatique dans la mesure exigée par les besoins de la défense catholique. Mais l'on doit soigneusement y observer les recommandations tracées par saint Thomas. *Loc. cil. — a.* Les arguments rationnels servant â l'apologie d'un dogme ne doivent jamais être considérés comme des arguments démonstratifs. Ils ne font que montrer la non-valeur démonstrative des objections, S. Thomas, *Sum. theol.,* I“, q. i, a. 8; *Conl. gent.,* 1.1, c. vu, ou insinuer la convenance des dogmes déjà possédés par la foi. *Cont. genl.,* l. I, c. IX. — *b.* Gn doit être particulièrement prudent dans l'exposition ou présentation d'un dogme à ceux qui ne partagent point notre foi. On doit rigoureusement s'y interdire de donner comme démonstratives des preuves qui ne le sont point, de peur que les incroyants ne soient autorisés à conclure que notre foi repose sur de telles preuves : *cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus. Quæ igitur fidei sunt, non sunt tenlanda probare nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt. Apud aliosvero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides.* S. Thomas, *Sum. theol.,* I“, q. xxxil. a. 1. Doctrine également affirmée, I“, q. l-xviii, a. 1, et *Quæst. disp., De potentia,* q. iv, a. 4.

4° Des considérations qui précédent nous pouvons déduire trois importantes conclusions relativement aux *principes immédiats sur lesquels repose la dogmatique : a)* Les vérités divinement révélées et suffisamment connues comme telles par la proposition de l'Église ou par la tradition catholique unanimeet constante. sont en réalité les seuls principes immédiats sur lesquels s'appuie la dogmatique. Car en celte science, comme en toute science théologique, c'est uniquement sur le témoignage divin que repose toute véritable démonstration. S. Thomas, *Sum. theol.,* I", q. I, a. 8. — b) Les arguments de simple raison, tant négatifs que positifs, ne peuvent jamais être considérés en dogmatique comme principes eflectifs d'une véritable

xlémonstration. Ils servent uniquement à manifester la non valeur démonstrative des objections adverses, S. Thomas, *Cont. genl.,* l. l, c. vu, ou à faire ressortir la haute convenance rationnelle de vérités déjà connues par la révélation. *Op. cil.,* l. I, c. IX. — *c)* Dans le cas de déductions théologiques simultanément empruntées à la révélation et à la raison, la vérité révélée est en réalité le principe fondamental sur lequel on s'appuie principalement. Car c'est à cette vérité d'où elle procède originellement que la conclusion théologique doit sa certitude spéciale, certitude inférieure sans doute A celle de la foi uniquement appuyée sur le témoignage divin, mais bien supérieure à celle d'une évidence purement rationnelle, reposant uniquement sur la pleine vision de l'intelligence. Dans l'occurrence on recourt au raisonnement humain, non pour prouver absolument la conclusion elle-même, mais seulement pour montrer son étroite connexion avec l'enseignement révélé, à tel point que rejeter la conclusion serait rejeter cet enseignement, sur lequel cependant le moindre doute n'est jamais permis à cause de l'infinie science et véracité de Dieu.

5° Complétons notre exposé par une autre conclusion très importante concernant les *relations qui doivent exister entre la dogmatique et les autres sciences théologiques, entre la dogmatique el les sciences humaines, philosophiques ou autres.* — 1. Puisque toute science théologique repose principalement sur le témoignage divin et que ce témoignage nous est surtout manifesté par la dogmatique, du moins pour tout ce qui concerne les vérités principalement spéculatives, l'on doit nécessairement conclure que c'est premièrement de la dogmatique que les autres sciences théologiques reçoivent les principes surnaturels sur lesquels elles doivent s'appuyer. Cette conclusion est particuliérement vraie de la morale et de l'ascétique. La théologie morale surnaturelle, surtout dans sa partie théorique ou spéculative, est redevable à la dogmatique de toutes ses conclusions sur la fin dernière dans l'ordre surnaturel, sur les vertus infuses, sur les sacrements, sur les commandements divins, sur l'obéissance due à la divine autorité de l'Eglise. Sans le ferme appui donné par la dogmatique, la théologie morale ne serait bientôt plus qu'un ensemble de régies immédiatement pratiques, dépourvues de tout fondement solide. — De même, la théologie ascétique est tributaire de la dogmatique pour presque tout son enseignement spéculatif sur la nature de la perfection et sur les états de perfection, sur les moyens généraux et spéciaux qui conduisent à la perfection, sur les conseils évangéliques, sur la nature de l'union à Dieu par la charité, sur la nature de notre parlicipation à la vie de Jésus-Christ, sur le rôle des dons du Saint-Esprit dans les états supérieurs d'oraison.

Dès qu'elle cesse de s'appuyer sur une dogmatique solide, la théologie ascétique ou mystique est exposée â beaucoup d'illusions ou d'erreurs, comme le démontre l'histoire des siècles chrétiens, tandis qu'avec ce ferme appui elle a pu, surtout chez les meilleurs théologiens scolastiques, le plus souvent très remarquables en l'une et l'autre science, édifier une solide synthèse où les polémistes ont pu prendre de solides arguments pour réfuter les erreurs jansénistes ou quiélisles el les praticiens puiser des règles sûres pour la conduite des funes dans les voies ordinaires ou extraordinaires de la perfection. — A leur tour, la morale et l'ascétique complètent et perfectionnent la dogmatique en aidant chaque individu et la société chrétienne tout entière à mieux atteindre, par la voie des commandements ou par celle des conseils, la fin surnaturelle montrée par la dogmatique.

2. Quant aux relations entre la dogmatique et les sciences humaines, philosophiques, critiques ou autres : ra) Dès lors que l'enseignement divin, principalement proposé par la dogmatique, ne peut être contredit par aucune légitime affirmation d'une science humaine quelconque, le vrai ne pouvant être opposé au vrai et Dieu ne pouvant se contredire dans ce double ordre de vérités, l'on doit nécessairement conclure que toutes les sciences humaines, philosophiques, critiques ou autres, doivent dépendre particulièrement de la dogmatique, qui nous manifeste cet enseignement divin. Cette dépendance doit exister, non dans la méthode de ces sciences humaines qui doit toujours être leur méthode propre et scientifique, mais dans leurs conclusions qui ne doivent jamais contredire ni l'enseignement certain de la révélation tel qu'il est proposé et légitimement interprété par l'Église, ni une proposition dont l'intime connexion avec la révélation est positivement enseignée par le magistère ecclésiastique. C'est l'enseignement formel du concile du Vatican : *Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, ve.l opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatas fidei contrariam omnino falsam esse dicimus.* Sess. 111. c. iv. Enseignement déjà inculqué par Pie IX dans la condamnation de celle proposition 10e du Syllabus : *Quum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille jus el officium habet se submittendi auctoritati quam veram ipse probaverit ; at philosophia neque potest neque debet ulli sese submittere auctoritati,* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1710, et dans la lettre à l'archevêque de Munich du 21 décembre 1863 : *Ejusdem vero conventus viro debilis prosequimur laudibus, propterea quod rejicientes uti existimamus falsam inter philosophum et philosophiam distinctionem, de qua in aliis nostris litteris ad te scriptis locuti sumus, noverunt et asseruerunt omnes catholicos indoctis suis commentationibus debere ex conscientia dogmaticis infallibilis catholicæ Ecclesiæ obedire decretis. Enchiridion,* n. 1682. Dans cette même lettre, Pie IX enseigne que le devoir de soumission des savants catholiques ne doit point être limité aux définitions infaillibles du magistère ecclésiastique, qu'il doit s'étendre aussi aux décisions doctrinales des Congrégations romaines et aux points de doctrine communément et constamment considercomme des conclusions théologiques tellement certaines que leurs contradictoires, bien qu'elles ne soient point hérétiques, méritent cependant une autre censure théologique. *Enchiridion,* n. 1684. Puisque tout cetenseignement doctrinal auquel les sciences humaines doivent nécessairement être subordonnées, est habituellement proposé par la dogmatique, le devoir de dépendance de ces sciences vis-à-vis de la dogmatique est une conséquence rigoureusement nécessaire.

b) Une telle dépendance des sciences humaines vis-à-vis de la dogmatique, loin de leur être nuisible, est au contraire pour elles un principe de perfectionnement et de progrès, comme l'enseigne expressément le concile du Vatican : *Quapropter tantum abest ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum cultum obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat.* Sess. III, c. iv. Doctrine plusieurs fois répétée par Léon XIII dans ses encycliques : *Quare non est* causa *cur germana libertas indignetur, aut veri* ms *scientia moleste ferat leges justas ac debitas* ymtm* *hominum doctrinam contineri Ecclesia simul el rati,, consentientes postulant.* Encyclique *Libertas* du 20 juin 1888. *Qua plena sapientiæ lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiæ biblicæ i elardat aut coercet; sed eam potius ab errore integram præstat, plurimumque ad veram adjuvat progressionem.* Encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893.

Cet enseignement est d'ailleurs confirmé par des faits constants. Qu'il nous suffise de rappeler ici, pour ce qui concerne les sciences philosophiques, les faits indiqués par Léon XIII dans son encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879. Quand sous l'impulsion des novateurs du XVIe siècle on se mit à philosopher sans aucun égard pour la foi et que l'on s'accorda pleine licence de laisser aller sa pensée selon son caprice et son génie, il en résulta tout naturellement que les systèmes de philosophie se multiplièrent outre mesure et que des opinions contradictoires se firent jour, même sur les objets les plus importants des connaissances humaines. D'où l'on fut facilement conduit à beaucoup d'hésitations, de doutes et d'erreurs souverainement nuisibles à la philosophie elle-même. D'autre part, c'est un fait non moins certain que la philosophie, tant quelle était restée soumise à l'autorité tutélaire de la révélation chrétienne, telle qu'elle est proposée par l'Église, atteignit une plus grande perfection et procura aux individus et à toute la société de grands avantages : *Dis rebus et causis, quoties respicimus ad bonitatem, vim præclarasque utilitates ejus disciplines philosophicæ quam majores nostri adamarunt, judicamus temere esse commissum ut eidem suus honor non semper nec ubique permanserit.* Encyclique *Æterni Patris.* D'ailleurs, maintenant que le modernisme est manifestement dévoilé sous toutes ses faces, n'est-il pas évident que Pie X, en condamnant par l'encyclique *Pascendi* toutes les applications de ce système en philosophie, en théologie, en exégèse, en critique et en histoire, a vigoureusement défendu le véritable progrès et le vrai perfectionnement des sciences philosophiques, historiques et critiques, en même temps qu'il a protégé, contre toutes les négations audacieuses des incroyants, le dépôt intégral de la révélation confié à la garde vigilante de l'Eglise?

II. Méthode. — Nous examinerons particulièrement pour la dogmatique : 1» le rôle que doit y avoir la méthode positive; 2° le rôle que l'on doit assigner à la méthode scolastique ;3°à laquellede ces deux méthodes on doit donner la préférence.

I. Méthode positive. — 1« *En quoi elle consiste.— i.* L'expression de théologie positive, employée pour la première fois à fin du XVIe siècle, fut usitée dans des sens assez divers pendant le xvue et le xvm·. Tandis qu'elle signifie, pour Becanus (-|- 1624), la théologie *oratorio stylo utens,* par opposition à la scolastique avec ses procédés dialectiques, son style simple, précis et didactique. *Summa theologiæ scholaslicæ,* disp, proœm., q. I et II, Lyon, 1690, p. 1, 3, sens encore adopté par Gonet (γ 1681), *Clypeus theologiæ thomisticæ,* disp, proœm., Anvers, 1744, t. i, p. 1; elle est pour Sylvius (f 1618), la théologie qui s'attache à l'explication de l'Écriture, pour en découvrir le sens *ex sermonis contextu, vocum proprietate, sanctorum Patrum aliorumque interpretum auctoritate* et qui, après avoir trouvé ce sens, pose et établit comme principes les vérités ainsi contenues dans l'Écriture. *Commentarius in Sum. theol.,* in Iam, q. I, a. 1, qurer. m, Anvers, 1698, t. i, p. 5. Philippe de la Sainte-Trinité (γ 1671) restreint la théologie positive à une exposition de l'Écriture *per homilias, sermones,* etc., et fait dériver le nom de positive de ce que cette science *ponit aliquid supra Scripturam. Disputationes theologicæ,* in Iae", disp. I, dub. r, Lyon, 1653, t. l, p. 5. llenno (f 1713) reproduit simplement la notion de Becanus et de Gonet. *Theologia dogmatica morali et scholastica,* disp, proœm., q. i, concl. n, Venise 1719, t. i, p. 1. Frassen (f 1711), réunissant dans une même définition le concept de Becanus et celui de Sylvius, enseigne que, dans la théologie positive, les vérités de foi sont posées comme des principes d'où la scolastique, avec ses procédés philosophiques et syllogistiques, déduit ses conclusions, et que d'ailleurs la positive est entièrement consacrée à l'exposé du droit divin positif comprenant la loi divine, les saintes Ecritures et les traditions divines ainsi que les décrets de l'Eglise. *Scolus academicus,* disp, proœm., a. 1, q. i et n, Rome, 1720, t. i, p. 7, 14.

Les deux concepts de Becanus et de Sylvius sont pareillement unis par Tournely (j- 1729), *Prælectiones de Deo uno et trino,* Paris, 1725, t. ', p. 6, par le cardinal Gotti (f 1742), *Theologia sco xstico-dogmatica,* tr. I, q. l, dub. i, Venise, 1750, t. i, p. 2, et par Billuart (f 1757), *Summa sancti Thomæ,* disp, proœm., a. 1, Paris, 1886, t. i, p. 3. Enfin au xix· siècle, écartant définitivement la question toute secondaire du style et voulant marquer plus nettement le rôle prépondérant de la tradition toujours vivante dans l'Eglise, on définit communément la méthode positive : celle qui, avec l'appui de l'Écriture, de la tradition et de l'enseignement de l'Eglise, recherche ce qui est contenu dans la révélation divine et comment il y est contenu. Franzelin, *De divina traditione,* 4e édit., Rome, 1896, p. 672; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* édit., Inspruck, 1883, p. 2 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,*4eédit., Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. 1,p.9; Th. Coconnier, *lievue thomiste,* 1902, p. 630; M. Jacquin, *lievue des sciences philosophiques el théologiques,* janvier 1907, p. 99 sq. C'est encore ce que l'on a souvent désigné sous le nom de théologie historique, consistant principalement en une démonstration et une exposition historique des dogmes révélés, appuyées uniquement sur le témoignage historique de l'Écriture et de la tradition. Th. Coconnier, *Èevue thomiste,* 1902, p. 630.

En réalité, la théologie positive ou historique a un double rôle : établir, par les preuves d'autorité, l'existence de tel dogme et en retracer en même temps le développement historique, tant dans les écrits inspirés de l'un et l'autre Testament que dans tout l'ensemble de la tradition des Pères et des théologiens. Restreinte à l'étude de la doctrine effectivement contenue dans les écrits inspirés, elle prend le nom de théologie biblique de l'un et l'autre Testament. Appliquée à la recherche du témoignage de la tradition au cours des siècles sous toutes les formes où celle-ci se manifeste, assertions des Pères et des théologiens, attestations documentaires de toute sorte et définitions de l'autorité ecclésiastique, la théologie positive ou historique prend les divers noms particuliers de théologie patristique, théologie liturgique, symbolique ou conciliaire. Mais, quel que soit l'objet de ses investigations, elle doit, pour ce qui la concerne strictement, s'abstenir des déductions partiellement appuyées sur le raisonnement et avoir uniquement recours à l'autorité scripturaire, patristique ou ecclésiastique.

2e *Nécessité de la méthode positive en dogmatique.* — 1. Cette nécessité résulte du caractère même de la théologie dogmatique. Désireuse d'acquérir des vérités révélées une connaissance scientifique dans la mesure actuellement possible, la théologie dogmatique doit tout d'abord s'assurer de l'existence et de la vérité des principes révélés sur lesquels toutes ses conclusions ultérieures doivent être appuyées. Cette justification ne pouvant être faite que par la manifestation du témoignage divin, seule source authentique delà révélation, il est donc rigoureusement nécessaire de démontrer, en premier lieu, comment et dans quel sens ces vérités sont affirmées par l'enseignement divin contenu dans l'Écriture et dans la tradition et proposé par l'Eglise à notre croyance. C'est en ce sens que saint Thomas et après lui tous les théologiens scolastiques ont affirmé que la théologie repose principalement sur l'argument d'autorité : *argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus*

doctrinæ per revelationem habentur. Sum. theol., I", q. I, a. 8. Il est d'ailleurs évident que cette démonstration n'a point pour but de conduire à la foi qui est déjà possédée. C'est une démonstration simplement régressive, destinée à justifier, pour chaque vérité révélée, la foi déjà possédée, en montrant comment cette vérité est contenue dans la révélation et en quel sens on doit l'interpréter.

2. La nécessité d'une solide démonstration positive par la vérification régressive des sources authentiques de la révélation est particuliérement impérieuse à l'époque actuelle, en face des négations radicales et des multiples exigences de la critique historique ou biblique. C'est le seul moyen d'écarter efficacement les attaques des adversaires et de préserver suffisamment la foi des fidèles. C'est ce que proclament hautement les partisans les plus convaincus de la méthode scolastique. Th. Coconnier, *Revue thomiste,* 1902, p. 632. C'est surtout ce que recommande Pie X dans l'encyclique *Pascendi,* exigeant que l'on donne aujourd'hui plus d'importance qu'autrefois à la théologie positive, à la charge toutefois d'observer certaines conditions et restrictions: *Addimus hic eos etiam nobis laude dignos videri qui incolumi reverentia erga traditionem et Patres et ecclesiasticum magisterium, sapienti judicio calholicisque usi normis, quod non æque omnibus accidit, theologiam positivam, mutuato a veri nominis historiæ lumine collustrare studeant. Major profecto quam antehac positives lheologiæ ratio est habenda; id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat, iique reprehendantur, utpote qui modernistarum rem gerunt, quicumque positivam sic extollunt ut scholasticam theologiam despicere videantur.*

3" *Conditions à y observer.* — 1. Qu'il s'agisse de l'examen critique de la provenance des documents employés, ou de l'étude critique du texte, ou de sa fidèle interprétation, on doit, dans tout ce qui est du domaine de la théologie positive, se garder avec soin, soit d'un recours exclusif ou excessif aux preuves internes aux dépens des preuves extrinsèques d'authenticité, soit d'une liberté répréhensible vis-à-vis du surnaturel, particulièrement vis-à-vis du miracle et de la révélation et en général vis-à-vis du dogme catholique: double excès blâmé par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893 et par Pie X dans l'encyclique *Jucunda sane* du 12 mars 1904 et dans l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907. On devra aussi se mettre en garde contre les suppositions ou interprétations souvent bien fantaisistes de l'hypercritique. Voir Critique, t. ni, col. 2331.

2. Pour ce qui concerne particulièrement la théologie biblique : a) il y a pour tout catholique obligation stricte de se soumettre intégralement aux définitions de l'Église, déclarant authentiquement l'interprélation qui doit être donnée à tel texte scripturaire. C'est renseignement formel du concile de Trente, sess. IV, et du concile du Vatican : *Quoniam vero quæ sancta Tridentina synodus de interpretatione divinæ Scripture: ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, nos idem decretum renovantes, hanc illius mentem ese declaramus, ut in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro rero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem sensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari,* sess. III, c. ii.

Parmi les quelques textes dont le sens est ainsi authentiquement défini, nous citerons particuliérement: *a)* Joa., xx, 23, qui selon l'enseignement du concib de Trente, sess. XIV, c. r et can. 3, doit s'entendre *de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento pœnitenliæ; b)* les paroles de l'institution de la sainte eucharistie, signifiant certainement le dogme de la présence réelle, selon la déclaration du concile de Trente, sess. XIII, c. r; c) Luc., xxn, 19, qui, selon l'interprétation du concile de Trente, sess. XXII. c. t et can. 2, manifeste l'institution du sacerdoce chrétien; *d)* Matth., xvi, 18, et Joa., xxi, 15 sq., exprimant certainement la primauté effective, accordée à Pierre et à ses successeurs jusqu'à la consommation des siècles, au jugement du concile du Vatican, sess. IV, c. t.

En demandant au théologien biblique de se soumettre à ces définitions, l'Église ne veut aucunement le contrarier ou le gêner dans sa démonstration biblique. En lui donnant l'assurance que telle vérité est véritablement enseignée par le texte inspiré, elle n'empêche point l'exégète catholique de prouver, d'une manière régressive et par des arguments strictement bibliques, l'appartenance effective de telle vérité à l'enseignement scripturaire. Car c'est un principe très assuré que l'Eglise laisse aux diverses sciences la liberté de suivre leur méthode particulière, pourvu que celles-ci rejettent les erreurs opposées â l'enseignement divin et qu'elles ne dépassent aucunement leurs propres attributions : *Nec sane ipsa velat ne hujusmodi disciplina: in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se susci/ iant, aut fines proprios transgresses, ea quæ sunt fidei occupent et perturbent.* Concile du Vatican, sess. III, c. iv. Enseignement particulièrement appliqué à la théologie biblique par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus du* 18 novembre 1893 : *Qua plena sapientiæ lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scienliæ biblicæ retardat aut coercet : sed eam potius ab errore integram præslat, plurimumque ad veram adjuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria præclare certet Ecclesiæque utiliter.*

b) Quand l'Église n'a pas défini l'interprétation qu< l'on doit donner à un texte particulier, il y a toujours obligation slricte pour le théologien biblique de se conformerà l'analogie de la foi, en n'admettant jam comme interprétation légitime du texte sacré, un sens qui soit en désaccord avec l'enseignement catholique tel qu'il est proposé par l'Église : *In ceteris analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica qualis ex auctoritate Ecclesiæ accepta, tanquam summa norma est adhibenda : nam cum et sacrorum librorum et doctrinæ apud Ecclesiam depositæ idem sit auctor Deus, profecto fieri nequii ut sensus ex illis qui ab hac quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruatur. Ex quo apparet eam interpretationem ut ineptam et falsam rejiciendam esse quæ vel inspiratos auctores in se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinæ Ecclesiæ adversetur.* Encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893.

c) Sans ignorer ni. à plus forte raison, désapprouver les conclusions légitimement déduites du text,· scripturaire, conclusions dont la connaissance et l'intelligence lui sont d'ailleurs, le pins souvent, très utiles, le théologien biblique, pour ce qui concerne sa spécialité, doit se borner à la recherche de l'enseignement réel de l'écrivain sacré. Pour atteindre convenablement ce but, il doit recourir à une fidèle analyse de tous les textes particuliers et à une complète synthèse de tous ces mêmes textes rapprochés, comparés et replacés dans leur cadre historique intégral, pour que

les développements ou compléments successifs de l'enseignement sacré puissent être plus facilement saisis. F. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 1908, p. 1 sq.;E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul,* Louvain, 1909, préface, p. IX sq.

Sans ce travail de synthèse on court souvent le risque de ne point saisir l'exacte teneur du dogme scripturaire. Ainsi le terme Fils de Dieu, bien qu'il n'ait peut-être pas nécessairement, dans chacun des textes évangéliques, le sens Irès déterminé de Fils consubstantiel de Dieu le Père, le possède très certainement dans l'ensemble des textes, ainsi qu'il résulte de la condamnation formelle portée par le décret *Lamentabili* contre cette proposition 30» : *In omnibus textibus euangelicis nomen Filius Dei æquivalet tantum nomini Messias, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.* De même, l'expression évangélique du dogme de la rédemption dans Matth., xxvi, 28; xx, 28, et dans les endroits parallèles des autres évangélistes, doit être prise conjointement avec les passages où saint Paul formule explicitement cet enseignement. Rom., ni, 24 sq.; v, II sq.; II Cor., v, 21; Eph., v, 2; Colos., n, 13 sq. ; Heb., v, 1 sq. ; vu, 27 ; tx, 14 sq.

d) Si l'on ne peut exiger du théologien biblique qu'il poursuive habituellement dans ses investigations un but apologétique ou dogmatique, on ne peut non plus le lui interdire. Car tout ce qu'on est en droit d'exiger au point de vue scientifique, c'est que la méthode propre à la science exégétique et à la science historique soit rigoureusement observée, en tenant particulièrement compte du caractère des livres sacrés. D'ailleurs, selon l'encyclique *Providenlissimus Deus,* la préoccupation dogmatique doit exister chez l'exégéte catholique, au moins pour les textes dont le sens est défini par les écrivains sacrés ou par l'autorité de l'Église, et dont il doit, selon ses forces, justifier scientifiquement l'interprétation authentique : *Quapropter præcipuum sanctumque sit catholico interpreti, ut illa Scripturas testimonia, quorum sensus authentice declaratus est, aut per sacros auctores, Spiritu Sancto afflante, uti multis in locis Novi Testamenti, aut per Ecclesiam, eodem sancto adsistenle Spiritu, sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio, eadem ipse ratione interpretetur: atque ex adjumentis disciplinai suæ convincat, eam solam interpretationem, ad sanæ hermeneuticæ leges, posse recte probari.*

e) Puisque selon l'encyclique *Providenlissimus Deus,* bien que l'on doive tenir en grande estime l'interprétation des Pères, considérés même comme docteurs particuliers, il est permis, *ubi justa causa adfuerit,* de recourir à une explication autre que la leur, rien n'empêche le théologien biblique de préférer des auteurs plus récents, toutes les fois que la question est actuellement posée d'une manière bien différente, comme il arrive souvent dans ces études encore nouvelles. E. Tobac, op. *cit.,* préface, p. x.

il. MÉTHODE scolastique. — 1° *En quoi consiste cette méthode·?* — Il importe souverainement de distinguer ce qui constitue essentiellement la méthode scolastique et ce qui est seulement son habituel accompagnement. — 1. Ce qui constitue essentiellement la méthode scolastique, indépendamment des circonstances accidentelles d'écoles et de systèmes, c'est l'emploi habituel de la raison subordonnée à l'autorité de la révélation chrétienne, telle qu'elle est enseignée par le magistère de l'Église; non pour prouver les dogmes toujours inaccessibles à toute preuve rationnelle, même après l'adhésion de la foi, mais pour écarter les objections de raison contre les vérités révélées, pour montrer les harmonies intimes .des dogmes avec les vérités rationnelles ou avec les autres vérités révélées, et surtout pour déduire des vérités révélées des conclusions aussi étendues que possible sur la nature des enseignements divins. C'est en ce sens que Léon XIII déclare dans son encyclique *Æterni Patris* que ce qui est propre et particulier aux théologiens scolastiques, c'est d'unir par un lien très étroit la science humaine et la science divine. C'est d'ailleurs un fait évident pour quiconque étudie attentivement l'histoire de la scolastique.

2. Ce qui constitue simplement l'habituel accompagnement de la méthode scolastique, c'est la forme didactique, simple, brève, le plus souvent syllogistique, où domine la constante préoccupation de la clarté et de la précision, oii tout est soigneusement dirigé vers l'unique lin immédiate de l'instruction ou de l'éducation de l'intelligence. C'est la foi me adoptée par saint Thomas selon l'indication qu'il donne lui-même dans le prologue de sa *Somme théologique : propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad Christianam religionem perlinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.* D'où sa sollicitude que son exposition soit courte et lucide, *breviter ac dilucide.* Celte méthode n'est d'ailleurs qu'une application de ce qu'enseigne le saint docteur, expliquant comment le maitre doitaider le travail de son .disciple, en se servant de ce qui est déjà connu pour conduire à la connaissance de ce qui est encore ignoré et en montrant au disciple comment il doit se guider lui-même dans sa marche progressive des principes aux conclusions. *Sum. theol.,* I", q. cxvn, a. 1. Ce procédé qui a pour l'intelligence une haute valeur éducative, produit d'excellents résultats si on en restreint l'usage à l'enseignement technique qui est toute sa raison d'être et son unique but. T. Richard, *Étude critique sur le but et la nature de la scolastique,* dans la *llevue thomiste,* 1904, p. 179 sq. Universaliser ce procédé en l'employant pour d'autres fins, s'en servir par exemple dans la chaire ou dans des compositions littéraires ou liturgiques, est une application défectueuse de la scolastique ; si, à l'époque de la décadence, de tels abus ont été réellement commis, la scolastique elle-même ne doit point en être rendue responsable.

3. A la méthode scolastique est en fait intimement associée la doctrine communément appelée scolastique, parce qu'elle a été habituellement admise par les meilleurs auteurs scolastiques. Cette doctrine spécialement louée en saint Thomas par |e saint-siège, notamment par Pie IX, Léon Xhi et Pie X, doit être pour tous les catholiques l'objet d'une profonde estime et d'une préférence toute particulière. C'est ce qui résulte de la condamnation portée par Pie IX contre celte proposition 15» du *Syllabus : Methodus et principia quibus antiqui doctores scolasliei theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt.* Cest aussi l'enseignement fréquemment répété par Léon Xlii et par Pie X, insistant sur la restauration de la doctrine de saint Thomas en tout ce qui n'est point infirmé par des documents postérieurs ou n'est aucunement répréhensible, sans toutefois désapprouver les doctes travailleurs qui emploient leur talent, leur érudition, ainsi que toutes les ressources des inventions nouvelles pour développer l'acquis philosophique déjà possédé.

Ces recommandations pontificales sont d'autant plus impérieuses que, selon les documents précités, la défense de la foi catholique contre les erreurs rationalistes ou modernistes y est gravement intéressée : *Deinde, plurimi ex iis hominibus qui abalienato a fide animo instituta catholica oderunt, solani sibi esse magistram ac ducem rationem j rufiteiitur. Aa hos autem sanandos et in gratiam cum fide catholica*

restituendos, prætersupernaturale Dei auxilium nihil esse opportunius arbitramur quam solidam Patrum et scholasticorum doctrinam qui firmissima /idei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem argumenta quibus suadetur, beneficia in humanum genus colluta, perfectamque cum ratione concordiam tanta evidentia et vi commonstrant quanta flectendis mentibus vel maxime invitis et repugnantibus abunde sufficiat. Encyclique *Asterni Patris.* Dans le même sens, Pie X indique, comine premier remède conlre l'invasion et les funestes ravages du modernisme, l'étude et l'enseignement de la philosophie scolastique, qu'il dit formellement être celle de saint Thomas : *Primo igitur ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur. Quod rei caput est, philosophiam scholasticam, quam sequendam præscribimus, eam præcipue intelligimus quie a sancto Thoma Aquinate est tradita : de qua quidquid a decessore nostro sancitum est, id omne vigere volumus et qua sit opus instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari jubemus.* Encyclique *Pascendi.*

2» *Nécessité de cette méthode en dogmatique.* — 1. Cette nécessité résulte de ce que la dogmatique serait autrement incapable d'accomplir deux fonctions qui lui appartiennent essentiellement : réaliser, dans la mesure actuellement possible, la connaissance scientifique des vérités révélées, et défendre efficacement contre les objections rationnelles chacun des enseignements divins. Ces deux fonctions ne peuvent être accomplies sans un fréquent emploi de la raison philosophique, empruntant surtout aux analogies créées les lumières nécessaires pour établir de solides déductions Ihéologiques ou pour montrer la non-valeur d.-monstrative des objections adverses. C'est ce qu'enseigne le concile du Vatican, quand il définit que la raison éclairée par la foi peut, avec une recherche attentive et pieusement discrète, obtenir des mystères divins une très fructueuse intelligence, par l'analogie des choses créées et par la comparaison des mystères entre eux et avec leur fin, sess. III, c. iv. C'est particulièrement aussi l'enseignement de Léon XIII, dans l encyclique *Ælemi Patris* du 4 août 1879, mentionnant la philosophie chrétienne comme étant vraiment ce qui constitue la théologie comme science, par l'ordre et la cohésion qu'elle établit dans ses preuves et dans ses conclusions, par la puissance qu'elle lui donne de répondre aux objections adverses empruntées principal· ment à la philosophie antichrétienne, et par la fructu use intelligence des mystères qu'elle retire surtout de la connaissance des analogies créées et de la comparaison des mystères entre eux et avec leur fin. C'est d ailleurs ce que recommandait déjà saint Thomas, quand il enseignait dans ses *Quodlibeta* que lespreuves d'autorité suffisent pour établir le fait de la révélation de telle vérité divinement enseignée, mais que le recours à la raison est nécessaire pour donner l'intelligence de cette vérité : *Quædamvero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit; et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur; ali -quin si nullis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est; sed nihil scientiæ vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet. Quodlibet.,* IX, q. tx, a. 18.

Or, suivant la définition précédemment indiquée, cet usage de la raison philosophique au service de la foi et sous la direction de l'Eglise. c'est précisément ce qui constitue essentiellement la méthode scolastique. Seule d'ailleurs, comme l'enseignent Léon XIII dans l'encyclique *Ætemi Patris* et Pie X dans l'encyclique *Pascendi,* la scolastique possède la solidité et la coh - sion nécessaires pour accomplir le grand œuvre désiré. Il est donc impérieusement necessaire de la joindre à la théologie positive dont nous avons précédemment montré la nécessité non moins rigoureuse.

2. La méthode scolastique est particulièrement requise à notre époque pour lutter efficacement contre les multiples et dangereuses attaques de la critique contemporaine. Car si la méthode posilivepeut donner à la critique une réponse péremptoire sur telle donnée scientifique, sur tel texte ou tel document, elle est par elle-même incapable de combattre victorieusement les faux principes philosophiques, qui le plus souvent accompagnent et dirigent les procédés de la critique actuelle. C'est la conclusion que tout lecteur attentif devra particulièrement retirer de l'encyclique *Pascendi* de Pie X. Puisque, selon l'enseignement pontifical, la critique dont s'inspirent le plus souvent ks ennemis de notre foi en matière historique ou exégétique, s'appuie généralement sur des idées philosophiques préconçues et très nettement arrêtées, il est souverainement nécessaire que l'on combatte efficacement ces fausses conceptions philosophiques si l'on veut sérieusement pourvoir à la défense religieuse. Or la philosophie scolastique peut seule opposer une résistance logique et effective à ces faux principes philosophiques sur lesquels s'appuie la ïrilique moderniste : principe de l'agnosticisme, principe de la transfiguration des choses par la foi et principe de défiguralion. Seule la philosophie scolastique peut combattre victorieusement toutes les objections adverses et établir solidement les vérités attaquées jusque dans leurs fondements rationnels. Enfin la méthode scolastique peut seule aider à satisfaire pleinement les intelligences travaillées par le rationalisme ou préoccupées de répondre à ses questions ou à ses objections. C'est en ce sens surtout que Léon XIII, dans le texte déjà cité de l'encyclique *Ætemi Patris,* signale la philosophie scolastique comme étant, après le secours divin, le moyen le plus opportun de combattre le rationalisme contemporain.

3° *Conditions à observer.* — Pour que les avantages que l'on attend de la scolastique puissent être pleinement réalisés, on doit soigneusement éviter certains excès ou abus, desquels beaucoup de scolastiques ne se sont pas toujours assez préservés.

1. La déduction scolastique ne doit jamais se substituer à la démonstration positive, scripturaire ou patristique dans les matières qui exigent cette démonstration, ni servir d'occasion ou de prétexte pourdiminuer le rôle qui appartient légitimement à la méthode positive. En faisant cette remarque, nous ne voudrions point qu'elle fût considérée comme s'appliquant à l'ensemble de la scolastique du moyen âge. Si l'on v a fait presque toujours une place assez restreinte à la méthode positive, ce ne fut point par manque d'eslime pour elle, mais plutôt à cause de la pauvreté des ressources documentaires, et à cause des préoccupations qui dominèrent toute cette époque et dirigèrent l'attention presque exclusivement vers la question fondamentale de l'accord entre les données de la philos·, ph · · t les dogmes chrétiens. Qu'il nous soit encore | i-rmis d'observer que, si les scolastiques ont *iji* l·. j lus s-ju- vent très brefs dans leurs démonstrations exégétiques. on doit reconnaître que leur interprétation a · I tuellement juste. An lieu d'insister sur les in··?·. es lacunes de leur documentation critique, il s-rai' plus sage de nous adonner au travail vraiment fécond de vérification régressive de ce qu'ils ont eux-mêmes accompli, en nous servant de leurs conclusions théologiques en ce qu'elles ont de légitime et en y ajoutant tout ce que la critique actuelle peut fournir.

2. Dans la démonstration des vérités révélées et des fails surnaturels dépendant de la libre volonté de Dieu, l'on ne devra accorder aucune valeur probante aux arguments de simple raison qui sont, tout au plus, de simples convenances contribuant à faire aimer et apprécier l'enseignement déjà connu par la foi, comme l'enseigne saint Thomas : *Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquæ verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum lestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire. Cont. gent.,* I, I, c. ix ; *Sum. theol.,* I«, q. xxxn, a. 1. Enseignement toujours fidèlement appliqué par l'angélique docteur par exemple, *Sum. theol.,* I*, q. xxxv, a. 2, ad 1"", mais auquel beaucoup de scolastiques ne se conformèrent pas toujours suffisamment. Ainsi en discutant la réalisation éventuelle de l'incarnation du Verbe au cas où l'humanité eût persévéré dans la justice originelle, il n'a point été rare d'étayer des affirmations absolues sur des preuves *a priori,* qui ne pouvaient pas elles-mêmes déterminer un fait dépendant uniquement de la libre volonté de Dieu insuffisamment manifestée en l'occurrence. L'abus, devenu plus accentué et plus général au xv· siècle, est vigoureusement flagellé au siècle suivant par Melchior Cano qui refuse à de tels auteurs le nom de théologiens scolastiques. *De locis theologicis,* I. VII, c. t, Venise, 1759,p. 188. Mais quels qu'aient été ces abus à l'époque de la décadence, ils ne sont que des excès individuels dont la méthode scolastique elle-même ne peut être rendue responsable.

3. Dans la réfutation desobjections rationnelles, l'on ne doit point exagérer la valeur démonstrative des raisons employées pour les combattre. Il serait souverainement imprudent, en si grave matière, d'exposer les vérités de foi aux risques d'une opinion philosophique en elle-même discutable. D'ailleurs, il suffit que l'on prouve le manque de preuve solide chez les adversaires de notre foi, selon cette conclusion nettement posée par saint Thomas : *Ex quo evidenter colligitur quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hire ex principiis primis natural inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticæ ; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.* Prudente réserve à laquelle plusieurs scolastiques ne se sont point assez assujettis, comme le déplore aussi Cano dans le passage précédemment indiqué.

4. On doit toujours se garder d'identifier avec l'enseignement de la foi ou avec la doctrine définie par l'Église, de simples opinions philosophiques ou des conclusions théologiqnes qui ne sont point strictement démontrées. L'inobservance de cette sage précaution pourrait facilement conduire aux plus fatales conséquences. soit en augmentant les préjugés contre la foi catholique ou contre la doctrine de l'Église, soit en exposant une vérité de foi au sort caduc d'une opinion philosophique ou Ihéologique. Graves écueils que l'on n'a pas toujours su éviter; témoin ces censures théologiques parfois prodiguées par des théologiens qui ont déployé trop d'ardeur contre des opinions unanimement reconnues indemnes de toute hétérodoxie à une époque postérieure; témoin aussi ces qualifications de *certa in /ide* imprudemment données quelquefois à des propositions ne méritant point cette qualification théologique. Toutefois n'oublions point qu'il y a, de fait, des conclusions philosophiques certainement imposées à notre assentiment à cause d'une intime et évidente connexion avec un enseignement révélé. Nous voulons simplement affirmer ici que cette connexion ne doit pas être proclamée certaine sans motif suffisant, et que l'obligation de l'admettre ne doit pas être imposée sans raison légitime.

III. CONCLUSIONS RELATIVES A L'EMPLOI DECES DEUX méthodes. — 1° Les considérations précédentes montrent que les deux méthodes doivent être nécessairement unies dans l'enseignement théologique élémentaire ou supérieur. Mais la proportion avec laquelle cette union doit s'accomplir n'est point nécessairement déterminée; elle peut varier suivant les pressants besoins du moment et suivant le degré d'enseignement. Ainsi à notre époque en face des attaques multiples de la critique historique et exégétique, il est nécessaire d'accorder une plus large place qu'autrefois aux arguments critiques ou à l'exposition historique. C'est ce que recommande fortement Pie X dans l'encyclique *Pascendi : Major profecto quam antehac positivas theologiæ ratio est habenda; id tamen sic fiat ut nihil scholastica-detrimenti capiat, lique reprehendantur, ulpole. qui modernistarum rem gerunt, quicumque positivam sic extollunt ut scholasticam theologiam despicere videantur.*

Cette juste proportion peut encore varier selon le degré d'enseignement. Dans l'enseignement théologique élémentaire, où le jugement théologique des étudiants n'est point encore suffisamment formé, il peut être assez souvent préférable d'insister plutôt sur la méthode scolastique, qui est plus apte à donner une formation solide et qui est particulièrement nécessaire pour combattre efficacement, en soi et chez les autres, les excès et les abus de la critique positive. Mais il est toujours désirable que l'on fournisse, au moins pour les thèses les plus importantes ou les plus combattues, de larges indications historiques ou critiques, faisant bien connaître la méthode et prémunissant suffisamment contre les objections de la critique. Dans l'enseignement supérieur, où le jugement théologique des élèves est plus mùr, où l'on doit d'ailleurs immédiatement préparer les spécialistes, une plus large culture positive devra être donnée en observant les précautions et conditions précédemment indiquées. Mais même dans cet enseignement, la méthode positive ne doit point, d'une manière générale, être prépondérante; car elle ne pourrait l'être sans causer quelque détriment à la scolastique; ce qu'elle n- doit cependant jamais faire, selon l'instante recommandation de Pie X.

2° En dehors de l'enseignement théologique élémentaire ou supérieur et des ouvrages qui y sont immédiatement destinés, il est très opportun que l'on s'allranchissede la rigueur de la méthode scolastique et que l'on adopte une exposition plus large et plus moderne, apte à rendre l'enseignement scolastique plus attrayant et à le faire pénétrer dans des milieux qui lui restent encore défavorables. C'est surtout par ce rayonnement au dehors, plus nécessaire aujourd'hui que jamais, que l'on aidera le mouvement de restauration scolastique dont le succès importe tant au bien de la société chrétienne. Th. Richard. *Étude critique sur le but et la nature de la scolastique,* dans la *Revue thomiste,* 1904, p. 431 sq.

III. Divisions principales. — 1° Chez les Pères de l'Église, depuis la fin de l'école apostolique jusqu'au V" siècle, comme nous le montrerons bientôt, l'on ne rencontre aucune synthèse dogmatique. Les écrits dogmatiques de loute cette période sont habituellement des écrits d'occasion, ayant pour but particulier d'exposer ou de défendre un dogme spécialement attaqué par une hérésie ou une erreur contemporaine. Parfois l'exposition ou la défense de la vérité catholique peut exiger ou occasionner des aperçus ou des vues plus larges sur des dogmes connexes, surtout quand il s'agit de vérités très importantes comme l'incarnation ou la grâce, étendant leurs nombreuses ramifications dans

tout le domaine théologique. C'est ce qui se rencontre particulièrement chez, saint Augustin défendant contre les pélagiens les dogmes si importants du péché originel et de la grâce. Mais si compréhensives que soient ces études de dogmes particuliers, elles ne contiennent point de synthèse dogmatique intégrale.

2° Du v'au xi'siècle, en Occident, le même caractère fragmentaire se rencontre dans les écrits dirigés contre les diverses erreurs ou hérésies de cette période, telles que l'adoptianisme, l'erreur sur la procession du Saint-Esprit, le prédestinatianisme ou quelques erreurs secondaires sur le mode de présence eucharistique. En Orient, à la même époque, les écrits orthodoxes contre les nestoriens, les monophysites, les iconoclastes ou autres hérétiques, présentent le même caractère, à l'exception du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène qui a une tendance assez prononcée vers un essai de synthèse dogmatique. Bien que la division en quatre livres soit l'œuvre des traducteurs latins adaptant le *De fide orthodoxa* au plan des *Sentences* de Pierre Lombard, le cadre général des cent chapitres entre lesquels se répartit l'ouvrage a quelque analogie avec ce que fut plus tard la synthèse du x»° siècle, comme il est facile de le constater par les indications suivantes : C l-v, incompréhensibilité de Dieu expliquée et prouvée contre les anoméens ; preuves rationnelles de son existence; ce que nous connaissons de sanature et de son unité par la raison et par la doctrine révélée. C. vi-vui. ce que la foi nous enseigne sur la trinité, sur la personne du Verbe el sur le Saint-Esprit, et comment cet enseignement est montré conforme à la raison. C. tx-xtv, élude des attributs divins. C. xv-xttl, étude de la création, des anges, des démons, du monde visible, particulièrement de l'homme avec ses facultés, surtout son libre arbitre. C. XLlll-XLVl, de la providence, de la predestination et de l'économie divine relativement à notre salut. G. XLVH-i.xxxt et Lxxxvn, xci, doctrine sur le Verbe incarné. C. txxxn, i.xxxm, sur la foi et le baptême. C. txxxvi, doctrine sur l'eucharistie. C. Lxxxtv, de l'adoration due à la croix. C. lxxxviii, lxxxix, du culte des saints, des reliques et des saintes images. C. XC, inspiration des Écritures et canon des livres inspirés. C. xcit-xcv, conclusions contre les erreurs des manichéens sur l'origine du mal, sur l'existence des deux principes, sur la loi divine et sur la loi du péché. C. xcvi, conclusion contre les erreurs des judaïsants. C. xcv», de la virginité et du mariage. C. xcvm, de la circoncision. C. xctx, de l'Antéchrist. C. c, de la résurrection générale des corps.

3" Chez, les scolastiques du moyen âge, avant tout préoccupés de construire une puissante synthèse théologique, la dogmatique prend place dans cette universelle harmonie. Toutes ses ramifications même les plus lointaines sont groupées sous quelques divisions principales, assez identiques chez les principaux représentants de la méthode scolastique, au moins depuis la lin du xn' siècle. Nous nous bornerons à indiquer les principales classifications, en omettant toutefois ce qui, dans ce plan d'ensemble, est aujourd'hui concédé à la théologie morale.

Pierre Lombard (-|-1160) établit ainsi sa classification. *1" livre des Sentences,* du mystère de la sainte Trinité et des attributs divins attribués par appropriation aux trois personnes divines, c'est-à-dire de la science, de la puissance et de la volonté de Dieu dans le gouvernement du monde. *Il- livre,* de la création et des êtres créés, particulièrement des anges, du monde corporel et de l'homme et incidemment de la chute de l'homme orné des dons de la grâce, enfin de la nature du péché par lequel il s'est éloigné de Dieu. *Ilh livre,* de la restauration de l'homme par le Christ; d'où doctrine théologique sur l'incarnation et sur les conditions nécessaires pour que ses fruits nous soient appliqués, c'est-à-dire la pratique des vertus surnaturelles et l'observation des commandements divins. *IV' livre* des moyens par lesquels la vie surnaturelle, méritée par l'incarnation, nous est appliquée, c'est-à-dire des sacrements, dist. I-XL1I: puis la consommation finale dans l'autre vie, ou la résurrection, le jugement, l'enfer, le purgatoire et le ciel. dist. XLIIl sq.

Alexandre de llalès (γ 1245), dans son *Universæ theologies* stonma, donne une synthèse un peu différente, excellente dans son ensemble, mais interrompue par de trop fréquentes digressions : 1. Dieu considéré dans l'unité de son essence, part. I, q. i-xlii, et dans la trinité des personnes, q. XLII-LXXIV. 2. De la création en général, des anges, du monde corporel, de l'homme dans sa nature et dans les dons surnaturels et préternaturels dont il fut primitivement orné; du mal en général et du péché, d'abord dans les démons, puis dans nos premiers parents et dans les autres hommes, faute originelle et faute personnelle, part. 11. 3. De l'incarnation par laquelle l'homme est restauré, part. Ill, q. i-xxv, des préceptes qu'il est tenu d'observer, q. xxvi-lxi, et de la grâce qui doit l'aider à participer aux fruits de l'incarnation et à observer les préceptes, q. i.xn sq. 4. Des sacrements soit en général soit particulièrement sous la nouvelle loi; partie restée incomplète, l'auteur s'étant arrêté à la fin de la question de la pénitence sacramentelle.

Saint Bonaventure (f 1274) suit la classification de Pierre Lombard, soit dans son commentaire sur les *Sentences,* soit dans son *Drevilor/uium.* œuvre plus personnelle ou il résume toute la doctrine contenue dans son commentaire de Pierre Lombard. La forme synthétique du *Hreviloquiuni,* sa division en huit parties et une meilleure coordination des chapitres font mieux ressortir tout le mérite des divisions de Pierre Lombard fidèlement gardées dans leur substantielle intégrité.

Saint Thomas (-|- 1274), en fusionnant dans sa Somme théologique les deux classifications légèrement modifiées de Pierre Lombard et d'Alexandre de Halés, donne une synthèse plus parfaite où nous signalons principalement ce qui appartient à la dogmatique actuelle. 1. Dieu un dans son essence, I», q. n-xxvi, et trine dans les personnes, q. xxvii-xlhi. 2. De la création en général, particulièrement des anges, du monde corporel, de l'homme et du gouvernement divin de tous les êtres créés, q. xuv-cxix. 3. De la tin surnaturelle à laquelle l'homme doit lui-même se diriger >ous la conduite de Dieu et avec le secours de sa grâce, I" II*, q. i-vi; des actes par lesquels il doit se diriger vers cette fin, particulièrement des vertus qu'il doit pratiquer, des péchés qu'il doit éviter, incidemment du péché originel en tant qu'il est cause des autres fautes, l· II», q. I.XXXI-LXXXVIU ; enfin des préceptesque l'on doit observer pour se diriger vers sa fin surnaturelle, et du secours de la grâce par laquelle l'homme doit être aidé dans sa marche vers sa fin surnaturelle, l· 11®, q. ctx-cxtv. 4. De l'étude particulière des vertus théologales et morales que l'on est tenu de pratiquer et des devoirs spéciaux que l'on est tenu de pratiquer dans les divers états de vie, II" IIæ. 5. De Jésus-Christ rédempteur de tous les hommes, III" q. I-Lix, et des bienfaits qu n procure à l'humanité, spécialemeut de tous les sacrements en général, q, lx-lxv, et en particulier, q.txvi-xc. L'auteur de la Somme théologique n'a point ' r-miné son étude sur le sacrement de pénitence. l'n - s' en droit de présumer qu'il aurait suivi l'ordre ju'il · adopté â la lin de la *Summa contra gentiles* et qui es: d'ailleurs celui de son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard.

La principale particularité de la synthèse de sain Thomas est de placer l'étude des vertus, des commandements el de la grâce après l'étude de la tin de l homme

et avant l'incarnation, dans une partie spéciale traitant de l'ensemble des moyens qui doivent diriger l'homme vers la fin derniere, I" II®, partie qui est ensuite complétée dans la II" II® par l'étude détaillée de chacune des vertus et par celle des obligations spéciales à certains états de vie. D'ailleurs, saint Thomas l'emporte sur ses prédécesseurs par des divisions plus méthodiques, mieux accusées et plus fidèlement suivies.

On sait qu'en fait dans toute la période du moyen âge la synthèse de f'ierre Lombard fut habituellement suivie dans ses divisions principales par presque tous les ouvrages de théologie ordinairement publiés sous la forme de commentaires des *Sentences* du Maître de la scolastique.

4° Au xvi' siècle et dans la première moitié du xvn», la plupart des théologiens restés fidèles à la méthode scolastique, prennent pour texte de leurs commentaires la *Somme théologique* de saint Thomas au lieu des *Sentences* de Pierre Lombard et suivent par le fait même la synthèse du docteur angélique, soit qu'ils se bornent comme Cajetan à un commentaire du Maître, soitqu'ilsaienteux-mêmes, comme Vasquez et Suarez, leurs divisions particulières ou leurs traités, harmonisés au moins substantiellement avec l'ordre général de la Somme.

Depuis le milieu du xvn» siècle jusqu'à la seconde moitié du xix», la synthèse de saint Thomas est remplacée, chez beaucoup d'auteurs, par un grand nombre de traités distincts, dont on se préoccupe assez peu de marquer l'ordonnance méthodique ou la connexion intime avec la synthèse générale de la dogmatique.

D'où diminution sensible de la science dogmatique pour laquelle de larges vues synthétiques sont si nécessaires. De là aussi beaucoup de questions omises ou insuffisamment traitées par suite du morcellement trop considérable des matières ou du manque de plan d'ensemble. Inconvénients encore aggravés par la séparation de la théologie morale définitivement constituée en science particulière et de laquelle d'ailleurs les questions spéculatives tendent de plus en plus à disparaître pour faire presque exclusivement place â une casuistique toute pratique. Th. Bouquillon, *Catholic University bulletin,* Washington, 1899. p. 258 sq. Ajoutons encore qu'au xvm» et au xix» siècle l'apologétique fondamentale, dont l'importance devenait si considérable, fut souvent et bien à tort adjointe à la dogmatique, sous le nom de dogmatique fondamentale ou d'introduction à la dogmatique, comme l'attestent les manuels classiques de l'époque. Ce qui ne pouvait que nuire gravementaux méthodes diverses que doivent suivre l'une et l'autre science.

5° Depuis la restauration de la scolastique dans la dernière période du xtx» siècle, de louables efforts ont été faits pour adapter les grandes divisions dogmatiques de la Somme théologique de saint Thomas aux conditions actuelles de la science théologique. Il nous suffira de résumer ici dans un cadre général les indications fournies par les principaux auteurs. — 1. Étude préliminaire sur la nature de la théologie dogmatique et sur ses principes fondamentaux, où l'on indique particulièrement dans quelle mesure l'Ecriture sainte et la tradition doivent être considérées comme sources des dogmes. 2. Dieu considéré en lui-même dans sa nature et dans ses attributs. 3. Dieu étudié dans la trinité des personnes. 4. Dieu opérant dans les créatures; de la création en général; et de l'action divine dans la conservation et le gouvernement des êtres créés; des créatures en particulier, principalement des anges et de l'homme, avec les dons de la nature et de la grâce conférés par Dieu en vue de leur fin surnaturelle ; la chute des anges et ses conséquences; la chute de l'homme et ses conséquences. 5. De la fin surnaturelle â laquelle l'homme est destiné, de la grâce et des vertus surnaturelles nécessaires à l'homme pour se diriger vers sa fin surnaturelle. 6. De la restauration de l'homme par l'incarnation et la rédemption. 7. De l'Église dépositaire immédiat de tous les moyens de salut donnés par Jésus-Christ à l'humanité rachetée; d'où autorité de l'Église et devoirs envers elle. 8. Des sacrements établis par Jésus-Christ et confiés à son Église pour la sanctification et le salut éternel des fidèles; étude de ces sacrements considérés d'une manière générale et étude de chacun d'eux en particulier. 9. De la sanction divine établie par Dieu dans l'autre vie pour le bon ou le mauvais emploi de sa grâce en cette vie et pour l'observance ou le mépris de ses commandements pendant la durée de l'épreuve, c'est-à-dire du ciel, de l'enfer et du purgatoire. 10. De la communion spirituelle entre les fidèles de la triple Église militante, soutirante et triomphante.

Quelques mots d'explication aideront à mieux comprendre la raison d'être de plusieurs divisions de ce cadre général, ou la place particulière assignée à quelques-unes, ainsi que l'omission de traités autrefois rattachés sans raison à la dogmatique : a) L'apologétique tout entière est omise, parce qu'elle est une science distincte de la dogmatique, ayant un objet propre et une méthode spéciale. Voir Apologétique. *b)* L'étude des questions dogmatiques sur l'Écriture et sur la tradition doit être placée à l'entrée de la dogmatique pour fournir une direction sûre dans l'emploi théologique des preuves scripturaires. Cette forte direction est particulièrement nécessaire à l'époque actuelle, en face du développement considérable des études scripturaires et parfois d'un manque de formation théologique en ces matières si délicates. — c) L'étude rationnelle de l'existence de Dieu et des attributs divins relève principalement de la philosophie. Ces données de philosophie rationnelle sont mentionnées en dogmatique seulement à titre secondaire, pour faciliter la réponse aux objections contre les vérités de la foi ou pour montrer la convenance de l'enseignement révélé avec les conclusions rationnelles. Si l'on donne assez souvent à ces preuves un développement considérable en dogmatique à cause de leur importance apologétique en face des erreurs actuelles, leur nature intime n'est cependant point changée : elles restent des vérités en elles-mêmes rationnelles, ne relevant point par conséquent des principes surnaturels sur lesquels s'appuie la dogmatique. — *d)* La doctrine révélée sur la création en général et sur la création de l'homme en particulier, malgré les nombreuses questions scripturaires ou critiques qu'elle suscite, appartient dans son ensemble à la dogmatique, et doit y être traitée, avec l'appoint fourni par l'exégèse et par les sciences critiques ou par les sciences naturelles. — e) Le traité de la grâce peut être placé, comme il est dans la Somme théologique de saint Thomas, avant l'étude de l'incarnation, parce que toute grâce, même concédée à l'humanité, ne dépend pas nécessairement de l'incarnation; telle fut particulièrement, selon saint Thomas, la grâce conférée à nos premiers parents. D'ailleurs, l'étude de notre fin surnaturelle avec toute la merveilleuse économie de notre principe de vie, de nos facultés et de nos actions méritoires dans l'ordre surnaturel, prépare effectivement le traité de l'incarnation et de la rédemption, la notion de cette grâce sublime par laquelle nous participons réellement à la vie divine et que nous avions perdue par le péché nous faisant mieux comprendre la raison d'être, le mode d'accomplissement et les fruits de ces ineffables mystères. — *f)* Le traité dogmatique de l'Église, distinct du traité apologétique où la raison prouve simplement la divinité de l'Église catholique, a sa place marquée après l'étude de l'incarnation et de la rédemption, puisqu'en vertu de l'institution divine, l'Église continue sur ta terre

jusqu'à la consommation des siècles l'œuvre de Jésus-Christ, en enseignant sa doctrine, en administrant ses sacrements et en gouvernant les fidèles avec son autorité. La divine constitution de l'Église est ici étudiée en détail, à la lumière des enseignements fournis par la révélation. — *g)* La dogmatique doit posséder ses traités spéciaux sur les sacrements en général et sur chacun des sacrements en particulier, que ces matières dogmatiques soient exposées à part ou qu'elles soient fusionnées avec les questions de théologie morale, de casuistique ou de liturgie. Il importe souverainement qu'en ces matières le dogme ait une exposition bien complète, car c'est de lui que tout le reste dépend. — Λ) Les lins dernières et la communion spirituelle de prières ou de satisfactions entre les trois parties de l'Église de Jésus-Christ couronnent logiquement toute la dogmatique.

IV. La dogmatique dans le Nouveau Testament. — l« On doit admettre contre tous les tenants du subjectivisme et du modernisme que nous réfuterons à l'article suivant, qu'il y a, dans les écrits inspirés du Nouveau Testament, un enseignement dogmatique donné par Jésus-Christ ou en son nomi et qui nous fournit une connaissance objective, si imparfaite qu'elle soit, des réalités divines. Si, à cause des étroites limites de notre intelligence toujours impuissante à saisir l'infini, ou à cause de l'emploi habituel d'analogies créées représentant incomplètement la vérité divine et de l'inévitable défectuosité de toutes les formules humaines, il ne nous est point possible de saisir adéquatement le concept divin, il reste cependant vrai que le dogme révélé nous en donne une connaissance qui, tout imparfaite qu'elle est, est en nous comme un épanchement de la parfaite science que Dieu a de lui-même, S. Thomas, *Cont. gent.,* l. IV, c. t; ce qui suppose manifestement une participation à la réalité objective de cette divine science. Voir Dogme.

2° Le catalogue des dogmes certainement enseignés dans les écrits néo-testamentaires, peut être pratiquement limité aux textes dont le sens est authentiquement défini, ou par les écrivains sacrés eux-mêmes, comme cela se présente souvent dans les écrits du Nouveau Testament selon la remarque de l'encyclique *I'roriden Ussimus Deus,* ou par l'autorité du magistère ecclésiastique, ou même par le consentement unanime des Pères, car selon la même encyclique : *summa auctoritas est quotiescumque testimonium aliquod biblicum ut ad fidei pertinens morumve doctrinam,* uno *eodemque modo explicant omnes, nam ex ipsa ei rum consensione, ita ab apostolis secundum calhoiicam /idem traditum esse nitide eminet.* Il n'est point nécessaire que nous donnions ici un relevé exact des textes ainsi définis : les indications précédemment données dans l'explication du concept de la théologie biblique peuvent suffire. On sait d'ailleurs que le nombre des textes ainsi délinis est très restreint : .It *paucorum admodum textuum sensum ab Ecclesia definitum esse diximus et pauciorum, ni fallimur, explicatio habetur ex unanimi Patrum consensu,* R. Comely, *Historica "t critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros,* 2' édit., Paris, 1894, p. 6'15; et que parfois leur interprétation n'a pas eu, avant leur définition, la même clarté chez tous les auteurs catholiques, particulièrement dans les premiers siècles.

Notons encore que ce qui est arrivé dans les siècles passés peut se reproduire dans l'avenir, et que l'Église peut, à une époque plus ou moins reculée, expliquer et préciser le sens de textes non définis jusque maintenant, et l'imposer obligatoirement à l'acceptation des fidèles.

On ne s'étonnera point que nous limitions pratiquement le catalogue des dogmes n O-testamentaires aux textes dont le sens est fixé par les autorités précédemment indiquées, si l'on tient compte de l'enseignement commun des théologiens et des exégètes, qu'en dehors d'une telle détermination, il est difficile d'avoir une absolue certitude du fait de la révélation divine. Christian Pesch, *De inspiratione sacra Scripturis,* Fribourg-en-Brisgau, 1906. p. 419. Il n'est cependant point douteux que si, en réalité, quelqu'un possède de ce fait une entière certitude, il est tenu d'adhérer, par un acte de foi divine, à l'enseignement divin ainsi connu. Voir Dogme.

3° La dogmatique néo-testamentaire, quelles que soient les limites qu'on lui assigne, ne doit jamais être donnée comme étant toute la dogmatique chrétienne. La nature même des écrits du Nouveau Testament s'y oppose absolument. Puisqu'ils sont tous des écrits d'occasion, composés pour un but particulier et nullement destinés à fournir un recueil authentique et complet de tout l'enseignement chrétien, il n'est point possible d'y trouver toute la dogmatique catholique. Il est d'ailleurs très certain que, selon l'institution divine, le principal organe de. l'enseignement chrétien est la prédication vivante des apôtres, perpétuellement continuée par l'infaillible magistère de l'Eglise, comme le témoigne la déclaration formelle du divin Maître. Matth., xxviir, 20. C'est ce que définit nettement le concile de Trente, déclarant que la vérité enseignée par Jésus-Christ et confiée pai· lui à ses apôtres et à leurs successeurs, est contenue *in libris scriptis et sine scripto traditionibus quæ ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi permanus tradilæ ad nos usque pervenerunt.* Sess. IV, *Decretum de canonicis Scripturis.*

4' L'expression des dogmes néo-testamentaires, tels qu'ils ont été enseignés par Jésus-Christ, est réellement distincte des développements dogmatiques qui ont pu s'accomplir à l'époque des apôtres, aussi bien qu'aux époques subséquentes de l'histoire de l'Église et qui ont pu être utilisés par les écrivains sacrés. J. Tixeront, *La théologie anlénicéenne,* 3e édit., Paris, 1906, p. 62 sq. Mais comme il n'est point facile de discerner pratiquement ces développements dogmatiques, soit de l'enseignement qui a pu être donné oralement par Jésus-Christ, soit de celui qui a pu être communiqué aux apôtres par le Saint-Esprit, suivant la promesse du divin Maître, Joa., xiv, 26; xvi. 13. et la déclaration du concile de Trente, sess. IV, *Decret, de canonicis Scripturis,* nous n'essayerons point de rechercher quels ont pu être ces développements dogmatiques présumés.

5» Si l'on compare les dogmes néo-testamentaires avec les développements dogmatiques auxquels ils ont donné lieu au cours des siècles, à l'occasion d'hérésies ou de controverses théologiques et sous l'action combinée du travail des Pères et des théologiens et de l'enseignement du magistère ecclésiastique, l'on constatera aisément qu'aucun de ces développements ne suppose une évolution dogmatique substantielle et que chacun d'eux s'explique sans peine par la manifestation plus complète du contenu dogmatique néo-testamentaire, comme nous le montrerons à l'article suivant, en traitant du progrès accidentel dans la connaissance et la proposition des dogmes. Le fa t très certain d'une continuité substantielle entre lesdogtues néo-testamentaires et leurs développements 'J gmatiques postérieurs, est à lui seul une victoriens- réfutation de la théorie de l'évolution substantielle des dogmes néo-testamentaires, telle qu'elle est soutenue aujourd'hui par beaucoup de protestants et par l'école moderniste. Voir Dogme.

6° Quant aux conclusions dogmatiques légitimement déduites des textes néo-testamentaires à l'aide d'un raisonnement formel : 1. Il est certain que n'appartenant point à la dogmatique néo-testamentaire, évident-

nient restreinte à l'étude de l'enseignement révélé, elles relèvent uniquement de la théologie scolastique, à condition toutefois d'être appuyées sur des raisons assez solides pour pouvoir se réclamer au moins partiellement de l'autorité du témoignage divin, la seule autorité réellement décisive dans toutes les sciences théologiques. S. Thomas, *Sum. theol.,* I", q. t, a. 8, ad 2um. D'ailleurs, le théologien scolastique doit toujours soigneusement s'abstenir d'identifier ces déductions, si solides qu'elles soient, avec l'enseignement scripturaire lui-même, puisqu'en réalité elles sont au moins partiellement le fruit d'un raisonnement humain. En fait, cette sage réserve a-t-elle toujours été pratiquée par les théologiens? nous n'avons point à l'examiner ici minutieusement; qu'il nous suffise d'observer que des manquements individuels en cette matière ne peuvent être une raison de dénier à la théologie scolastique le droit de tirer, de l'enseignement scripturaire, des déductions proposées comme telles et ayant un fondement légitime et suffisant.

2. Il est non moins certain que les déductions dogmatiques qui ont un solide appui scripturaire, ne doivent pas être négligées par le théologien biblique, bien qu'elles ne doivent point entrer dans la trame de son travail de spécialiste. Leur connaissance lui est utile, soit pour délimiter plus exactement l'enseignement révélé contenu dans le texte sacré, soit parce qu'il n'est point impossible que ce qui esl, à une époque, considéré comme une simple déduction scripturaire, se manifeste plus tard comme une vérité réellement révélée dans tel texte scripturaire où elle est implicitement contenue, ainsi que cela s'est déjà réalisé précédemment pour quelques textes, dont le sens, maintenant défini comme vérité révélée, n'avait pas toujours été précédemment interprété comme tel.

V. La dogmatique aux diverses périodes de son histoire. — Dans cet article nécessairement synthétique nous nous bornerons à signaler les caractéristiques principales de la dogmatique aux phases principales de son histoire.

Z. *PREMIÈRE PÉRIODE* s'étendant jusqu'à saint Augustin à la fin du iv' siècle, et caractérisée surtout par des écrits dogmatiques fragmentaires, composés à l'occasion des hérésies du temps et portant presque exclusivement l'empreinte de la méthode positive ou de l'enseignement positif.

1» C'est un caractère commun à toute cette période de ne présenter nulle part une *synthèse* dogmatique complète. Les écrits de ce temps sont habituellement des écrits d'occasion, où l'on se propose un but particulier. tel que celui d'exposer ou de défendre un dogme spécialement attaqué par une erreur ou par une hérésie contemporaine. La nature de ces écrits varie d'ailleurs suivant les diverses époques de cette première période. Chez les Pères apostoliques jusque vers le milieu du il' siècle, parmi les rares écrits que nous possédons actuellement, l'on n'en rencontre aucun qui soit exclusivement dogmatique. Les affirmations dogmatiques, habituellement dirigées contre les docètes ou contre les chrétiens judaïsants, sont faites incidemment, selon l'occasionqui en est fournie. L'époque des Pères apologistes, depuis le milieu du il' siècle jusqu'au commencement du tv«, compte seulement quelques écrits exclusivement ou principalement dogmatiques, tels que le *Dialogue* de saint Justin avec Tryphon, le *Contra hæreses* de saint Irénée, plusieurs courts opuscules de Tertu'lien et de saint Cyprien dirigés contre les juifs ou conlre les héréti |ues, et le Usai αρχών d'Origène. En même temps en dehors de ces ouvrages, les affirmations ou expositions dogmatiques sont beaucoup plus fréquentes et plus complètes qu'à l'époque précédente, soit parce que la meilleure réfutation des objections païennes contre les dogmes chrétiens était souvent un exposé loyal de ces mêmes doctrines, soit parce qu'il fut fréquemment nécessaire de combattre les attaques des hérétiques, en même temps que l'on faisait l'apologie du christianisme contre leseunemis du dehors. Voir Apologistes. t. I, col. 1596 sq.

Le iv' siècle possède un assez grand nombre d'écrits exclusivement dogmatiques, dirigés contre les partisans d'Arius, de Macédonius et d'Apollinaire. Tels sont particulièrement les écrits de saint Allianase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Epiphane. Mais aucun de ces ouvrages, si complet qu'il soit pour le but particulier que se proposaient leurs auteurs, ne trahit la préoccupation d'une synthèse dogmatique complète, bien que les sujets traités fournissent souvent, à cause de leur importance capitale, une occasion de donner beaucoup d'aperçus sur des dogmes connexes ; ce qui est surtout vrai du dogme de l'incarnation, véritable centre autour duquel gravitent toutes les autres vérités chrétiennes.

En réalité, toute cette première période de l'histoire de la dogmatique n'olfre qu'un seul essai de synthèse dogmatique, celui que tenta l'école chrétienne d'Alexandrie et dont Origène nous a tracé l'esquisse encore bien imparfaite dans son Ihp't αρχών. Malheureusement cet ouvrage ne nous est guère connu que par la traduction défectueuse de Rufin, et son autorité a d'ailleurs été bien allaiblie par toutes les discussions sur l'origénisme et par la condamnation de cette erreur.

2° La méthode presque exclusivement employée pendant celte période est la *méthode positive. Les* démonstrations dogmatiques sont le plus souvent empruntées au témoignage de l'Écrilure divinement inspirée et à l'enseignement de la tradition manifesté par la pratique de l'Eglise ou formulé dans les déclarations formelles des Pères qui ont précédé. Ici encore il y a diversité selon les trois époques entre lesquelles se répartit cette période. Chez les Pères apostoliques la démonstration tient une place très restreinte. C'est l'enseignement positif qui domine; il est assez souvent appuyé par des textes scripturaires, mais ces textes sont simplement indiqués. C'est particulièrement ce que l'on rencontre dans les lettres de saint Ignace d'Antioche.

Depuis le milieu du n» siècle jusqu'au commencement du iv', la démonstration scripturaire occupe une place plus considérable. Dans les écrits apologétiques prouvant contre les païens les justes revendications du christianisme, le texte scripturaire est cité non comme organe de l'enseignement divin, mais comme écrit particulièrement digne de foi et indiquant authentiquement ce qu'est le christianisme; c'est ce que fait notamment saint Justin dans sa Ir« Apologie, n. 30 sq., *P. G.,* t. vi, col. 373 sq.

Dans les ouvrages dogmatiques dirigés contre le judaïsme ou contre l'hérésie, le témoignage scripturaire manifeste l'enseignement formel de la révélation, auquel l'assentiment absolu de la foi est toujours dû. C'est ainsi que les textes scripturaires sont cités par saint Justin dans son *Dialogue avec Tryphon, P. G.,* t. vi, col. 471 sq., où l'argument tiré des prophéties de l'Ancien Testament est longuement développé; par saint Irénée dans son *Contra hæreses, P. G.,* t. vu, col.437 sq.; par Tertullien dans son *De praescriptionibus contra hærelicos, P. L.,* t. II, col. 9 sq., dans ses livres contre Praxéas. col. 153 sq., contre Hermogene, col. 197 sq., contre Marcion, col. 246 sq., contre les juifs, col. 597 sq., dans son *De carne Christi.* col. 753 sq., et dans son *De resurrectione carnis.* col. 795 sq. ; par saint Cyprien dans son *De unitate Ecclesiæ, P. L.,* t. rv. col. 495 sq., et dans ses *Testimoniorum libri 1res contra judteos,* col. 679 sq.. par

Clément d'Alexandrie dans plusieurs passages de ses Stromates, suivant la notion qu'il nous en donne lui-même, *Strom.,* II, c. iv; VII, c. xvi, *P. G.,* t. vm, col. 914; t. ix, col. 533; et par Origène dans son Ilepl αρχών, *P. G.,* t. xt, col. 115 sq.

Bien que plusieurs de ces Pères ou écrivains ecclésiastiques, notamment Clément d'Alexandrie et Origéne, aient fréquemment recours à une exégèse allégorique qui ne respecte pas suffisamment le véritable sens scripturaire, le principe de l'autorité divine de l'Écriture inspirée reste à l'abri de toute atteinte.

En même temps ces auteurs, dans leur lutte doctrinale contre les hérétiques de leur temps, insistaient avec non moins de force sur l'autorité de la tradition antérieure qu'ils présentaient de préférence sous la forme de l'argument de prescription. Déjà employé par saint Irénée, *Cont. hær.,* I. III, c. ni, η. 1, 2, 4; c. iv, n. 1. *P. G.,* t. vu, col. 848 sq., 853 sq., 855, et par Tertullien, *De præscript.,* c. xxt, xxn, xxvi, xxvni, *P. L.,* t. n, col. 33, 34, 40, 49, cet agument est utilisé aussi par Origène, Ιιερ'ι αρχών, præf., n. 2, *P. G.,* t. xi, col. 115.

Au IVe siècle, les défenseurs de la foi catholique contre les partisans d'Arius, de Macédonius et d'Apollinaire insistent, plus qu'on ne l'avait fait au ni' siècle, sur la preuve scripturaire parce que l'attaque était surtout sur ce terrain. L'exégèse plus développée qu'à l'époque précédente et serrant de plus près le sens littéral, est habituellement accompagnée de la réponse aux objections des hérétiques et de l'interprétation vraie des. textes dont ils se prévalaient. C'est la méthode particulièrement suivie par saint Alhanase qui, dans ses divers écrits contre les ariens, démontre la consubstantialité du Verbe par cinq ou six textes très clairs sur lesquels il revient fréquemment, et écarte habituellement les textes invoqués par les ariens, en les interprétant de l'infériorité ou de la subordination ou de la création de la nature humaine assumée parle Verbe. La même marche est adoptée du moins en partie par saint Hilaire dans son ouvrage sur la trinité et par saint Basile dans ses livres contre Eunome et dans son livre sur le Saint-Esprit.

La preuve de tradition est aussi invoquée quelquefois contre les hérétiques, particulièrement par saint Basile. *De Spiritu Sancto,* c. xxix, n. 72, *P. G.,* t. xxxn, col. 201 ; *Contra Eunomium,* 1. II, n. 8, *P. G.,* t. xxix, col. 585.

3° A la démonstration scripturaire et à l'autorité de la tradition l'on joignit aussi les arguments rationnels, non pour prouver la vérité elle-même déjà garantie par le témoignage divin, mais pour la défendre contre les objections adverses et montrer sa parfaite convenance avec la raison. Saint Justin, vers le milieu du n® siècle, fut le premier à se servir des données de la raison pour cette défense de l'enseignement révélé. Si dans cette œuvre si difficile de conciliation entre la philosophie et les dogmes les plus relevés, tels que le dogme de la sainte trinité et celui de la divinité du Verbe, l'apologiste du n" siècle n'a point su éviter des expressions en désaccord avec la stricte orthodoxie, on ne peut en conclure ni qu'il ait méconnu ces dogmes sublimes, ni qu'il ait établi la raison comme critère principal en cette matière. Car il est certain, d'après l'ensemble de sa doctrine, que la source première ou Justin puise sa croyance est l'enseignement de la révélation chrétienne et que les idées ou expressions philosophiques sont pour lui un simple moyen d'exprimer plus ou moins parfaitement l'enseignement divin. D'où l'on peut prudemment déduire que le platonicien chrétien rejette certainement les conclusions de sa doctrine philosophique dés lors qu'elles contredisent l'enseignement révélé ; mais on doit en même temps reconnaître que cette contradiction, par suite de l'iinoerfeclion de ses connaissances théologiques, ne lui a point toujours été suffisamment manifeste.

Un peu plus tard Tertullien, tout en réprouvant en matière de foi l'usage d'une fausse philosophie, source habituelle des erreurs contraires à l'enseignement divin, *Apolog.,* c. xlvi, *P. L.,* t. I, col. 501 sq.; *De præscript., c. νπ, P. L., t.* n, col. 19; *De anima, c.* m, xxiii, col. 651 sq., 686, ne nie point les services que peut rendre la philosophie dans la mesure où elle est d'accord avec le christianisme sur les vérités fondamentales du dogme et de la morale révélés. *Apolog., c.* XXI, xxn, xlviii, *P. L.,* t. t, col. 398 sq., 405 sq., 527 sq. ; *De anima, c.* xx. *P. L.,* t. H, col. 682 sq.

Plus encore que Justin, Clément d'Alexandrie et Origéne font un fréquent appel aux arguments de raison, non seulement pour appuyer leur apologie général du christianisme, mais encore pour exposer et défendre les dogmes révélés, non en philosophes mettant dans la raison la source première de leurs doctrines, mais en croyants sincères utilisant, pour exprimer l'objet de leur foi, les concepts et les termes d'une philosophie qu'ils proclament éclectique, Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, c. vu, *P. G.,* t. vin. col. 732; S. Grégoire le thaumaturge. *In Origen, oratio panegyrica,* xtii sq., *P. G.,* t. x, col. 1088 sq., sans que l'on ait le droit de les considérer comme asservis à aucune école particulière, stoïcienne ou néoplatonicienne. Voir t. i, col. 818 sq.

Au iv» siècle, les objections philosophiques sur lesquelles s'appuient souvent les hérétiques obligent les défenseurs de la foi catholique à se placer aussi sut le terrain philosophique pourrepousser toutes cesattaques, particulièrement pour ce qui concerne la connaissance que nous avons de Dieu par la raison, la manière dont nous concevons ses perfections, la notion de substance et d'hypostase, la génération du Verbe el les relations entre les trois personnes divines. Ces solutions philosophiques se rencontrent principalement chez saint Basile et chez saint Grégoire de Nysse qui, tout en ne s'attachant exclusivement àaucuneécole philosophique, s'expriment de préférence en langage aristotélicien. C'est sans doute cet emploi des données rationnelles de la philosophie qui amena saint Basile, comme nous l'indiquerons à l'article suivant, à mieux préciser le sens jusque-là assez indéterminé des mots οὐσια et ὑποστασι , qu'il emploie dès lors dans le sens que nous donnons aujourd'hui aux mots *substantia* ·▪: *persr.a.*

4° Comme complément de ces courtes indications sur l'histoire de la dogmatique dans cette période, nous signalons les principaux ouvrages dogmatiques qui lui appartiennent, en dehors des écrils simplement apologétiques ou des écrits traitant également de dogme et de morale.

Au n» siècle ou au commencement du ni·. S. Justin, *Dialogus cum Tryphone, P. G.,* t. vi, col. 471 sq.; S. Irénée, *Contra hæreses, P. G.,* t. vu, col. 437 sq.; Tertullien, *De praescriptionibus contra haereticos, P.L.,* t. n, col. 9 sq. ; *Liber adversus Praxeam,* col. 153 sq.; *Liber adversus Hermogenem, col.* 197 sq. ; *Libri quinque adversus Marcionem, col.* 246 sq. ; *Liber advenus judæos,* col. 597 sq. ; *De carne Christi,* col. 753 sq. ; *De resurrectione carnis,* col. 793 sq.

Au m® siècle, S. Cyprien (-j-258), *De unitate Ec iesiæ, P. L., t.* iv, col. 495 sq. ; *Testimoniorum iibrt tres contra ludæos,* col. .679 sq.; Origène 254 *Penarchon, P. G.,* t. xi, col. 115 sq.

Au IVe siècle, S. Athanase (-;· 373), *Oratione* tr adversus arianos, P. G.,* t. xxn, col. 10 sq.; KpisMla *de nicænis decretis, P. G.,* t. xxv, col. 411 sq.; *Epistola ad Serapionem, P. G.,* t. xxvi, col. 525 sq.; *Epistola de synodis,* col. 677 sq.; *Epistola ad Epictetum,* col. 1048 sq.; *Epistola ad Adelphium,* col. 1070 sq.; *Ad Maximum philosophum* col. 1083 sq.; S. Cyrille

de Jérusalem (ή-386), *Catecheses,* xxin, *P. G.,t.* xxxin, instructions précitées à Jérusalem pendant le carême de 348; S. Hilaire de Poitiers (-j· 366), *Libri XIl, De trinitate, P. L.,* t. x, col. 9-471; *Liber de synodis sen de fide orientalium,* col. 471-546, et plusieurs autres opuscules; S. Basile (·|· 379), *Libri adversus Eunomi«ni,*dont les trois premiers seuls sont certainement de saint Basile, *P. G.,* t. xxix, col. 497sq.; *Liber de Spiritu Sancio, P. G.,* t. xxxn, col. 68 sq.; S. Éphrem (ǁ· 373 ou 379), *Sermones polemics LVt adversus hæreses,* dans *Opera omnia,* Rome, 1740, t. π, p. 436-560; *Sermones polemici lxxx adversus scrutatores,* t. ni, p. 1-150, et plusieurs autres opuscules; S. Grégoire de Nazianze (ǁ· 390), *Orationes quinque de theologia,* orat, xxvii-xxxi, *P. G.,* t. xxxvi, col. 11 sq.; *Epislolæ dogmatica: tres,* dont deux au prêtre Cledonios, *Epist.,* ci, ccii, *P. G.,* t. xxxvil, col. 174 sq.; et une à Nectaire de Constantinople, *Epist.,* en, col. 329sq.; S. Grégoire de Nysse (-j- 394), *Oratio calechelica magna, P. G-,* t. xlv, col. 9 sq. ; *Libri seu orationes xncontra Eunoniium,* col. 244 sq.; *Anlirrheticus adversus Apollinarium,* col. 1123 sq.; *Tractatus de anima et resurrectione, P. G.,* t. xlvi, col. 11 sq. ; S. Optai de Milève (ǁ- 385), *De schismale donalistarum libri sex, P. L.,* t. xi, col. 883 sq.; S. Pacien de Barcelone 390), *Opus contra novalianos,* ou *Epistolæ très ad Synipronianum novatianum, P. L.,* t. xm, col. 1051 sq. ; *Sermo de baptismo,* col. 1089 sq.; S. Ambroise(j-397), *Libri* V *de fide, P. L.,* t. xvi, col. 527-698; *Libri 111 deSpiritu Sancto,* col. 703sq.; *Liber de incarnationis dominicæ sacramento,* col. 817 sq.; *Liber de mysteriis,* col. 389sq. ; *Libri duo de pænilentia,* col. 465 sq. ; S. Épiphane (j- 403), *Ancoratus, P. G.,* t. xuu, col. 9 sq. ; *Panarium adversus i.xxx hæreses,* t. xli, col. 173 sq.; t. xlii, col. 12 sq.; S. Jean Chrysostome (-j- 407), *Homiliæ xn contra anomæos, P. G.,* t. XLVin, col. 701-812; *Homilia de resurrectione mortuorum,* col. 417 sq. ; *Homiliæ vin adversus Judæos,* col. 843 sq.; S. Jérôme (-j· 420), *Dialogus adversus luciferianos seu allercatio luci/'eriani et orthodoxi,* écrit à Antioche en 379, *P. L.,* t. xxni, col. 155 sq.; *Liber adversus Helvidium de perpetua virginitate Mariæ,* composé à Rome, en 383, col. 183 sq.; *Libri duo adversus Jovinianum,* écrits vers l'an 392 au monastère de Bethléem, col. 211 sq. ; *Contra Vigilantium liber unus,* composé en 406, col. 339 sq.; *Dialogus contra pelagianos,* écrit en 415, col. 495 sq.; et quelques lettres dogmatiques, notamment *Epist.,* xv, xvi, sur la question de trois hypostases en Dieu; xli, contre l'erreur de Montan; XLii, contre les novations; xlviii-li, contre Jovinien; cix, contre Vigilantius; cxxvi, sur l'origine de l'âme; cxxxtn, contre Pelage; cxlvi, sur l'épiscopat, le presbytératet le diaconat, *P. L.,* t. xxn, col. 355 sq., 474 sq., 493 sq., 906 sq., 1085 sq., 1147 sq., 1192 sq.

n. deuxieme pÈHiobE, depuis saint Augustin à la lin du IV' siècle jusqu'à saint Anselme à la tin du XIe, période caractérisée par une plus complète exposition dogmatique des vérités attaquées par les nouvelles hérésies. Dans cette exposition domine habituellement la méthode positive, avec un emploi très considérable de la raison philosophique, du moins chez saint Augustin.

1° *L'œuvre dogmatique de saint Augustin.* — Cette œuvre ayant été longuement appréciée dans l'étude si complète sur ce saint docteur, t. i, col. 2317 sq., nous nous bornerons à en rappeler sommairement ici les traits principaux, dans la mesure strictement nécessaire pour i'histoire générale de la dogmatique. — 1. Le mérite principal du grand docteur africain est d'avoir merveilleusement résumé toute la dogmatique antérieure, particulièrement celle du iv' siècle, en y ajoutant beaucoup d'explications et de déductions nouvelles. OÙ se sont incessamment alimentées la dogmatique des siècles suivants et même celle du moyen âge. — 2. La méthode principalement employée par saint Augustin est la démonstration scripturaire ou patrislique, surtout dans la controverse avec les donatistes et avec les pélagiens. Si l'exégèse augustinienne montre le plus souvent, en matière de prédication, une préférence marquée vers l'interprétation mystique et allégorique, elle est habituellement très prudente et très solide pour ce qui concerne les démonstrations dogmatiques, selon ce qu'il indique lui-même. *De Genesi ad litteram,* l. I, c. xix-xxi, *P.L.,* t. xxxiv, col. 261 sq. Tout en insistant plus qu'aucun de ses prédécesseurs sur la preuve biblique, Augustin utilise fréquemment la tradition toujours vivante dans l'Église et y manifestant l'enseignement révélé à l'origine par Jésus-Christ et promulgué par les apôtres en son nom, *De baptismo contra donatistas,* I. II, c. vn;l. IV, c. vi, xxiv; l. V, c. xxn; l. VI, c. v, *P. L.,* t. XLin, col. 133sq., 159 sq., 174 sq., 192 sq., 200 sq.; *Contra Julianum,* l. VI, c. v, *P. L.,* t. xliv, col. 830; tradition qu'il recherche également dans les symboles de foi, *De doctrina Christiana,* I. Ill, c. n, *P. L.,* t. xxxiv, col. 651 ; et dans les décisions doctrinales du magistère ecclésiastique. *De bapl. contra donat.,* l. Il, c. iv, *P. L.,* t. xt.m, col. 129.

3. L'emploi de la raison dans le but d'obtenir une plus complète intelligence des vérités que l'on possède déjà par la foi, est admis par saint Augustin, sinon avec la netteté des formules scolastiques du xil'ou du xm' siècle, du moins dans un sens qui n'est pas notablement dillérent. C'est ainsi que saint Augustin affirme la distinction entre croire et comprendre, en s'appuyant sur la traduction que les Septante donnaient à Isaïe, vil, 9 : *Nisi credideritis, non inlelligetis;* intelligence qui, selon la parole de Jésus : *Quærité et invenietis,* Matth., vu, 7, est donnée en cette vie et dans la mesure du possible à ceux qui la cherchent avec soin. *De libero arbitrio,* l. Il, c. n. n. 6, *P. L.,* t. xxxn, col. 1243. En même temps que l'autorité divine exige l'assentiment de la foi, elle prépare l'homme à exercer sa raison pour obtenir l'intelligence de l'enseignement révélé. *De vera relig., c. xxiv, P. L.,* t. xxxiv, col. 141 sq. C'est dans ce même sens que le saint docteur affirme : *credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. InJoa.,* tr. XL, c. vin, n.9, *P. L.,* t. xxxv, col. 1690. Pensée plus longuement développée dans l'épitre exx, *P. L.,* t. xxxm, col. 453 sq., dans *Enarr. in ps. cxviit,* serm. xvm, n. 3, *P. L.,* t. xxxvn, col. 1552 sq., et dans le serm., xliii, c. vu, *P. L.,* t. xxxviii, col. 258.

Cette étude rationnelle des mystères si nettement entrevue par Augustin ne put être réalisée par lui pour chatun d'eux, à cause de la lutte constante qu'il dut soutenir contre les donatistes, les manichéens et les pélagiens, lutte qui réclama presque tous ses efforts et d'une manière continue. Ce fut seulement à l'occasion, suivant les questions qui lui furent posées ou suivant le cours de la discussion, que saint Augustin se plaça sur le terrain de l'intelligence rationnelle des mystères. En fait, son attention se porta principalement sur le mystère de la sainte Trinité. Dans ses quinze livres *De Trinitate,* il s'employa particulièrement à montrer par des analogies créées, existant en l'homme ou dans les autres créatures, la nature des processions divines, en même temps qu'il lit mieux ressortir le concept de l'unité de la nature divine et le caractère commun de toutes les opérations divines *ad extra.* Voir t. I, col. 2347 sq.

2» Depuis saint Augustin jusqu'à saint Anselme la dogmatique se maintint en Occident dans la voie tracée par le grand docteur africain. — 1. Du v· au vin* siècle, dans la lutte contre les hérésies ou dans l'exposition de la foi pour les fidèles, la démonstration scripturaire ou patristique continua à occuper la place principale.

Parmi les écrits dogmatiques de cette époque nous citerons particuliérement : Jean Cassien (j· 433). *De incarnatione Doniini libri Vil, P.* L., t. L, p. 9 sq.; S. Vincent de Lérins (·}· 450), *Commonitoriumprimum seu Tractatus peregrini pro cat/iolicæ fidei antiquitate el universitate adversus profanas omnium haeretico-rum novitates,* coi. 657 sq.;S. Pierre Chrysologue (-J- 450), *Epistola ad Eutychen, P. L.,* t. Ltv, coi. 739 sq., et plusieurs sermons dogmatiques, notamment les sermons xxx, xxxti, xxxiv, lvi-lxii, lxxx, lxxxix, cm, CXL, CXVIII, CXLI, CXLVII, CLX7III, *P. L.,* t. LU, col. 284 sq.; S. Léon le Grand (j· 461), dont nous possédons plusieurs lettres dogmatiques exposant d'une manière très parfaite le mystère de l'incarnation, notamment la lettre xxvm à Flavien universellement reconnue dans l'Église comme règle de loi en cette matière, les lettresLix, cxxiv, cxxtx, cxxxtx, ct.xv, *P. L.,* t. lvi, col. 755 sq. 865 sq., 1062 sq., 1075 sq., U03sq., 1155 sq., et le sermon xcvt contre l'hérésie d'Eutychès, col. 466sq. ; S. Prosper d'Aquitaine (j- vers 463), *Responsiones pro Augustino ad capitula gallorum calumnianlium, ad capitula objectionum vincentianarum, ad excerpta genuensium, P. L.,* t. Li, col. 155 sq., 177 sq., 187sq. ; *Liber de gratia et libero arbitrio contra collatorem,* c'est-à-dire contre les erreurs de Cassien sur la grâce et le libre arbitre dans sa xm» conférence, *P. L.,* t. xlx, col. 1793 sq.; *Carmen de ingratis,* dirigé surtout contre les semipélagiens, *P. L.,* t. u, col. 91 sq.; enfin une lettre à Augustin et une à Rufin sur l'erreur des semipélagiens, col. 67 sq. ; Fauste de Riez (f 490), *De Spiritu Sancto libri duo, P. L.,* t. lxii, col. 9sq. ; *Libri duo de gratia et libero arbitrio, P.L.,* t. LVlH,col.783sq., dans lesquels il ne s'éloigne point assez de l'erreur semipélagienne; Gennade de Marseille (-j-493), dont le principal ouvrage encore existant est le *Liber de ecclesiasticis dogmatibus, P. L,* t. Lvm, col. 979 sq.; S. Avit de Vienne (•j-523), dont nous possédons quelques lettres dogmatiques, où il défend la divinité du Saint-Esprit et la doctrine catholique sur l'incarnation, *Epist.,* l-m, XXVIII. *P. L.,* t. lix, col. 199 sq.. 244 sq.; Vigile de lapse (j· vers 520), *Dialogus contra arianos, P. L.,* t. lxii, col. 155 sq.; *Libri quinque contra Eutychen,* col. 95 sq.; S. Fulgence (f 533), *Libri tres ad Mommum, P. L.,* t. lxv.col. 151 sq.; *Liber contra arianos,* col. 205 sq.; *Libri lres ad Trasimundum regem Vandalorum,* col. 223 sq. ; *Liber de sancta Trinitate ad Felicem notarium,* col. 497 sq.; *Liber ad Victorem contra sermonem fastidiosi ariani,* coi.507 sq.; *Libri duo de remissione peccatorum ad Euthymium,* col. 527 sq.; *Liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore,* col. 573 sq. ; *Libri tres de veritate praedestinationis el gratiae Dei ad Joannem et Venerium,* coi. 603 sq.; *Liber de fide ad Petrum seu de regula verse fidei,* coi. 671 sq. ; S. Grégoire le Grand (-j- 604), qui traite, dans beaucoup de lettres, de sujets dogmatiques que nous ne pouvons indiquer ici en détail, *P. L.,* t. lxxvii ; S. Isidore de Séville t-j· 636), *De ordine creaturarum, P. L.,* t. lxxxui, col. 913 sq.; *De fide catholica libri duo,* col. 449 sq., et plusieurs passages des *Etymologiarum libri viginti, P. L.,* t. lxxxii. col. 73 sq., et des *Sententiarum libri lres, P. L.,* t. lxxxui, col. 537 sq. ; S. Ildefonse de Tolède (f 667), dont nous possédons seulement *De virginitate sanctæ Mariæ. P. L.,* t. xcvi, col. 53 sq.; *De cognitione baptismi,* col. Il l sq.; *De progressu spiritualis deserti seu liber de itinere deserti quo pergitur post baptismum,* col. 171 sq.

2. Du vin' au xte siècle, la même marche fut habituellement suivie dans la lutte contre les hérésies de celte époque, notamment contre l'adoptianisme d'Élipand et de Félix d'Urgel, contre l'erreur des Grecs sur la procession du Saint-Esprit contre le prédestina- ▸ ianisme de Gotlescalc et dans les controverses sur certains points secondaires du mode de présence eucharistique. Les ouvrages dogmatiques de celte période offrent généralement une riche documentation scripturaire ou patristique, du moins selon les ressources documentaires de l'époque et la manière dont on y comprenait la critique. Nous citerons particulièrement : Alcuin (-j- 804), *Libellas adversus hæresim Felicis, P. L.,* t. et, col. 87 sq. ; *Adversus Felicem libri septem,* col. 127 sq. ; *Adversus Elipandum libri quatuor,* col. 243 sq., et plusieurs lettres ou passages de lettres, voir 1.1, col. 689 sq. ; Paulin d'Aquilée (j-804), *Sticrosyllabus contra Elipandum, P. L.,* t. xctx, col. 151 sq.; *Libri très contra Felicem,* col.343 sq. ; Agobard de Lyon (▪j· 840), *Liber adversus dogma Felicis Urgellensis, P. L.,* t. Civ, col. 29 sq.; *Liber de imaginibus sanctorum,* col. 199 sq. ; Raban Naur (-j· 858), sans avoir aucun ouvrage strictement dogmatique, traite incidemment de plusieurs questions dogmatiques dans ses *De universo libri XXII,P. L.,t.* cxi, col. 9 sq., et dans ses *De clericorum institutione libri tres, P. L.,* t. cvn, coi. 293 sq. ; Paschase Radbert (j- 860), *De corpore et sanguine Domini, P. L..* t. cxx, coi. 1267 sq. ; *Liber departu virginis,* coi. 1367 sq. ; *De fide, spe etcaritate,* coi. 1389 sq. ; Florus, diacre de Lyon (j- 860), *Tria opuscula adversus Amalarium,* coi. 71 sq.; *Liber adversus Joannis Scoti Erigenæ erroneas definitiones* sur la prédestination, la prescience divine et le libre arbitre, col. 101 sq. ; Prudence de Troyes (-j- 861), *Epistola ad llincmarum el Pardulum, P. L.,* t. cxv, col. 971 sq., sur les trois questions de la prédestination des réprouvés, de la mort de Jésus-Christ pour les seuls élus, et de la volonté de Dieu de ne point appeler et de ne point sauver tous les hommes; *Liber de praedestinatione,* contre Jean Scot Erigène, col. 1009 sq. ; et une courte lettre à Venilon. col. 1365 sq. ; Loup de Ferrières (·|· 862), *Liber de tribus quaestionibus, P. L.,* t. cxix, col. 621 sq.; *Collectaneum de tribus quaestionibus,* col. 467 sq. ; Ratramne de Corbie (f 868), *De praedestinatione libri duo, P. L.,* t. cxxt, col. 13 sq.; *Liber de nativitate Christi,* col. 81 sq. ; *De corpore et sanguine Domini,* col. 103 sq. ; *Contra græcorum opposita libri quatuor,* col. 225 sq.; S. Remy de Lyon 875), *Liber de tribus epistolis,* col. 985 sq. ; *De generali per Adam damnatione omnium et speciali per Christum exeadem ereptione electorum,* col. 1067 sq.; *De tenenda immobiliter Scripturae veritate et sanctorum orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda,* coi. 1083 sq.; au Xe siècle, Rathier de Vérone (j· 974), *Epist.,* I, *De corpore el sanguine Domini, P. L.,* t. cxxxvi, coi. 643; Gerbert ou Sylvestre II (γ 1003), *Libellus de corpore et sanguine Domini, P.L.,t.* cxxxtx, col. 179 sq.

3. Pendant toute cette période en Occident, les arguments rationnels n'occupent qu'une place très restreinte dans les travaux ou dans les discussions théologiques. Du Ve au IXe siècle, les seuls auteurs qui suivent saint Augustin dans cette application de la méthode rationnelle sont Boèce (-{- 524), *De sancta Trinitate, P. L.,* t. lxiv, col. 1247 sq.; *Liber contra Eutychen el .V-storium, col.* 1337 sq. ; et Alcuin (f 804). *De fide sanctæ et individuæ Trinitatis, P. L.,* t. ci, col. 11 sq.; *De Trinitate ad Fredegisum quaestiones,* col. 57 sq. On peut encore citer dans le même ordre d'idées l'insistance avec laquelle Raban Maur recommande aux clercs de son temps d'étudier la dialectique et d en faire l'objet de méditations assidues · *quapropter oportet clericos hanc artem nobilissimam scire ejusque jura in assiduis meditationibus habere,* ut *subtiliter haereticorum versutiam hac possint dignoscere. De clericorum institutione,* I. III, c. xx. *P. L.,* t. cvn, coi. 397. Mais au IXe siècle Tabus que Scot Erigène (f 820) fit de la métaphysique pour prouver dans son *De divisione naturae, P. L.,* t. cxxil.

col. 441 sq., que tous les êtres créés retournent dans la nature increéée et qu'aprés la fin de l'univers il n'y aura plus que Dieu et les causes de toutes choses en lui, et. la déplorable intervention du philosophe irlandais dans la controverse prédestinatienne par son *De praedestinatione,* col. 355 sq., el dans la controverse eucharistique par son *De corpore et sanguine Domini,* détournèrent, pour quelque temps, beaucoup d'esprits de l'application de la philosophie aux questions théologiques el même de la culture de la métaphysique, à tel point qu'un théologien comme Paschase Radbert raille ceux qui voudraient perdre leur temps dans l'étude de la philosophie séculière, el que tous les écrivains ecclésiastiques, jusqu'à saint Anselme, délaissent les questions métaphysiques. Celte situation d'esprit se continua jusqu'aux hérésies de Roscelin etde Bérenger qui. en s'appuyant sur la seule raison, forcèrent saint Anselme à la lin du XI» siècle à introduire de nouveau les arguments de raison dans la discussion des matières de foi.

3« En Orient, du v« au vin» siècle, la dogmatique grecque garde, dans les controverses nestoriennes ou monophysites, à peu près l'allure et la méthode de la dogmatique du iv« siècle. Cependant plusieurs auteurs, comme saint Cyrille d'Alexandrie et surtout Léonce de Byzance, en même temps qu'ils s'appuient principalement sur les preuves scripturaires et palristiques, donnent, du moins dans quelques-uns de leurs écrits dogmatiques, une assez large place aux arguments rationnels. Les principaux théologiens dogmatiques de cette période en Orient sont : S. Cyrille d'Alexandrie (f 444), *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate, l'. G.,* t. lxxv, col. 9 sq.; *Quod consubstantialis et coæternus Deo et Patri sit Filius,* col. 657 sq.; *Scholia de incarnatione Unigeniti,* col. 1369 sq.; *Adversus Neslorii blasphemias contradictionum libri V, P. G.,* t. LXXVI, col. 9 sq. ; *Explanatio duodecim capitum sive anathemalismorum,* col. 293 sq.; *Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos,* coi. 315 sq.; *Liber contra Theodoretum pro duodecim capitulis,* coi. 386 sq. ; *Apologeticus ad imperatorem Theodosium,* coi. 453 sq.; *Liber de recta in Dominum nostrum Jesum Christum fide ad Theodosium imperatorem,* coi. 1133 sq.; *Libri duo de recta fide ad reginas seu imperatrices,* coi. 1202 sq.; *Dialogus quod unus sit Christus,* coi. 1253 sq. S. Nil (f vers 430) a laissé beaucoup de lettres dogmatiques où il traite de la plupart des vérités chrétiennes et combat les hérésies de son temps.

De saint Isidore de Péluse (f 434), nous avons un grand nombre de lettres dogmatiques dirigées contre les hérétiques de cette époque. *P. G.,* t. lxxviii. Théodoret, évêque de Cyr (j- 458), qu'il est difficile d'excuser de toute erreur sur la nature de l'union hypostatique, même après la définition du concile de Chalcédoine, nous a laissé plusieurs ouvrages dogmatiques : *Eranisles seu Polymorphus, P. G.,* t. lxxxiii, col. 27 sq.; *De providentia orationes decem,* col. 555sq.; *Tractatus de sancta et vivi/ica Trinitate,* t. lxxv, col. 1147 sq. ; *Tractatus de incarnatione Domini,* col. 1419 sq.; et un grand nombre de lettres dogmatiques. Léonce de Byzance(f 543), *Scholia, P. G.,* t. i.xxxvi, col. 1193 sq.; *Libri tres adversus neslorianos et eutychianos,* col. 1268 sq.; *Libri septem contra neslorianos seu adversus eos gui duas affirmabant Christi personas nullamque in ipso conjunctionem confitentur,* coi. 1400 sq.; *Liber contra monophysitas seu quaestiones adversus eos qui unam dicunt naturam compositam Domini nostri Jesu Christi,* coi. 1769 sq. ; *Capitula triginta contra Severum,* coi. 1901 sq.; *Solutio argumentorum Severi, coi.* 1915 sq.; *Liber contra fraudes apoliinaristarum,* coi. 1947 sq.; S. Sophrone de Jérusalem if 638). *Epistola synodica ad Sergium Constantinopolitanum, P. G.,* t. i.xxxvn, coi. 3148 sq.; *Orationes in Christi servatoris natalilia et in sanctissimas Dei genitricis annuntiationem,* coi. 3201 sq., 3217; S. Maxime abbé (f 666), *Opuscula theologica et polemica ad presbyterum Maximum,* dirigés surtout contre les erreurs des monophysites et des monothélites, *P. G.,* t. xct, col. 9 sq. ; *Disputatio cum Pyrrho,.* col. 288 sq.; et plusieurs lettres dogmatiques, particulièrement *Epist.,* xn-xviii, col. 460 sq.

A la fin du vil0 et au vin® siècle, saint Athanase le Sinaïte (f 700), dans son *Vite dux adversus acephalos, P. G.,* t. lxxxix, col. 36 sq.. et surtout saint Jean Damascène (f 750), dans son *De fide orthodoxa, P. G.,* t. xciv, coi. 789 sq., insistent, plus que leurs devanciers, sur les arguments rationnels empruntés à la philosophie, d'une manière qui ressemble beaucoup à la méthode scolastique du moyen âge. Les autres ouvrages dogmatiques principaux de saint Jean Damascène sont: *De hæresibus,* col. 677 sq. ; *Tres orationes pro sacris imaginibus, col.1231* sq. ; *Contrajacobitas,* coi. 1436sq. ; *Dialogus contra manichteos,* coi. 1505 sq.; *Disceptatio Christiani el saraceni,* coi. 1585 sq. Au tx« siècle, S. Theodore Studite (f 826), *Antirrhetici 1res adversus iconomachos, P. G.,* t. xcix, coi. 328 sq.; *Refutatio et subversio impiorum poematum Joannis, Ignalii,Sergii et Slephani recentium Chrislomachorum,* coi.436 sq.; *Quaestiones aliqua· propositae iconomachis,* coi. 477 sq., et plusieurs lettres dogmatiques sur le culte des images, notamment *Epist.,* l. il, epist. i, tv, vin, xxi, xxiii, xxvi, ι.χχιπ, *P. G.,* t. xcix, col. 1116 sq.

Ut. troisième période, depuis saint Anselme â la fin du xi' siècle jusqu'au commencement du xvi", période caractérisée dans son ensemble par l'application méthodique des données de la philosophie à l'étude synthétique des dogmes révélés. Elie comprend deux époques : l'une de développement et de progrès, l'autre d'affaiblissement et de décadence.

1° *Première époque,* depuis saint Anselme jusque vers la lin du xtil® siècle, époque marquée surtout au xm® par un merveilleux développement de la théologie scolastique. — 1. A cause de l'influence prépondérante exercée par saint Anselme sur tout le mouvement scolastique du moyen âge, nous devons rappe'er ici la caractéristique de son œuvre, en indiquant nettement le rôle qu'il attribua à la raison dans les matières de foi. Saint Anselme avait été amené, par les erreurs rationalistes de Roscelin et d'Abélard, à se servir des arguments de raison, non seulement pour la démonstration philosophique des attributs divins, mais encore pour l'étude des vérités enseignées par la révélation, non point, assurément, pour prouver leur existence déjà crue par la foi, mais pour les justifier aux yeux de la raison et en acquérir une plus complète intelligence. Que telle fut la véritable pensée de saint Anselme, c'est ce qu'attestent évidemment plusieurs de ses écrits, *Monolog.,* præf.. *P. L.,* t. clviii, col. 143; *Proslog.,* præf. et c. i, col. 225, 227; De *fide Tι initatis et de incarnatione Verbi, c.* n, col. 263; *Cur Deus homo,* l. I, c. i, col. 361. Si le saint docteur parait parfois attribuer à de tels arguments de raison une valeur nécessairement convaincante en dehors de l'autorité de l'Écriture, *loc. cit.,* col. 143, 272, il explique lui-même, dans le *Cur Deus homo,* en quel sens il entend cette raison nécessaire. Ce n'est point une raison produisant une nécessité antécédente qui lie la volonté divine, mais un argument montrant la très haute convenance de tel acte divin déjà connu par la foi : *Nonne satis necessaria ratio videtur cur Deus ea quæ dicimus facere debuerit ; quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus ejus, omnino perierat : nec decebat ut quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur; nec idem eius propositum ad effectum duci poterat, nisi genus humanum ab ipso creatore sue

liberaretur? Cur Deus homo, l. T, c. iv, coi. 365. Convenance qui. loin d'enchaîner ia volonté divine d'une manière antécédente, *op. cil.,* l. I, c. xvni.col. 421 sq., la suppose déjà connue par la foi et ia rend manifeste à la raison.

D'ailleurs, comment accorder une valeur nécessaire à des preuves rationnelles ainsi qualifiées par l'auteur : *videlicet ut si quid dixero quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur nisi quia interim mihi ita videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet. Quod si aliquatenus quæstioni tuæ satisfacere potero, certum esse debebit quia et sapientior me plenius hoc facere poterit : imo sciendum est quidquid homo inde dicere vel scire possit, altiores tantos rei adhuc latere fines. Op. cit.,* l. I, c. n, coi. 363 sq. Reconnaissons toutefois que les expressions du saint docteur en cette matière n'ont point la lucide exactitude de l'enseignement si nettement formulé par saint Thomas un siècle et demi plus tard, *Cont. genl.,* l. I, c. vu, ix, et que nous avons rapporté précédemment en exposant le rôle de la raison en matière dogmatique. En même temps saint Thomas exprime aussi, avec plus de netteté que le docteur bénédictin, ce principe toujours proclamé et :ippli<|uê par les théologiens scolastiques, que l'autorité de la révélation est le fondement nécessaire de toute vraie démonstration théologique. *Sum. theol.,* I·, q. i, a. 8.

2. Il est bien vrai qu'à cette époque, en dehors de traités spéciaux contre le schisme grec, comme le *Contra errores Greecorum* de saint Thomas, on cite peu les documents positifs, scripturaires ou palristiques et que, quand on les cite, on le fait d'une manière brève qui est loin de satisfaire les exigences actuelles de la critique. Mais cette pauvreté dans la documentation s'explique assez facilement par l'état assez rudimentaire des sciences critiques pendant toute cette période, par l'absence à peu complète d'hérétiques que l'on dût nécessairement combattre par des arguments positifs.enlin par la préoccupation alors dominante dans tous les esprits de lutter énergiquement contre les faux systèmes philosophiques qui, comme i'averroïsine, attaquaient alors les vérités de la foi surtout par le côté rationnel ou cherchaient à faire admettre que les vérités rationnelles étaient entièrement indépendantes de la révélation.

3. Quant au reproche d'ar'.stotélisme exagéré, souvent lancé contre les théologiens scolastiques, nous ne croyons point nécessaire de le réfuter ici. Cette réfutation se dégage suffisamment de la lutte prolongée que l'école alberlino-thomiste dut soutenir contre l'aristotélisme outrancier des averroïstes latins. En se séparant ouvertement des averroîstes et en relevant dans Aristote un certain nombre d'erreurs positives, l'ensemble des scolastiques montrait clairement qu'il n'était point inféodé au Maître. Voir Aristotélisme, 1.1, col. 1877.

4. On doit observer que saint Anselme, en donnant l'élan au mouvement scolastique du moyen âge, ne réalisa point lui-même la synthèse théologique intégrale à laquelle ce mouvement devait conduire. En fait, il se contenta de montrer l'accord de la raison avec la foi sur les points plus particulièrement menacés à son époque et surtout sur ceux qu'avaient attaqués des rationalistes tels que Abélard et Roscelin. D'où le grand nombre d'opuscules détachés qui,malgré l'importance des sujets traités et les larges vues de l'auteur, ne pouvaient par eux-mêmes constituer la synthèse désirée. Ce que saint Anselme n'avait point réalisé, fut tenté par les continuateurs de son œuvre. Nous avons indiqué précédemment ce que lirent sous ce rapport Pierre Lombard. Alexandre de Halès et saint Thomas, et comment la classilication du Maître des Sentences prévalut dans les écoles du moyen âge jusqu'au xvpsiècle, par le fait que son ouvrage élait le texle habituellement suivi el commenté. Voir col. 1541-1513.

5. Parmi les ouvrages de celte époque où le dogme occupe une place prépondérante, nous nous bornerons à mentionner, dans ce coup d'œil d'ensemble, ceux qui ont quelque notoriété : S. Anselme, *Monologion, P. L..* t. clviii, col. 141 sq.; *Proslogion,* col. 223 sq.; *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi,* col. 259 sq.; *De processione Spiritus Sancti contra Græcos,* col.28(l sq.; *De veritate,* col. 467 sq.; De *libero arbitrio,* col. 489 sq. ; *De casu diaboli,* col. 325 sq. ; *Cur Deus homo,* col. 359 sq.; *De conceptu virginali et de originali peccato,* col. 431 sq.; *De concordia præscientiæ et prædestinationis necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio,* col. 507 sq.; Alger (-{-vers 1131), chanoine de Liège, puis moine de Cluny, *De sacramentis corporis el sanguinis Domini libri Ilf, P. L.,* t. ct.xxx. col. -439 sq. ; *Tractatus de gratia et. libero arbitrio,* col. 969 sq.; Guibert de Nogent (f 1124), *'t ractatus de incarnatione* contre les juifs, *P. L.,* t. clvi, col. 489 sq.; *De pignoribus sanctorum,* col. 607 sq., où l'auteur traite spécialement de la présence réelle de Jésus-Christ dans la sainte eucharistie. Abélard (-j-1142) contribua puissamment au développement de la méthode scolastique, particulièrement par son *Introductio ad theologiam,* qui fut la première somme entreprise avec Je but de coordonner en un seul ouvrage tout l'enseignement de la foi. *P. L.,* t. Lxxvm, col. 979 sq. Les autres ouvrages dogmatiques d'Abélard sont : *Tractatus de unitate et trinitate divina,* condamné par le concile de Soissons en 1121, découvert et publié en 1891, Fribourg-en-Brisgau ; *Theologia Christiana,* qui n'est qu'une seconde édition un peu modifiée du *Tractatus de unitate et trinitate,* col. 1123 sq.; *Epitome theologiæ chrisliame,* col. 1695 sq. Hugues de Saint-Victor (f 1142), *De sacramentis legis naturalis et scriptæ, P. L.,* t. CLXXVi, col. 17 sq. ; *De sacramentis christianæ fidei,* col. 173 sq., et plusieurs courts opuscules, *Depotestale et voluntate Dei utra major sit,* col. 839 sq.; *De quatuor voluntatibus in Christo,* col. 841 sq.; *De sapientia animæ Christi an «qualis cum divina fuerit,* col. 845 sq.; *De beatæ Marite virginitate libellus epistolaris,* coi. 857 sq.; Robert Pulleyn (f 1146 , *Sententiarum libri VIII, P. L.,* t. clxxxvi, coi. 639 sq.; Roland Bandinelli, qui devint pape sous le nom d'Alexandre III (f 1181), *Sentenliæ Rodlandi Bononiensis magistri auctoritatibus rationibusque fortes,* ouvrage vraisemblablement composé entre 1142 et 1150, édité par le P. Gietl en 1891 sous le titre de *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander 111,* in-8». Fribourg-en-Brisgau ; S. Bernard (f 1153), De *gratia et libero arbitrio, P. L.,* t. clxxxh, col. 1001 sq. ; *Tractatus de baptismo seu epistola ad llugonem de Sancto Victore de baptismo aliisque quieslionibiis ab ipsi proposilis,* col. 1031 sq. ; *Capitula hæresum Petri Abælardi,* col. 1049 sq.; Guillaume de Saint-Thierry (γ 1150), *Disputatio adversus Petrum Abælardum, P. L.,* t. clxxx, col. 249 sq.; *Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata Petri Abælardi,* coi. 283sq. ; *De sacramento altaris liber seu epistola ad quemdam monachum qui de corpore et sanguine Donum s■ ipseral,* coi. 341 sq.; *Speculum fidei,* coi. 365 sq.; *cEnignia fidei,* coi. 397 sq.; Gilbert de Ia l'um:e (•j-1154), *Commentaria in opera theologica Boetii, P. L.,* t. LXtV, coi. 1255 sq., 1301 sq., 1355 sq. Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (γ1156), *Tractatus adversus judæorum inveteratam duritiem,* coi. 507 sq.; *Adversus nefandam sectam saracenorum.* coi 661 sq.; *Traclatusadversuspetrobusianos hærelicos.*col.719sq.: Pierre Lombard (f 1164). *Sententiarum libri IV, P. L.,* t. cxcil, coi. 519 sq. ; Hugues, archevêque de Rouen (■{•1164). *'ji logorum seu quæslionum theologicarum*

libri VII, col. 1141 sq.; *Contra hæreticos sui temporis sire de Ecclesia et ejus ministris libri 111,co\.* 1255 sq.; Richard de Saint-Victor(-j-1173), *De Trinitate libri VI, P. L.,* t. cxcvt, col. 887 sq., avec une courte lettre à saint Bernard, *De tribus appropriates personis in Trinitate,* col. 991 sq.; *Liber de Verbo incarnato,* coi. 995 sq.; *De missione Spiritus Sancti,* coi. 1017 sq.; Jean de Salisbury (f vers 1180), *Metalogicus,* qui est surtout une condamnation des abus de la scolastique en matière de foi ; Alain de Lille (-j- 1202), *De fide catholica contra hæreticos sui temporis præsertim albigenses, P. L.,* t. ccx, col. 305 sq. ; *De arte seu articulis catholicas fidei libri V,* col. 595 sq.; *Regulæ de sacra theologia,* col. 621 sq.; Pierre de Poitiers (-j-1205), disciple de Pierre Lombard, *Sententiarum libri V, P. L.,* t. ccxi, col. 789 sq.; Guillaume d'Auxerre (-j-1232), *Summa aurea,* sur les quatre livres des Sentences, Venise, 1591 ; Moneta de Crémone, O. P. (-J· 1235), *Summa contra cathares et waldenses,* éditée à Rome en 1743; Alexandre de Halés (j· 1245), *Universes theologiæ summa,* dont nous avons donné précédemment l'analyse sommaire; Guillaume d'Auvergne ou de Paris (-j- 1249), *De sacramentis in generali, Opera omnia,* Venise, 1591, p. 389 sq.; *De sacramento baptismi,* p. 397 sq.; *De sacramento confirmationis, p.* 407 sq.; *De sacramento eucharistiæ,* p. 410 sq.; *De sacramento pœnitenliæ,* p. 431 sq. ; *De sacramento matrimonii, p.* 485sq.; *De sacramento ordinis,* p. 500 sq.; *De sacramento extremæ unctionis et de sacramentalibus,* p. 523 sq. ; *De causis cur Deus homo,* p. 525 sq. ; *De pænilentia novus tractatus liber* tinus, p. 539sq.; enfin son principal ouvrage *De universo,* p. 561 sq.; Luc de Léon (f 1249), *De altera vita fideique controversiis libri III,* contre les erreurs dos albigeois, édité à Ingolstadt en 1613; Rainerus Sacconi, O. P. (-J-1259), *Summa de calharis et leonistis sive pauperibus de Lugduno,* Paris, 1548; S. Thomas d'Aquin (-J-Î274), *Commentarius in IV Sententiarum libros; Summa contra gentiles; Quodlibeta seu quæsliones quodlibetales; Quæstiones disputatae ; Summa theologica;* et beaucoup d'opuscules théologiques dont les principaux sont: *Contra errores græcorum; Compendium theologiæ,* commençant par les mots *Æterni Patris Verbum; Contra græcos, armenos et saracenos,* ou *De rationibus fidei ad cantorem auliochenum ; De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis ; Expositio symboli fidei; Responsio de articulis xt.it ad Joannem Vercellensem ; Responsio ad lectorem venetum de articulis xxxvi; Responsio ad lectorem bisun/inum de sex articulis ; De differentia divini Verbi et humani; Expositio in librum B. Dionysii de divinis nominibus; Expositio in Boethii librum de Trinitate,* ouvrages et opuscules dont il est facile de trouver la référence dans les diverses éditions des œuvres de l'angélique docteur; S. Bonaventure (·[· 1274), *Commentarii in IV libros Sententiarum,* Quaracchi, 1882 sq., t. I-iv; *Quæsliones disputatæ de scientia Christi, de mysterio sanctissimae trinitatis et de perfectione euangelica,* t. v, p. 1 sq. ; *Breviloquium,* somme condensée de son commentaire sur le livre des Sentences, p. 199 sq. ; *De reductione artium ad theologiam,* p. 319 sq.;*Collationes de septem donis Spiritus Sancti,* p. 455 sq.; le B. Albert le Grand (f 1280), *Commentarii in Dionysium Areopagitam,* Paris, 1890 sq., t. xlv; *Commentarius in IV libros Sententiarum, t.* xxv-xxx ; *Summa theologiæ,* t. XXXI-XXXlit ; *Summa de creaturis,* t.xxxiv, xxxv; *De sacrificio eucharistiæ,* t. xxxvui: Pierre de Tarentaise, O. P., pape sous le nom d'innocent V (-j-1277), *Commentarius in I V libros Sententiarum,* Toulouse, 1652; Henri de Gand (Goethals) (q-1293), *Quodlibeta seu quæstiones disputatæ in IV libros Sententiarum,* Venise. 1613; *Summa theologiæ,* Ferrare, 1646; Raymond Martini. O. P. (-ÿ 1286), *Pugio fidei,* ouvrage dirigé contre les Juifs et contre les Maures, Paris, 1642 et 1651; Richard de Middletown, O. M. (ψ 1307), *Commentaria in IV libros Sententiarum,* Brescia, 1591 ; Duns Scot, O. M. (-j-1308), dont nous possédons deux commentaires *in IV libros Sententiarum,* l'un plus étendu et plus philosophique connu sous le nom de *scriptum oxoniense,* l'autre plus concis, plus limité aux questions théologiques et appelé *scriptum parisiense;* et les *Quæstiones quodlibetales,* au nombre de xxi; Guillaume de Paris, O. P. (-j-vers 1312), *De septem Ecclesiæ sacramentis,* ouvrage souvent édité; le B. Gilles de Rome, O. S. A. (-|-1316), *Commentaria in libros Sententiarum,* n'allant pas au delà de la dist. XI du l. III; *Quodlibeta VI,* Louvain, 1646; *Quæstiones vu de resurrectione mortuorum, de prædestinatione, praescientia, paradiso, purgatorio et infemo, peccato originali, de articulis fidei pro missionariis ad tartaros missis,* Vienne, 1641; *De corpore Christi,* Bologne, 1481.

2" *Deuxième époque,* depuis la fin du xnr siècle jusqu'au commencement du xvi«, caractérisée, surtout depuis le milieu du xtv» siècle, par un affaiblissement très marqué de la théologie scolastique, du moins chez beaucoup d'écrivains. — 1. Les causes principales de cet affaiblissement de la théologie scolastique furent, outre les graves troubles de la société civile et de la société religieuse, la propagation et la funeste influence de faux systèmes philosophiques, tels que l'averroïsme, système éclos au xtn» siècle mais qui garda encore beaucoup d'adeptes aux siècles suivants, et le nominalisme renouvelé par Occam (γI349; et assez répandu dans la seconde moitié du xiv«et surtout au xv» siècle. Ces systèmes appliqués à la théologie y jetèrent le trouble. Les théologiens, fidèles à la méthode et à la doctrine du xni" siècle, se firent plus rares surtout au xv» siècle. En même temps aussi disparurent, chez beaucoup d'auteurs, les larges synthèses théologiques pour faire place à des traités fragmentaires où l'ardeur de la polémique et les subtilités de la dialectique jouèrent le plus souvent un rôle trop considérable. De tels écrivains ne méritèrent que trop les reproches que leur adressait Melchior Cano, *De locis theologicis,* l. VII, c. l.

Les principaux ouvrages de cette époque, donnant un rôle exclusif ou prépondérant aux questions dogmatiques sont : Raymond Lulle(j-1315), *Define omnium disputationum contra hæreticos,* Majorque, 1665; *Liber quæslionum super IV libros Sententiarum,* Lyon, 1491; *Liberde conceptuvirginis Mariæ,* Séville,1491 ; Gérard de Bologne, O. C. (-j-1317), *Commentaria in libros Sententiarum,* Venise, 1622; Pierre Auriol,O. M. (■j-1322), *Commentarii in IV libros Sententiarum,* auxquels sont ajoutés *Quodlibeta XVI,* Rome, 1596; Antoine André. O. M. (γ 1320), *Commentaria in IV libros Sententiarum,* Venise, 1572, 1578,1584; Hervé de Nédellec, O. P. (fl323), *Commentarii in IV libros Sententiarum,* Venise, 1513; Paris, 1647; François de Mayronis, O. M. (-j- 1327), *Commentaria in IV libros Sententiarum,ouvrage édité avec* XVI *Quodlibeta,* Venise, 1520; Durand de Saint-Pourçain, O. P. (-j-1334), *Commentaria in IV libros Sententiarum,* Venise, 1586; Jean de Naples, O. P. (ψ 1330), dont il a été édité seulement des *Quæstiones disputatæ,* Paris, 1618; Pierre de la Palu, O. P. (-j-1342), *Commentaria in IIIum et in IV""" librum Sententiarum,* Paris, 1530, dans lesquels l'auteur s'occupe beaucoup de la solution de cas pratiques, surtout dans le commentaire du IVe livre; Jean de Bacon,O. C. (-j-1346), *Commentaria super JV libros Sententiarum,* auxquels ont été adjoints ses *Quodlibeta,* Crémone, 1618; Guillaume Occam, O. M. (f!349), *Super Sententiarum libros IV subtilissimae quæstiones eorumque decisiones,* Lyon, 1495; *Tractatus de sacramento altaris et septem quæ-*

stiones quodlibetales, Paris, 1513; *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus ; Dialogorum libri VII,* Paris, 1476, ouvrage plusieurs fois édité et contenant beaucoup d'erreurs relativement à la nature et à l'étendue de l'autorité pontificale; *Disputatio super potestate prœlatis Ecclesiæ atque principibus commissa,* Paris, 1598; Robert Holcotb. O. P. (γ 1349), *Quæstiones super IV libros Sententiarum,* auxquelles on a joint des *Conferentiæ* sur plusieurs questions détachées, Lyon, 1518; Thomas de Strasbourg; O. S. A. (ψ 1357), *Scripta super IV libros Sententiarum,* Venise, 1564; Grégoire de Rimini, O. S. A. (f 1358), *Lectura in et IIum librum Sententiarum,* Venise, 1518; Alphonse de Vargas y Toledo, archevêque de Séville (f 1366). *Lectura supra I"m librum Sententiarum,* Venise, 1490. Pierre d'Aquilée ou Scotelius, O. M. (φ1370), *Quæstiones in IV libros Sententiarum,* Venise, 1584; Pierre d'Ailly, archevêque de Cambrai et cardinal (f1420), *Quæstiones super J'"», IIaιπ et J V""> Sententiarum, Venise, 1500; Tractatus theologicus de sacramentis,* Paris, 1488: et plusieurs opuscules sur le pouvoir ecclésiastique et sur les attributions des conciles généraux, à l'occasion du schisme dOccident; Jean Gerson (j- 1429),qui publiai l'occasion du grand schisme plusieurs opuscules sur le pouvoir ecclésiastique, sur les prérogatives du pape et sur la supériorité des conciles généraux : ces écrits ont été réunis dans le t. n de ses Œuvres complètes, Anvers, 1706; Jean Capréolus.O. P. (ÿ!432), *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis,* sous la forme de commentaires des quatre livres des Sentences, Venise, 1589, ouvrage récemment réédité par les PP. Paban et Pégues, Tours, 1900 sq. ; Thomas Netter ou de Walden, Waldensis, O. C. (;▘ 1430). *Doctrinale antiquitatum fidei,* contre les wicleflites elles hussites,Venise, 1757 ; Nicolas de Cusa (j· 1464), *De concordantia catholica libri III,* et *De auctoritate præsidendi in concilio generali,* où l'auteur soutient la supériorité du concile sur le pape, ouvrages édités dans ses Œuvres complètes, Ratisbonne, 1847; Jean de Turrecremata ou Torquemada, O. P. et cardinal (j-4468), *Summa de Ecclesia,* Rome, 1489; Venise, 1561 ; *Quod non liceat appellare a concilio ad papam,* Mansi, *Concil.,* t. xxx, col. 1072sq. ; *Contra decreta concilii Constantiensis in quo depositus fuit Joannes XXIII,* et *Contra gesta in concilii Basileensi adversus Eugenium,* col. 550 sq.; le cardinal Bessarion (J- 1472), qui publia plusieurs écrits ou opuscules théologiques contre les grecs schismatiques; Gabriel Biel (ψî 495), *Epithoma pariter et collectarium circa IV Sententiarum libros,* Tubingue, 1501; Lyon, 1514, ouvrage resté inachevé, l'auteur s'étant arrête à la lin de la dist. XXII du 1. IV; tout en commentant les Sentences, Biel prend le plus souvent Occam pour guide; Pierre Tartaret, O. M. (-j-1494), *Commentarii* in *IV libros Sententiarum ad mentem Scoti,* Venise, 1583; Naples, 1607; *Commentaria in quodlibeta Scoti,* Paris, 1519.

iv. *quatrième* ***PÉRIODE,*** depuis le xvi· siècle jusqu'à l'époque actuelle; divisée en trois époques caractérisées par des altitudes diverses vis-à-vis de la théologie positive ou de la théologie scolastique.

1° *Première époque,* depuis le commencement du XVIe siècle jusque vers le milieu du xvn·, caractérisée surtout par un développement considérable de la théologie positive, par une rénovation très marquée de la théologie scolastique et par quelques modifications dans la répartition des matières dogmatiques. — 1. Le développement considérable de la théologie positive fut occasionné surtout par les attaques multipliées des protestants sur le terrain de la démonstration positive. Les théologiens catholiques soutinrent vigoureusement la lutte, soit dans des écrits purement polémiques, tels que les *Controverses* de Bellarrnin ou toutes les objections critiques des protestants sont fidèlem* r.: exposées et savamment résolues à l'aide de toutes les ressources documentaires possédées à cette époque, soit dans des écrits à la fois dogmatiques et polémiques, joignant à un exposé méthodique du dogme une réponse plus ou moins détaillée aux principales objections critiques. C'est ce qui explique pourquoi, chez la plupart des auteurs, la démonstration scripturaire ou palristique surpasse de beaucoup celle de l'époque précédente en solidité et en étendue, sans cependant répondre complètement à toutes les exigences de la critique actuelle.

2. En même temps se produisait une heureuse rénovation de la théologie scolastique. Cajetan en fut l'initiateur en reprenant fortement contact avec la meilleure scolastique du xni· siècle. Puis les dominicains François de Victoria, Dominique Soto et Melchior Cano dirigèrent ce mouvement dans le sens d'une sage réforme, avec la conslante préoccupation d'écarter impitoyablement les graves défauts dans lesquels on était tombé dans les deux siècles précédents, de garder tout ce que le passé contenait de bon et de rechercher les progrès impérieusement exigés par les besoins de l'époque. Ce mouvement sagement réformateur fut suivi par le grand nombre pendant cette heureuse période, jusque vers le milieu du xvn· siècle. Cependant cette époque elle-même compte encore un assez grand nombre d'auteurs qui, avec des nuances assez diverses, restèrent un peu trop figés dans les cadres théologiques du xtv"ou du xv· siècle ou qui, par contre, délaissèrent trop tes doctrines et la méthode de la scolastique.

3. Cette période fut enfin marquée par quelques modifications dans la répartition des matières théologiques. Les commentaires sur les *Sentences se* firent assez rares. La plupart des grands ouvrages théologiques de cette époque, surtout depuis la fin du XVI' siècle, furent habituellement modelés sur le plan de la *Somme théologique* de saint Thomas, sous la forme de simples commentaires comme ceux de Cajetan, ou sous la forme plus personnelle de questions ou de disputations arrangées suivant le choix de l'auteur, mais prenant comme base le texte de saint Thomas, ainsi que cela se rencontre chez la plupart des grands théologiens de cette époque.

Assez souvent de grands ouvrages théologiques, comme ceux de Suarez et de Sylvius, traitent encore conjointement les matières thêologiques et morales, sans négliger même les questions casuistiques; mai- la séparation de la théologie morale commence à s'effectuer chez beaucoup d'auteurs, et devient définitive vers la fin de cette période.

4. Parmi les ouvrages exclusivement ou partiellement dogmatiques appartenant à celte période, nous citerons particulièrement les suivants, en faisant observer que plusieurs d'entre eux relèvent en partie de la morale et de l'apologétique. Cajetan, O. P. (ÿ 1534), *Commentaria in Summam theologiæ S. Thomæ,* publiés intégralement dans l'édition complète des Œuvres de saint Thomas, dite édition de saint Pie V. Rome, 1588, et dans l'édition léonine de 1888; et plusieurs opuscules dogmatiques dirigés contre les luthériens; Sylvestre de Ferrare, O. P. (-j-1528i. *Commentaria in Summam S. Thomæ contra gentiles,* souvent réédités et publiés avec le texte du saint docteur dans l'édition officielle de Léon XIII ; Javelli, O. P. γ 15 - . *Expositio praeclarissima in I·™ partem Summæ S. Thomæ,* q. i-XLin, Lyon, 1580; Driedo (Jean Neys . docteur de Louvain (·}· 1535). *De gratia et libéra arbitrio libri duo,* Louvain, 1537; *De concordia liberi arbitrii et prædestinationis,* Louvain, 1537; *De captivitate et redemptione generis humani,* Louvain. 1548; *De libertate Christiana,* Louvain, 1546; *De locis theo-*

logicis, 1543; Faberou Fabri deLcutkirch.O. P. (f 1541), *Adversus nova quædam dogmata Martini Lulheri,* Rome, 1522; *Malleus i» hteresim lutheranam,* Cologne, 1524; *Antilogiarum Martini Lulheri liber unus.* 1530; De *fide et bonis operibus libri 111,* Cologne, 1539; lean Eck (Maier) (j- 1543) publia surtout des ouvrages -le controverse contre Luther parmi lesquels nous mentionnerons: De *primatu Petri,* Ingolstadt, 1520; *De pænitenlia et confessione secreta semper in Ecclesia Dei observata libri 11,* Rome, 1524; *De purgatorio libri III,* Rome, 1523; De *satisfactione et aliis pænitenliis,* Rome, 1523; De *initio pænitentiæ seu contritione,* Rome, 1523, et surtout *Enchiridion locorum communium,* Landshut, 1525, dirigé contre le traité de Mélanchthon et très souvent réédité; Clichtove (f1543), docteur de Sorbonne, dont nous citerons surtout les œuvres de polémique dirigées contre Luther : *Determinatio facultatis theologicæ Parisiensis super doctrina Lulheri hactenus per eam visa,* Paris, 1521; *De veneratione sanctorum,* Paris, 1523; *Antilulherus,* Paris, 1524; *Propugnaculum Ecclesiæ,* 1526; *De sacramento eucharistias contra (Ecolampadium,* Paris, 1527; *Compendium veritatum ad /idem perlinentium, ex didis et actis in concilio Senonensi,* Paris, 1528; *Improbatio quorumdam articulorum Martini Lulheri a veritate catholica dissidentium et in quodam libro catholico non satis exacte et recte impugnatorum,* .533; Jacques Latomus (f 1544), docteur de Louvain, dont les principaux ouvrages de controverse sont : *De primatu romani ponti/icis; De confessione secreta,* Anvers, 1523; *De fide et operibus,* Anvers, 1519; Francis de Victoria, O. P. (f 1546), *Ilelecliones XII theo-.ogicæ,* Ingolstadt, 1580; Lyon, 1586, 1587; *Summa sacramentorum Ecclesiæ, opus reportatum el ab au-•tore approbatum,* Rome, 1567; Holfmeister (-j- 1547), O. S. A., Lun des principaux controversistes de cette époque en Allemagne, *Dialogorum libri duo,* Fribourg-en-Brisgau, 1538; *Judicium de articulis confessionis idei lulheranorum,* Mayence, 1559; *Articuli conciliati,* Ingolstadt, 1546; *Loci communes rerum theologicarum,* Ingolstadt, 1546; Van den Bundere (f 1557), O. P., *Compendium dissidii quorumdam haereticorum atque theologorum,* Paris, 1540, ouvrage réédité ensuite sous des titres un peu différents; *Detectio nugarum Lulheri cum declaratione veritatis catholicæ et confutatione dogmatum lutheranorum,* Louvain, 1551 ; *De vero Christi baptismo contra Mennonem anabaptistarum principem, succincta quoque errorum ejusdem elisio,* Louvain, 1553; *Scutum fidei orthodoxae adversus venenosa tela Joannis Anastasii Velvani /idem, sacramenta ritumque ecclesiasticum explodere contendentis,* Gand, 1556; Reginald Pole (f 1558), *Pro ecclesiasticae unitatis defensione libri IV,* Rome, 1538; *De summo pontifice Christi in terris vicario ejusque officii et potestate,* Louvain, 1569; *Pro primatu romanæ Ecclesiæ,* Strasbourg, 1555 : A *treatise of justification,* Louvain, 1569 ; Melchior Cano, O. P. (j- 1560), *De locis theologicis libri XII,* souvent réédité avec une *Releclio de sacramentis in genere et de pænitenlia ;* Dominique Soto, O. P. (j- 1560), *De natura et gratia,* Paris et Salamanque, 1561; *In I k'um librum Sententiarum commentarii,* Douai, 1613; Ruard Tapper (j- 1559), docteur de Louvain, *Explicationes in articulos circa ecclesiastica dogmata hoc sæcuh' controversa,* Louvain, 1555; Jean Slotanus, O. P. if 1560), *Disputationum adversus hærelicos iber unus, Cologne,* 1558; *De retinenda fide orthodoxa et catholica adversus hæreses et sectas et praecipue lutheranam libri IX; De verbi Dei virtute et Ecclesiæ insuperabili potentia libri IV;* toutes ses œuvres ont été éditées à Cologne en 1555; Pierre Soto, O. P. (f 1563), *Institutiones chrislianæ,* Augsbourg, 1548; *Assertio catholicæ fidei circa articulos confessionis nomine ducis Wurtembergensis per legatos concilio Tridentino oblatos,* Anvers, 1552; Tilmann Smeling, O. P. (f 1561), *De septem sacramentis,* Cologne, 1538; Henri Helm, O. M. (f 1560), *De verbo Dei libri III,* Cologne, 1560; *Adversus captivitatem babylonicam Lulheri,* Paris, 1553; *Enchiridion de vera et perfecta impii justificatione,* Cologne, 1554; Richard Smith (f 1563), docteur d'Oxford, *De hominis justificatione,* Oxford, 1550; *Refutatio locorum communium Melanchlhonis,* Douai, 1563; *De libero hominis arbitrio,* contre Calvin, Louvain, 1563; Jacques Lainez, S. J. (f 1565), *Disputationes Tridentinæ,* Inspruck, 1886; Jacques Bologni de Païenne (f 1564), *De æterna Dei prædestinatione et reprobatione,* Pavie, 1554; Jean Hessel (f 1566), docteur de Louvain, *Probatio corporalis præsentiæ corporis et sanguinis dominici in eucharistia,* Cologne, 1563; *Confutatio novitiæ fidei et tractatus de cathedras Petri perpetua protectione et firmitate,* Louvain, 1562; *Declaratio quod eucharistia sub unica panis specie neque praecepto Christi adversetur neque minus fructuosa sil quam sub panis et vini specie,* Louvain, 1566; Barthélemy Camerari de Bénévent (f 1564), *De prædestinatione, libero arbitrio* et gratia, contre Calvin, Paris, 1556; Michel de Medina, O. M. (f 1571), *Christiana parænesis sive de recta in Deum fide libri Vil,* Venise, 1564; *Disputationes de indulgentiis adversus nostri temporis hæreticos,* Venise, 1564; Martin de Ledesma, O. P. (f 1574), *Commentaria in IV™ librum Sententiarum, Cdimbre,* 1555; Antoine de Cordoue, O. M. (f 1578), *Commentaria in I V libros Sententiarum,* Alcala, 1569; *Arma fidei sive loca communia et fundamenta generalia ad omnes hærelicos convincendos de suis erroribus,* Alcala, 1562; Joseph Angles, de Valence en Espagne, O. M. (1587), *Flores theologicarum quæstionum in I™ et II»"' librum Sententiarum,* Lyon, 1584; Madrid, 1586; *Opiniones super IV™ librum Sententiarum,* Burgos. 1585; Michel de Palacios, docteur de Salamanque (f 1593), *Disputationes theologicæ in IV libros Sententiarum,* Salamanque, 1574; Barthélemy de Medina, O. P. (f 1581), *Commentaria in I™ I Iæ,* Salamanque. 1577. *Commentaria in III™ partem,* q, i-l x. Salamanque, 1578; *Observationes novæ et additiones ad III™ partem S. Thomæ,* Salamanque, 1597; Nicolas Saunders (f vers 1583), *De visibili monarchia Ecclesiæ libri VIll,* Louvain, 1571 ; *Declare David seu regno Christi libri sex contra calumnias Acleri pro visibili Ecclesiæ monarchia,* Rome, 1588; *De explicatione missæ ac partibus ejus,* Louvain, 1569; *Sedes apostolica seu de militantis Ecclesiæ romanæ potestate romanorumque pontificum primatu et auctoritate,* Venise, 1603; *Tractatus quod Dominus in sexto capite S. Joannis de sacramento eucharistiæ proprie sit locutus,* Anvers, 1570; *De typica et honoraria sacrarum imaginum adoratione libri 11,* Louvain, 1569; *De justificatione libri VI,* Trêves, 1585; Antoine Pelten, S. J. (f 1584), *Doctrina catholica de purgatorio,* Ingolstadt, I568; *De librorum canonicorum numero, auctoritate et legitima interpretatione,* Ingolstadt, 1572; *De nostra satisfactione et purgatorio libri II,* Cologne, 1576; *De originis peccato disceptatio in tractatus XVHI distributa, item de Christi satisfactione et majestate,* Ingolstadt, 1576; *De tribus bonorum operum generibus, eleemosyna, jejunio et oratione libri III,* 1580; François Orantes, O. M. (-(-1584', *Locorum catholicorum pro romana fide adversus Calvini institutiones,* Venise, 1564 ; Gaspar Casai, O. S. A., évêque de Coïmbre (f 1585), *De quadripartita justitia libri XI,* Venise, 1563; *De sacrificio missæ et de sacrosanctae eucharistiæ celebratione per Christum in cena novissima libri HI,* Venise, 1563; *De cena et calice Domini quoad laicos et clericos non celebrantes libri 111,* 1563; *Axiomatum Christianorum libri Ul er diversis Scripturis et sanctis*

Patribus adversus hærelicos antiquos et modernos, Coïmbre, 1550; Van der Linden, Lindanus (7 1585), *Panoplia evangelica sive de verbo Dei evangelico libri V,* Cologne, 1559; Thomas Stapleton (ψ 1598), *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica per controversias VII, XII libris tradita,* Paris, 1582; *Principiorum fidei doctrinalium releclio scholastica et compendiaria,* Anvers, 1596; *Universa justificationis doctrina hodie controversa libris XII tradita,* Paris, 1582; *De magnitudine Ecclesiæ ronianæ,* Anvers, 1599; *De auctoritate Ecclesiæ circa sacram Scripturam,* 1591 ; Claude de Sainctes, O.S. A., évêque d'Évreux (f 1591), *Examen doctrinæ calvinianæ el bezanæ de cena Domini,* 1566; *De rebus eucharisticis controversis repetitiones seu libri X,* Paris, 1575; Faunt de Leicester (7 1591), *De Christi in terris Ecclesia, quænam et penes quos existai libri III,* Posen, 1583; *Cenæ lutheranorum et calvinistarum oppugnatio,* 1586; *Apologia de invocatione ac veneratione sanctorum,* Cologne, 1589; Guillaume Allen de Lancastre (·[· 1594), qui publia, outre plusieurs ouvrages anglais de controverse : *De sacramentis in genere,*Anvers, 1576; leB. Pierre Canisius,S. J.(T'1597), *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis liber I">,* Dillingen, 1571 ; *De Maria virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta libri V,* Ingolstadt, 1577; ouvrages réunis ensuite en un seul volume, Ingolsladt, 1583; Paris et Lyon, 1584; Louis Molina, S. J. (·(· 1600), *Commentaria in I""' partem S. Thomæ,* Venise, 1594; *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina praescientia, providentia, prædestinalione el reprobatione,* Lisbonne, 1588 ; Grégoire de Valence, S. .I. (■)·1603), *Commentariorum theologicorum tomi tv,* Ingolstadt, 1591; *Analysis fidei catholicae,* 1585; *De sanctissima Trinitate libri V,* 1586; *De vera Christi majestate et pnesentia contra lutheranos ubiquistas libri IV,* 1582; *De numero sacramentorum novæ legis, de reali Christi l ræsentia in eucharistia et de priedestinalione libri III,* 1587; *De sacrosancta: missæ sacrificio libri duo,* 1580; *De idololatria libri V,* 1580; *De praedestinatione et reprobatione,* 1574; *Examen et refutatio praecipui mysterii doctrinae calvinistarum de re eucharistica,* 1589; Dominique Bannez, O. P. (7 1604), *Commentaria in /a™ partem S. Thomæ el in 7/»m II*,* q. t-xi.vi, Salamanque, 1584; *Relectio de meritoet augmento caritatis,* Salamanque, 1590; Jean d'Avila, O. P. (γ 1601), *De. gratia et libero arbitrio sive de auxiliis divinæ gratiæ,* Rome, 1599; *De confessione per litteras sive per internuncium,* 1599; Jean Dominique Montagniuoli, O. P. (j- 1610), *Defensiones theologicae ac thomisticæ,* Naples, 1610; Jean de Rada, O. M. (7 1608), *Controversies theologicæ inter S. Thomam et Scotum super IV libros Sententiarum,* Venise, 1599,1618; Pierre de Lorca, cistercien (-j· 1606), *Commentaria el disputationes in universam /»", //æ et in JIam II*,* Alcala, 1609; Madrid, 1614; François Zumel, de l'ordre de la Merci, *Commentaria in /«"* S. *Thomæ et in* Zam *IIX,* Venise, 1597; Salamanque, 1594; *Variarum disputationum lomilres,* 1608; Pierre Arrubal, S. J. (j· 1608), *Commentaria ac disputationes in I'a partem S. Thomæ,* Madrid, 1619; Gabriel Vasquez, S. J. (7 1604), *Commentaria et disputationes in I™ partem S. Thomæ,in l"m II* et in III*'" parlent,* Lyon, 1631; François Feuardent, O. M. (7 1612), *Theomachia calvinistica sexdecim libris profligata,* Paris, 1604; Pierre de Ledesma, O. P. (7 1616). *Tractatus de divina perfectione, infinitate el magnitudine,* auquel est ajouté le traité *De perfectione actus essendi creati,* Salamanque. 1596; *De divinæ gratiæ auxiliis,* 1611; *De magno matrimonii sacramento,* 1592; Diego Nunno Cabezudo, O. P. 7· 1614), *Commentaria el disputationes in 1l/·"partem S. Thomæ,* Venise, 1612; Séraphin Razzi (7 1613), *De locis theologicis praelectiones,* Pérouse, 1603; François Suarez, S. J. (7 1617). qui traite, dans ses commentaires sur la Somme de saint Thomas, toutes les matières dogmatiques aussi bien que les questions morales, sans parler d'opuscules théologiques spéciaux comme la *Defensio fidei catholicae et apostolicæ* contre les erreurs anglicanes; Jean de Carthagéne, O. M. ("j· 1617), *De sacramentis in genere,* Rome, 1609; *De praedestinatione el reprobatione angelorum et hominum,* 1581; *Disputationes in universa religionis christianæ arcana,* 1609; Jacques Davy du Perron, cardinal çj· 1618), *Traité du sacrement de l'eucharistie,* Paris, 1620; *Réplique au roi de la Grande-Bretagne,* 1620; François Coster, S. J. (T 1619), *Enchiridion controversiarum præcipuarum nostri temporis,* Cologne, 1585 ; *De Ecclesia,* Cologne, 1604; Grégoire Nunez Coronel, O. S. A. (7 1620), *De vera Christi Ecclesia libri decem,* Rome, 1594; *De sacris apostolicis traditionibus,* 1597; Jacques Gordon. S. J. (f 1620), *Controversiarum christianæ fidei adversus hujus temporis hærelicos epitome,* Cologne, 1620; Robert François Bellarmin, S. J. (ψ 1621), cardinal, *Disputationes de controversiis fidei,* Paris, 1608; Nicolas Coeiïetau, O. P. (1623), *Les merveilles de la sainte eucharistie,* Paris. 1605; *La défense de la sainte eucharistie et présence réelle du corps de Jésus-Christ,* Paris, 1607 ; *Traité des noms de l'eucharistie,* 1622 ; *Pro sacra monarchia Ecclesiæ catholicae, apostolicæ et ronianæ,* Paris, 1623; Jérôme Medices. O. P. (f 1622), *Summæ theologiae S. Thomæ formalis explicatio,* Paris, 1657; Jean Gonzales de Albelda, O. P. (7 1625 , *Commentaria el disputationes in I"|" partem Summæ S. Thomæ,* Alcala, 1621; Léonard Lessius, S. J. (■7 1623), *De perfectionibus moribusque divinis,* Anvers, 1620; *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionala; de praedestinatione el reprobatione angelorum et hominum,* Paris, 1878; *De praedestinatione Christi,* Anvers, 1610; *De summo bono et aeterna beatitudine hominis,* Anvers, 1616; *Defensio potestatis summi pontificis,* Saragosse, 1611 ; Martin Becauus, S.J.(f 1624), *Manuale controversiarum hujus temporis,* Mayence, 1623; *Summa theologice scholasticæ,* Mayence, 1623, et plusieurs opuscules théologiques dirigés surtout contre les calvinistes; Thomasde Lemos, O. P. ("t 1629), *Panoplia gratiæ,* Liège, 1676; Gilles de la Présentation, O. S. A. (T 1626), *Disputationes de animæ et corporis beatitudine,* Coïmbre, 1609; *De immaculata bealæ Virginis conceptione,* 1617; Adam Tanner. S. J. (7 1632 . *l inversa theologia scholastica, speculativa, practica ad methodum S. Thomæ,* Ingolsladt, 1626; *Disputationum theologicarum in omnes partes Summæ theologicæ S. Thomæ,* 1618; *De verbo Dei scripto et non scripto el de judice controversiarum,* Munich, 1599; *Defensionis Ecclesiæ libertatis libri ll,* Ingolstadt, 1604; Wiggers (7 1639), docteur de Louvain, *Commentaria in l"‹ partem S. Thomæ, de Deo uno et trino, de angelis et operibus sex dierum ; in ll"< II*, q. l-xl vi, de virtutibus theologicis,fide, spe el caritate; in 11P- partem de Verbo incarnato, de sacramentis,* Louvain. 1651-1657; Diego Alvarez, O. P. (7 1635), *Disputationes theologicæ in lam II* S. Thomæ,* Cologne, 1621 ; *De incarnatione divini Verbi disputationes octoginta . quibus explicantur el defenduntur quæ in III* parte Summæ theologicæ docet S. Thomas, l-Xl.v,* Lyon. 1614; *De auxiliis divinæ gratiæ et humani arbitra viribus et libertate,* Rome, 1610; André Duval 7 Itl··? . docteur de Sorbonne, *Elenchus libelli de eccle-iastica et politica potestate pro suprema romanm-um y mificum in Ecclesiam auctoritate,* Paris. 1612; *Commentarium* in *Summam S. Thomæ,* 1636; *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate,* 161 · ; *De summi pontificis auctoritate,* 1622; Thomas Ramee. O. P. (7 1631), *De primatu 5. Petri apostoli el sum-*

morum pontificum ejus successorum, Toulouse, 1617; Claude Tiphaine, S. J. (-j-1641), *De hypostasi et persona ad augustissimae sanctissimae Trinitatis et stupendæ incarnationis mysteria illustranda,* Pont-à-Mousson, 1634; Paris, 1881; Nicolas Ysambert (j- 1612), docteur de Sorbonne, *Commentarium in S. Thomæ Summam,* Paris, 1639; Dominique Gravina, O. P. (-[· 1653), *Calholicie praescriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos,* Naples, 1619; *Pro sacro fidei catholicae et apostolicæ deposito fideliter a romanis pontificibus custodito apologeticus,* Naples, 1629; *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindiciæ orthodoxie,* Naples, 1634; Hurtado, S. .I. (f 1647), *De Deo,* Madrid, 1643; *De fide, spe et charitate,* 1632; *De incarnatione Verbi,* Alcala, 1628; *De sacramentis in genere et in specie,* 1628; *De eucharistia, sacrificio misste et ordine,* 1620; *De matrimonio,* 1627; Jean-Baptiste de Lezana, O. C. (7 1659), *Summa theologiæ sacræ,* Rome, 1651 ; *Liber apologeticus pro immaculata Deiparæ Virginis Mariæ conceptione,* Madrid, 1616; Jean de Saint-Thomas, O. P. (-j- 1644), *Cursus theologicus,* embrassant à peu près toute la Somme théologique de saint Thomas, Lyon, 1643; Jean de Lugo, S. J. (-j- 1660), cardinal,dont les principaux ouvrages dogmatiques sont: *De virtute fidei divinæ; De incarnatione; De sacramentis in genere; De venerabili eucharistia sacramento et de sacrosancta misses sacrificio; De sacramento pænitenliæ,* dans ses Œuvres complètes, Lyon, 1652; Venise, 1717, 1751; Martinez de Ripalda, S. J. (-j- 1648), *De ente supernatural! disputationes in theologiam universam,* Paris, 1870; *De virtutibus fidei, spei et caritatis,* 1632; François Sylvius (γ 1649), *Commentarii in Summam S. Thomæ,* sur toute la Somme, Anvers, 1684, édition comprenant aussi divers opuscules théologiques; Denys Petau, S. J. (j- 1652), *Theologicorum dogmatum tomi VI,* comprenant aussi plusieurs opuscules théologiques, Venise, 1721, 1745; Mariales, O. P. (j- 1660), *Controversia ad universam Summam theologiæ S. Thomæ, necnon ad IV libros magistri Sententiarum,* Venise, 1624.

2° *Deuxième époque,* depuis le milieu du xvn» siècle jusqu'au concile du Vatican, caractérisée par un appauvrissement considérable de la théologie scolastique et par un affaiblissement assez marqué de la théologie positive elle-même. — 1. Cet appauvrissement de la théologie scolastique fut particulièrement occasionné par la funeste invasion des nouveaux systèmes philosophiques, depuis le cartésianisme jusqu'au kantisme, invasion contre laquelle bien des catholiques ne surent point se défendre suffisamment, comme Léon XIII le constate avecdouleur dans son encyclique *Ætemi Patris* du 4 août 1879. Après avoir montré comment, sous l'inlluence de la réforme protestante du xvt» siècle, on se plut à philosopher *citra quempiam ad fidem respectum,* il constate que cette passion de la nouveauté parut avoir envahi l'esprit de beaucoup de philosophes catholiques qui, délaissant le patrimoine de la sagesse antique, aimèrent mieux rechercher des choses nouvelles qu'augmenter et perfectionner les anciennes à l'aide d'un travail nouveau. Attitude qui ne fut point exempte d'imprudence ni de grave détriment pour les sciences : *certe minus sapienti consilio et non sine scientiarum detrimento.* Par suite de l'intime union entre la philosophie et la théologie scolastique, l'abandon ou l'appauvrissement de la première chez un grand nombre de catholiques, occasionna aussi chez beaucoup une grave diminution de la seconde; d'où résulta souvent l'impuissance de répondre, avec assez de solidité, aux attaques des ennemis de la foi, comme le constate encore Léon XIII dans le même document.

2. La théologie positive elle-même subit une diminution assez marquée, soit parce que les solides principes de philosophie nécessaires pour soutenir et diriger sûrement la méthode positive, firent souvent défaut; soit parce qu'un assez grand nombre d'auteurs subirent quelque influence des erreurs jansénistes, gallicanes, joséphistes, parfoisméme rationalistes. Il est,d'aillleurs, à noter que beaucoup des meilleurs esprits de cette époque délaissèrent la théologie pour s'adonner exclusivement aux travaux d'érudition historique; ce qui ne fut point sans occasionner indirectement quelque appauvrissement de la théologie positive. Aussi l'on ne doit point s'étonner de constater que, dans l'ensemble de cette période, la théologie positive fut souvent inférieure à la lourde tâche qui lui incombait alors de réfuter efficacement les objections multipliées des critiques protestants ou rationalistes.

3. Parmi les ouvrages exclusivement ou partiellement dogmatiques, nous mentionnerons particulièrement les suivants, en faisant observer que quelques-uns relèvent également de l'apologétique et que désormais très peu d'écrits traitent conjointement la morale et la dogmatique.

Pierre Jammy, O. P. (f 1665), *Veritates de auxilio gratiæ ab erroribus et falsis opinionibus vindicata,* Grenoble, 1658; François de Arauxo, O. P. (-j- 1664), *Commentaria in Summam S. Thomæ,* Salamanque, 1635,1636, 1638; Dominique de Marinis, O. P. ff 1669), *Expositio commentaria,* sur toute la Somme théologique de saint Thomas. Lyon, 1663,1666,1668; Rodrigue de Arriaga, S. J. (·}·1667), *Disputationes theologicæ in Summam S. Thomæ,* Anvers, 1643-1655; Lyon, 1644-1669; Isaac Habert, évêque de Vabres (-j- 1668), *De la chaire et de la primauté unique de saint Pierre,* Paris, 1645; *Theologiæ græcorum Patrum vindicates circa universam materiam gratia,* Paris, 1647; Wurzbourg, 1863; François Annat, S. J. (γ 1670), *Opuscula theologica ad gratiam spectantia,* Paris, 1666; Bonaventure de Sainte-Anne, carme (j· 1667), *Propugnata auctoritas summi pontificis,* Metz, 1658; Dominique de Saint-Thomas, O. P. (j· 1671), *Summa theologiæ seu tirocinium theologiæ,* comprenant toute la théologie spéculative et la théologie morale, Lisbonne, 1670; Maurice de Lezana, O. P. (j· 1668), *Commentaria in Pm partem S Thomæ,* Madrid, 1668; Pierre de Godoy, O. P. (f 1677), *Disputationes theologicæ,* sur toute la Somme théologique de saint Thomas, Venise, 1686; Jean Ferrier, S. J. (f 1674), publia en français plusieurs ouvrages de polémique contre les jansénistes; Christophe Vega, S. J. {-j· 1672;. *Theologia mariana,* Lyon, 1653; Naples, 1866; Gabriel de Saint-Vincent, O. C. (j-1671), *Commentaria in universam Summam S. Thomæ,* Rome, 1656-1666; Mastrio de Meldola, O. M. (ÿ 1573), *Disputationes theologicæ in IV libros Sententiarum ad mentem Duns Scuti,* Venise, 1655-1644; Hippolyte Maracci (j-1675), de la congrégation des clercs réguliers de la Mère de Dieu, *Bibliotheca mariana alphabetico ordine digesta,* Rome, 1648; Augustin Gibbon, O. S A. (j-1676), *Speculum theologicum seu theologia scholastica ad mentem S. Thomæ,* avec plusieurs opuscules contre Luther, Coïmbre, 1740-1745; Vincent Contenson, O. P. (T 1674), *Theologia mentis et cordis,* Lyon, 1673-1676; Paris, 1875; Pierre Labat, O. P. (ψ 1670), *Theologia scholastica secundum illibatam S. Thomæ doctrinam, Toulouse.* 1658-1661; Léon Allatins (y 1669), *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri III,* Cologne, 1648; *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis pe>-pelua in dogmate de purgatorio consensione,* Borae, 1655. et plusieurs autres opuscules de polémique avec les Grecs schismatiques; Philippe de la Sainte-Trinité, O. C. (j-1671), *Summa theologiæ thomisticæ seu disputationes in omnes parles Summæ S. 'I homæ,* Lyon, 1653; Jean Nicolai, O. P. (▮[· 1673), *Judicium seu censorium suffragium de propositione Antonii Arnaldi-* avec *Theses theologicæ de gratia,* Paris, 1656; *Apolo-*

gia naturæ et gratiæ seu de concordia utriusque juxta mentem Augustini et Thomæ, Bordeaux, 1665; Bernard Guyard, O. P. (T 1674), *Discrimina inter doctrinam thomisticam et jansenianam,* Paris, 1655; François de Bonne-Espérance, O. C. (7 1677), *Commentarii tres in universam theologiam scholasticam,* Anvers, 1662 ; Guillaume Herinckx, O. M. (j- 1678), *I niversa theologia ad mentem sanctorum Augustini et Thomæ,* Lille, 1678; Adrien (·|· 1699) et Pierre (71675) van Walenburch, *Tractatus generales de controversiis fidei,* Cologne, 1670; Vincent Ferre, O. P. (·|· 1682). 7 *raclalus theologici,* sur la 1" II» de la Somme de saint Thomas; Jacques Platel, S. J. (-{-1681), *Synopsis cursus theologici,* Douai, 1661 ; Jean-Baptiste Gonet, O. P. (T 1681), *Clypeus theologiæ thomistieæ,* Anvers, 1744; *Manuale thomislarum,* Anvers, 1736; Antoine Goudin, O. P. (-|- 1695), *Tractatus theologici juxta inconcussa lulissimaque dogmata divi Thomæ,* Cologne, 1723; Louvain, 1874; Nicolas Arnu, O. P. (·[· 1692), *Divi Thomæ Aquinatis divinæ voluntatis et sui ipsius in Summa theologicæ fidissimus interpres,* Pavie, 1691; Dominique de la Sainte-Trinité, O. C. (T 1687), *Bibliotheca theologica,* Rome, 1665-1676; Célestin Sfondrati, O. S. B. (y 1696), cardinal, *Regale sacerdotium romano pontifici assertum,* conlre les quatre articles de la déclaration du clergé gallican en 1682, Salzbourg, 1684; *Nodus praedestinationis ex sacris litteris doctrinaque sanctorum Augustini et Thomæ, quantum homini licet,dissolutus,* Rome, 1697; Boniface Marie Grandi, O. P. (7 1692), *Cursus theologicus,* comprenant les principaux traités théologiques dans l'ordre de la Somme de saint Thomas, Ferrare, 1692 ; Venise, 1697: Sylvestre Mauri, S. J. (7 1687), publia, outre ses ouvrages philosophiques, *Opus theologicum,* traitant des principales questions de la théologie, Roms, 1687; *Ouæstionuni theologicarum libri VI,* Rome, 1676-1679; Martin de Esparsa, S. J. (t 1689), *Cursus theologicus,* selon l'ordre de la Somme de saint Thomas, Lyon, 1666; *De virtutibus theologicis,* Rome, 1673.

Nous mentionnerons ici le *Cursus theologicus,* publié pardes carmes de Salamanque de 1630 a 1701, réédité à -Paris, 1870 1883. Antoine de la Mère de Dieu (•j· 1641) composa les traités *De Deo ; De t rinitate; De angelis;* Dominique de Sainte-Thérèse (-j- 1654), *De ultimo fine; De virtutibus et peccatis;* Jean de l'Annonciation (ψ 1701), *De gratia; De virtutibus theologicis ; De incarnatione; De sacramentis ; De eucharistia;* le *De pænitentia* fut successivement l'œuvre d'Antoine de Saint-Jean-Baptiste (y 1699), d'Alphonse des Anges (-f· 1724) et de François de Sainte-Anne (f 1707). Jean Thomas de Rocaberti (f 1699), O. P., *De romani pontificis auctoritate,* Valence, 1691 ; Augustin Reding, O. S. B. (j· 1692), *Theologia scholastica universa,* Einsiedeln, 1687, et plusieurs dissertations polémiques dirigées contre les gallicans ou contre les jansénistes ; Laurent Brancati de Lauria, O. M. (·|· 1693), cardinal, *Commentaria in IIIam et I librum Sententiarum doctoris subtilis,* Rome, 1653, *Opuscula tria de Deo quoad opera prædestinationis, reprobationis et gratiae actualis,* Rome, 1687; Louis Thomassin, de l'Üratoire (-f-1695). *Dogmata theologica,* Paris, 1680; Jean-Baptiste Duhamel (f1706), *Theologia speculatrix et practica juxta sanctorum Patrum dogmata pertractata,* Paris, 1609; Antonin Massoulié, O. P. (t1706), *Divus Thomas sui interpres dedivina motione et libertate creata, de divina motione in ordine supernaturali seu dedivinis auxiliis.* Rome,1692; Juénin,de lOratoire(f 1707), *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis in genere et in specie,* Lyon, 1696; *Institutiones theologicæad usum seminariorum, Lyon,* 1694 : notons que ce dernier ouvrage fut mis à l'index *donec corrigatur par* décret du Saint-Office du 22 mai et du 17 juillet 1708; Claude Frassen, O. M. (f 1711). *Scotus academicus seu universa doctoris subtilis dogmata,* Paris, 1672; Rome, 1721; François Henno, O. M. (7 1713), *Theologia dogmatica, moralis et scholastica,* Venise, 1719; Gaétan Félix Verano, de l'ordre «les théatins(t 1713), *Theologia polemica seu vindiciæ Ecclesiæ catholico-rornante, cujus prærogalivæ, munia, leges, dogmata, ritus asseruntur et propugnantur contra judæos, schismaticos, hærelicos, atheos,* Augsbourg, 1719; Charles Witasse, docteur de Sorbonne (7 1716). *De Deo uno et trino ; De incarnatione,* Paris, 1722 *De augustissimo altaris sacramento,* 1720; *De sacramento pænitenliæ, 1717 ; De sacramento ordinis,* 1717. L'on doit observer que Witasse est un adversaire de la bulle *Unigenitus* et que ses ouvrages publiés après sa mort durent pour cette raison subir des modifications; Antoine Boucat, de l'ordre des minimes (y 1718>, *Theologia Patrum dogmatico-scholastico-positiva.* Libère de Jésus, O. C. (T 1719), *Controversiae dog malicæ adversus hæreses utriusque orbis occidentalis et orientalis,* ouvrage complété après la mort de Libère par son confrère Jean-François de Sainte-Marie-Madeleine.8 in-fol.. Milan, 1743-1754;François Palanco, minime (j-1720), *Opera theologica ail. mentem* i>. *Thomæ,* Madrid, 1706-1731; Pierre Annat, de la congrégation des clercs de la doctrine chrétienne(y 1715). *Apparatus ad positivam theologiam methodicus.* Würzbourg, 1726, édition corrigée; cet ouvrage fut mis à l'index par décret du 12 septembre 1724, *donec corrigatur;* Noël Alexandre, O. P. f-p 1724·), *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem Calechismi concilii tridentini,* Paris, 1703, édition revue et complétée; Jérôme de Montefortino. O. M. (f· 1728), publia sur le plan de la Somme théologique de saint Thomas, une Somme où il condensa toute la doctrine de son maître Duns Scot. Rome, 1728-1738; Jean Jacques SchelTmacher (f 1733), *Lettres d'un docteur allemand de l'université catholique de Strasbourg à un gentil homme et à un magistrat protestants,* Strasbourg. 1733; le cardinal Cienfuegos (7 1739), *Ænigma theologicum sub potius ænigmalum et obscurissimarum quæstionum compendium,* Vienne, 1717; *Vita abscondita std> speciebus eucharisticis velata,* Rome, 1728; Charlesdu Plessisd'Argentré, évêque de Tulle (7 1740 . *Elementa theologica in quibus de auctoritate et t ondere cujuslibet argumenti theologici disputatur.* Paris 1702; *Appendix posterior ad elementa in quæstu m i,, de auctoritate Ecclesiæ. Pavis. 1705 ; Collecti diriorum de novis erroribus,* Paris, 1733-1736; *Analyse de la foi,* et *Traité de l'Eglise,* contre Jurieu, Lyon. 1699 Louis Marie Lucini, O. P. (f 1745), *Romani pontifias privilegia, adversus novissimos errores l indicata* Venise, 1734; Henri de Thyard de Bissy, évêque d- Meaux et cardinal (y 1737), *Traité théologique sur la bulle Unigenitus,* Paris, 1722; Matthieu Petitdidier. O. S. B. (f 1727), *Traité de l'infaillibilité du pape,* Luxembourg, 1724; *Dissertation historique et théotogique dans laquelle on examine quel a été le sentiment du concile de Constance et des principaux thiologiens qui y ont assisté, sur l'autorité du pape et saison infaillibilité,* Luxembourg, 1724; HonoréToumely, docteur de Sorbonne (y 1729), adversaire déclaré d , jansénisme, *Prælecliones theologicæ,* Paris. 1725. Paul Gabriel Antoine, S. J. (T 1733), *Theologia* u.·:- *versa speculativa et dogmatica,* Pont-â-Mous-m. l 72· Paris. 1742; Mayence, 1765-1769; Jean Preign-; «· i (-J-1752), *Theologia speculativa et moralis.* Gand. 1715-1747; Charles René Billuart, O. P. (j-1757). Summa S. *Thomæ hodiernis academiarum moribus accom modata sive cursus theologiæ universalis,* Liège. 174«· 1751, souvent réédité; Vincent Gotti. O. P. y 1750«. cardinal, *Theologia scholaslico-dogmalica juxta mentem D. Thomæ,* comprenant toute la Somme de sainl Thomas. Bologne, 1727-1735; Venise, 1750; Charles

Merlin, S. J. (f 1747), *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sacrements de l'Église,* Paris, 1745; René Hyacinthe Ürouin, docteur de Sorbonne (ψ 1742), *De re sacramentaria contra perduelles hæreticos,* Venise, 1737; Paris, 1773; Thomas de Charmes, capucin (-|- 1765), *Theologia universa,* souvent rééditée; Jean Laurent Berti, O. S. A. (-j-1766), *De theologicis disciplinis,* Rome, 1739-1745; Venise, 1750, et plusieurs dissertations théologiques; Charles Chardon, O. S. B. (f 1771), *Histoire des sacrements, ou de lamanière dont ils ont été célébrés el administrés dans l'Église et de l'usage qu'on en a fait depuis le temps des apôtres jusqu'à présent,* Paris, 1745; Bernard Marie de Rubeis, O. P. (-[- 1775), *De peccato originali,* Venise, 1757; Wurzbourg, 1857; *De caritate virtute theologica,* Venise, 1757; les trois jésuites Henri Kilber (f 1783), Thomas Holtzclau (-j-1783) et Ignace Neubauer (-j- 1795), composèrent l'ouvrage théologique intitulé : *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis,* Wurzbourg, 1766-1771 ; Paris, 1852-1854; Jean Chrysostome Trombelli (f 1784,) *De cultu sanctorum dissertationes X,* Bologne, 1751 ; *Tractatus de sacramentis per polemicas et lilurgicas dissertationes distributi,* Bologne, 1768-1783; Herman Scholliner, O. S. B. (j-1795), *Ecclesiæ orientalis et occidentalis concordia in transubslanlialione,* Ratisbonne, 1756; *Prælectiones theologicæ,* Augsbourg. 1769; *De hierarchia Ecclesiæ catholicæ dissertationes JJ,* Ratisbonne, 1757; Joseph Kleiner, S. J. (f 1786), *Opuscula critica contra Febronii librum singularem,* Heidelberg, 1765; *Orthodoxa de necessitate baptismi parvulorum doctrina,* Heidelberg, 1765; Sylvestre Bergier (γ 1790), *Dictionnaire théologique,* Paris, 1788, souvent réédité; Jean-Baptiste Molinelli, de la congrégation des écoles pies (ψ 1799), *Del primate dei Apostolo S. Pietro e dei romani pontifici suoi successori,* Rome, 1784; Pierre Marie Gazzaniga, O. P. (f 1799), *Prælectiones theologicæ,* Vienne, 1775-1779; Sigismond Gerdil, barnabite (γ 1802), cardinal, *De pontificii primatus auctoritate in Petri cathedra,* Rome, 1803; *De sacri regiminis ac præserlim pontificii primatus proprio ac singulari jure,* Rome, 1808; *De Ecclesia ejusque notis,* et plusieurs opuscules sur le bref apostolique condamnant Febronius et sur la bulle *Auctorem fidei* réprouvant les jansénistes de Pistoie; Jean Vincent Bolgeni, S. J. (γ 1811), *Esame della Vera idea della santa sede,* Macerata, 1785, ouvrage suivi de quelques réponses complémentaires; *Della carità o amor di Dio,* Rome, 1788, et deux opuscules destinés à expliquer son opinion particulière sur le motif de la charité; Alphonse Muzzarelli, S.J. (f 1813), *Infaillibilité du pape prouvée par les principes mêmes et le sentiment universel de l'Église gallicane,* Avignon, 1826; *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus,* Gand, 1815; Muzzani, S.J. (γ 1813), *Il domina catholico della spirituale autorité della Chiesa,* Venise, 1800; *Della assoluzione sacramentale,* 1801 ; *Del motive formale e adequate del dolor di attrizione,* 1802; *Disserlazioni teologiche sopra le pin gravi e importanti controversie a giorni nostri suscitate,* 1803, et quelques autres opuscules théologiques ; Jean Adam Mœhler (-j- 1838), *Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus,* Tubingue, 1825; *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensâtze der Kalolischen und Prolestanlen nach ihren ô/fentlichen Bekenntnisschriften,* 1832, successivement perfectionné dans les éditions suivantes, traduit en plusieurs langues et complété par *Neue L'ntersuchungen der Lehrgegensâtze zwischen den· Kalholiken und Proteslanlen,* Mayence, 1834, et plusieurs dissertations théologiques; Henri Klee (-j-1840), *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Mayence, 1832; *System der kalholischen Dogmatik,* Bonn, 1837 ; *Encyclopàdie der Théologie,* Mayence, 1832; *KatholischeDogmatik,* 1834,1861 ; Bruno François Léopold Liebermann, *Institutiones theologicæ,* Mayence, 1819-1827, souvent réédité; François Patrice Kenrik, archevêque de Baltimore (f 1863), *Theologia dogmatica,* Malines. 1858; *Primacy of the apostolic See vindicated,* Philadelphie, 1845; Albert de Bulsano (Knoll), capucin (f 1863), *Institutiones theologiæ theoretic® seu dogmalico-poleniicæ,* Turin, 1853; Inspruck, 1893; Nicolas Wiseman, archevêque de Westminster et cardinal (-,- 1865), *Twelve lectures on the connection between science and religion,* Londres, 1861 ; *Lectures on the catholic doctrine,* 1836; *Strictures on the High Church movement in Oxford,* 1838; *Lectures on the real presence of Jesus Christ in the Blessed Eucharist,* 1842; *Lectures on the catholic Church,* 1844; Clément Schrader, S. J. (·[· 1875), outre plusieurs opuscules théologiques, publia *De unitate romana,* Fribourg, 1862; Vienne, 1866; Jean-Baptiste Malou, archevêque de Malines (·|· 1864), *L'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie considérée comme dogme de foi,* Bruxelles, 1857; Marie Achille Ginoulhiac, archevêque de Lyon (-j-1875), *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Eglise et jusqu'au concile de Nicée,* Paris, 1852; Jean Perrone, S. .I. (j- 1876), *Prælectiones theologicæ,* Rome, 1835-1842, souvent réédité ; *De virtutibus fidei, spei et caritatis,* Ratisbonne, 1865, et plusieurs opuscules ou dissertations théologiques notamment surl immaculéé conception et sur l'infaillibilité du pape; *De matrimonio christiano,* Rome, 1858; Edgard Edmond Estcourt (-j- 1848), *The question of anglican Ordinations discussed,* Londres, 1873; Raphael Cercia, S. J. (-f 1886), *De Ecclesia,* Naples, 1849; *De romano pontifice,* 1850 ,*De gratia Christi,* Naples, 1853; *De sanctissimo Trinitatis mysterio,* Naples, 1880; Charles Passaglia (-|- 1887), *De prærogativis B. Petri,* Ratisbonne, 1850; *Commentariorum theologicorum partes tres,* Rome, 1850; *De Ecclesia Christi,* Ratisbonne, 1853; *De æternitate poenarum deque igne inferno,* 1854 ; *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu,* Rome, 1854; Mathias Joseph Scheeben (·{-1888), *llandbuch der katholischen Dogmatik,* Fribourg-en-Brisgau, 1873-1887, ouvrage qu'il laissa inachevé; Joseph Antoine Schwane (ÿ 1891), outre plusieurs opuscules de polémique théologique, publia *Dogmengeschichte,* Munster, 1862-1869; Fribourg, 1880-1891 ; la 2» édition a été traduite en français par l'abbé Dégert ; Jean-Baptiste Vincent Heinrich (j- 1891), *DogmatischeThéologie,* Mayence, 1873; ouvrage continué, après la mort de l'auteur, par Gutberlet; Joseph Kleutgen, S.J. (-J-1883), *Die Théologie derVorzeit vertheidigt,* Munster, 1853; *De romani pontificis suprema potestate docendi disputatio theologica,* Naples, 1870; Théodore de Rêgnon, S. J. (γ1893), *Éludes de théologie positive sur la sainte Trinité,* Paris, 1892: Jean Franzelin, S.J. (f 1886), cardinal, *De divina traditione el Scriptura, Rome, 1870,* plusieurs fois réédité; *De Deo uno secundum naturam,* 1870 ; *De Verbo incarnato,* 1870,1881 ; *De sacramentis in genere,* 1868, 1878; *De sanclissiniæ eucharistiæ sacramento et sacrificio,* 1868,1878; *De Ecclesia Christi,* œuvre posthume, 1887.

Notons, en terminant cette liste nécessairement sommaire, que tous les détails concernant les œuvres des théologiens que nous avons mentionnés, ont été ou seront exposés à chacun des articles spéciaux sur ces divers auteurs. Nous n'avons voulu donner ici qu'un coup d'œil d'ensemble permettant au lecteur de faire lui-même, à l'aide des monographies particulières, une intéressante et utile synthèse. Nous désirons aussi faire observer que beaucoup d'auteurs ou d'écrivains, qui ne peuvent prendre rang dans une classification nécessairement restreinte aux auteurs exclusivement ou principalement dogmatiques, ne doivent cependant

point être négligés, si l'on veut avoir une idée bien exacte du mouvement théologique à une époque donnée: tels furent, par exemple, Bossuet et Fénelon au xvn' siècle particulièrement au point de vue de la théologie polémique, et le cardinal Pie au xix', pour l'exposé du dogme catholique en face des grandes erreurs contemporaines.

3° *Période postérieure au concile du Vatican.* — Nous n'essayerons point de donner ici une esquisse, encore trop prématurée, de cette période qui s'annonce comme une époque de sage et féconde rénovation scolastique, en même temps que d'intense développement de la théologie positive. Ce mouvement, fortement encouragé et sagement dirigé par l'Église,r promet de très heureux résultats pour la défense de la vérité catholique et pour le véritable progrès de la science théologique. En même temps que l'on perfectionne les instruments de travail par des éditions plus critiques d ouvrages anciens et par de vastes et complets répertoires des sciences théologiques, on se montre plus attentif à résoudre les difficultés bibliques, historiques ou philosophiques, soulevées contre les dogmes catholiques. De notables résultats ont déjà été obtenus par ce travail constamment soutenu dans beaucoup d'ouvrages ou de brochures théologiques et dans de nombreuses revues théologiques récemment créées à peu près dans tous les pays. Les articles spéciaux sur i Allemagne catholique et sur la Belgique ont déjà fait connaître les principaux travaux dogmatiques récemment accomplis dans ces pays. Des renseignements complémentaires seront fournis par des articles similaires sur les autres pays. D'ailleurs, l'ensemble des monographies dogmatiques déjà publiées dans ce dictionnaire a rendu bien familiers à tous les lecteurs les noms des principaux représentants de la théologie dogmatique dans la période contemporaine.

VI. La dogmatique et le magistère ecclésiastique. — Les principes, exposés à l'article Dépôt de la foi et ceux que nous développerons à l'article Dogme, nous autorisent à formuler ici les deux conclusions suivantes : 1“ En vertu de son triple droit exclusif de garder intégralement le dépôt de la foi, de le défendre efficacement contre les erreurs nouvelles et de déclarer authentiquement son contenu intégral dans la mesure nécesssaire ou utile pour le bien spirituel des fidèles, l'Église possède également le droit exclusif de surveiller et de diriger l'enseignement dogmatique des théologiens, pour en écarter ce qui est en désaccord avec la vérité révélée, ou pour déclarer et interpréter ce qu'exige impérieusement cette même vérité ou du moins ce qui est meilleur pour sa défense. Ce droit strict de l'Église impose aux théologiens dogmatiques le devoir rigoureux de se soumettre à toutes les décisions doctrinales de l'Église, non seulement à celles qui se rapportent directement au dépôt de la foi et qui définissent infailliblement ce que l'on doit tenir pour révélé, mais encore à celles qui, concernant le dépôt de la foi d'une manière seulement indirecte, définissent ce que l'on doit nécessairement admettre sur ce point, ou du moins indiquent ce que l'on doit rigoureusement préférer comme s'accordant mieux avec l'enseignement révélé ou comme plus utile pour sa défense. Cette stricte obligation est nettement formulée dans toute son ampleur par Pie IX, dans le bref à l archevêque de Munich du 21 décembre 18153. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1683 sq. — 2° En fait, il est facile de constater historiquement que les interventions doctrinales du magistère ecclésiastique ont été éminemment utiles à la théologie dogmatique, pour la prémunir contre les séductions de l'erreur, parfois même pour la délivrer de quelque entrainement dangereux. et surtout pour aider efficacement son progrès constant dans la connaissance ou dans l'énonciation des dogmes et dans les conclusions que l'on peut en déduire légitimement. C'est ce que nous montrerons particuliérement à l'article suivant en analysant le progrès dogmatique accompli au cours des siècles chrétiens.

Les éminents services ainsi rendus à la théologie dogmatique par le magistère ecclésiastique, apparaissent encore bien plus manifestes, quand on compare lliisloire de la dogmatique catholique avec celle des sectes hérétiques ou schismatiques, impuissantes à se défendre contre les multiples attaques du rationalisme, parce qu'elles sont privées de la salutaire et efficace direction que l'autorité doctrinale de l'Église peut seule donner.

Pour la bibliographie, on peut consulter les nombreux ouvrages indiqués au cours de cet article.

E. Dublanchy.

DOGME. — I. Étymologie. II. Définition. III. Valeur objective et positive. IV. Sources théologiques. V. Immutabilité substantielle des dogmes chrétiens. VI. Progrès accidentel dans la connaissance et la proposition des dogmes chrétiens. VII. Conclusions relatives à l'histoire des dogmes.

I. Étymologie et usage ecclésiastique. — Le mot δόγμα, de δοζέω, d'après son étymologie et d'après l'usage habituel chez les anciens Grecs, signifie non seulement une opinion qui parait fondée ou que l'on préfère, mais aussi une résolution formelle et bien arrêtée, comme un décret ou une loi. Chez les philosophes grecs antérieurs à Père chrétienne, ce mot est souvent employé dans le sens de vérités ou maximes fondamentales, ou dans celui d'enseignements tant spéculatifs que pratiques d'une école philosophique, au sens du terme latin *decreta,* sens encore employé par saint Justin, *Apol., I,* n. 26, *P. G.,* t. VI, col. 369.

La version des Septante emploie plusieurs fois le mot δόγμα dans le sens de lois ou de décrets royaux. Esth., ni, 9; Dan., n, 13; vi, 8. Chez les écrivains du Nouveau Testament, δόγμα signifie tour à tour édit, décret, prescription, loi, comme l'édit de César Auguste, Luc., Il, 1, les décrets portés par les apôtres au concile de Jérusalem, Act., xvi, 4, les décrets ou lois de César, Act., xvn, 7; un décret de condamnation, ἐξαλείψα το καβ' ἡμῶν χειρόγραφον τοι δόγμασιν. Col., il, 14, ou un jugement porté selon les maximes du monde, τ: ὡ ζῶντε ἐν κόσμοι δογματίζεσΟε. Col.. II. 20. Chez les Pères apostoliques du t" et du il* siècle, l'on rencontre les divers sens de lois fixes de la nature, μτ δι/οστατοϋσα μηδὲ ἀλλοιονσα τι των δεδογματισμενων ὑπ'αὔτου, S. Clément, *l Cor.,* xx, 1, Funk, *Patres apostolici,* 2'édit., Tubingue, 1901, t. i, p. 126, de préceptes du Seigneur, *Epist. Parnabæ,* p. 40, d'enseignements du Seigneur et des apôtres, S. Ignace, *Ad Mugn.,* xm, 1, p. 240, ou d'enseignement humain : ουδὲ δόγματὸ ανθρωπίνου προεστἀσιν, ὡσπερ ενιοι. *Epist. ad Diog.,v,* 2. p.398.Au nr siècle, Clément d'Alexandrie, Strom., VU. *P. G.,* t. ix, col. 544, et Origène, *Periarchon,* l. IV. n. 1, *P. G.,* t. xi, col. 344; *Contra Celsum,* L I, n. 7; l. III, n. 39, col. 668, 972; *Comment, in Matth.,* tom. xii, n. 33, *P. G.,* t. xm, col. 1036, emploient le mot δόγμα pour désigner l'ensemble des enseignements chrétiens se rapportant aux vérités à croire ou aux commandements à observer.

Ce n'est qu'au IV' siècle que plusieurs auteurs commencent à réserver le nom de dogme aux seules vérités qui sont l'objet de la foi, et qui sont nettement distinguées des lois ou obligations enseignées par la révélation chrétienne. S. Cyrille de Jérusalem. *Cat.,* IV, n.2, *P. G-,* t. xxxiii, col. 456: S. Grégoire de Nysse, *Epist.,* xxiv, *P. G.,* t. xlvi, col. 1089.

Au v· siècle, ce sens restreint est généralement adopté par les auteurs ecclésiastiques et passe dès lors

Ians l'usage universel constamment observé depuis cette époque.

II. Définition. — Suivant l'enseignement catholique, le dogme est une vérité révélée par Dieu et comme telle directement proposée par l'Église à notre croyance. — 1° La révélation d'où procède le dogme, est la révélation absolument surnaturelle, manifestant des mystères cachés en Dieu, auxquels l'intelligence ne peut parvenir par ses seules forces et qui, après la manifestation divine, restent toujours intimement insaisissables à la raison. Concile du Vatican, sess. III, e. iv. Par cette révélation, nous participons vraiment à la connaissance même de Dieu, quoique d'une manière très imparfaite à cause de la faiblesse de notre intelligence et de l'imperfection des analogies humaines servant habituellement de véhicule à la vérité divine. S. Thomas, *Cont. gent.,* I. IV, c. i. Nous nous bornons présentement à cette simple affirmation. Nous aurons bientôt l'occasion de la prouver en démontrant contre les modernistes la valeur objective et positive des dogmes chrétiens.

Observons d'ailleurs que les vérités en elles-mêmes accessibles à la raison et révélées en fait au genre humain; parce que leur connaissance n'aurait pu être autrement possédée par tous *expedite, firma certitudine et nullo admixto errore,* concile du Vatican, sess. Ill, c. n; S. Thomas, *Sum. theol.,* II' II®, q. ii, a. 4; *Cont. gent.,* 1.1, c. iv, ne sont pas véritablement .les dogmes, bien qu'elles puissent être accidentellement crues par les intelligences qui ne saisissent point leur évidence rationnelle. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. n, a. 2, ad 1"" ; II» II", q. I, a. 5, ad 3"ra ; a. 7; *Quæst. disp., Deverit.,* q. xiv, a. 9, ad 5"">, 8um et 9"m.

La révélation, source du dogme, n'est pas seulement la révélation complètement explicite, manifestant intégralement la vérité divine dans son propre concept, comme la génération et l'incàrnation du Verbe; elle est aussi la révélation partiellement explicite, faisant connaître l'enseignement divin également dans son propre concept, mais non sous tous ses aspects particuliers. Telle est, par exemple, la primauté effective de Pierre et de ses successeurs, formellement affirmée dans la révélation néo testamentaire selon l'enseignement du concile du Vatican, sess. IV, c. i, et subséquemment expliquée par le magistère ecclésiastique d'une manière beaucoup plus complète, notamment en ce qui concerne l'infaillibilité du souverain pontife. Telle est encore la divine maternité de Marie, enseignée dans la révélation chrétienne en termes équivalents qui ne peuvent laisser aucun doute sur sa réalité, et proposée plus explicitement dans la suite des siècles sous les deux aspects particuliers de sainteté parfaite de Marie et de conception immaculée, appartenant évidemment à son concept intégral.

Dans ces deux cas et dans beaucoup d'autres que nous signalerons en étudiant l'évolution accidentelle des dogmes chrétiens au cours des siècles, nous constatons une révélation primitive, à la fois explicite et implicite : explicite, en ce qu'elle manifeste au moins partiellement l'enseignement divin sous son concept particulier; implicite, parce que ne faisant point connaître formellement plusieurs vérités appartenant à l'intégrité de ce même enseignement, elle les contient cependant comme parties évidemment et nécessairement constitutives. Pour que la révélation ainsi faite implicitement apparaisse d'une manière certaine, il suffit que cette évidente et nécessaire connexion avec le dogme primitivement révélé soit, avec l'aide de quelque occasion providentielle, manifestée par le travail des Pères et des théologiens et formellement définie comme telle par le magistère ecclésiastique, auquel seul il appartient de proposer l'enseignement révélé.

Notons cependant que cette intime connexion avec le dogme primitivement révélé s'est parfois manifestée très tardivement et même d'une manière graduelle, soit parce qu'aucune nécessité apologétique n'y avait attiré l'attention des fidèles ou des docteurs, soit parce qu'une fausse conception théologique sur des points connexes empêchait, pour un temps, l'entière perception de la vérité révélée, soit enfin parce qu'il avait longtemps suffi d'avoir sur ces matières une pratique nettement et universellement établie, sans que l'on eût besoin de formuler expressément le dogme qui y était nécessairement inclus. C'est ce qui advint particulièrement pour les dogmes récemment définis de l'infaillibilité pontificale et de l'immaculée conception. Pour l'infaillibilité pontificale il avait suffi, pendant bien des siècles, de suivre la règle pratique universelle et indiscutable de se conformer absolument à l'enseignement du successeur de Pierre, ou il avait suffi d'affirmer, dans le vicaire de Jésus-Christ, la plénitude de tout pouvoir, sans formuler expressément le magistère infaillible, jusqu'à ce que de dangereuses erreurs vinrent contraindre à une formelle déclaration du dogme cru implicitement jusque-là. De même pour l'immaculée conception, la vérité révélée n'apparut dans tout son éclat que quand on eut écarté les obstacles qui l'avaient, pour un temps, voilée aux regards humains, notamment une théorie inexacte sur la transmission du péché origine) et une fausse conception de l'universalité delà rédemption individuelle.

3' Pour qu'une vérité révélée soit un dogme au sens strict, il est nécessaire qu'elle soit directement proposée à notre croyance par une définition solennelle de l'Église ou par l'enseignement de son magistère ordinaire et universel, au sens déterminé par le concile du Vatican : *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.* Sess. III, c. m. D'où se déduisent ces trois conclusions : 1. On ne peut ranger parmi les dogmes catholiques les vérités dont l'appartenance à la révélation, bien que non définie par l'Église, apparaît de fait pour quelques individus entièrement certaine. Toutefois dans cette hypothèse en elle-même possible, Lugo, *De virtute fideichristianæ,* disp. XX, n. 56 sq., bien qu'assez rare en dehors de toute proposition certaine faite par le magistère ecclésiastique, Christian Pesch, *De inspirationesacræ Scriptures,* Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 419, il y a obligation indiscutable d'adhérer, par un acte de foi divine à une vérité positivement connue comme certainement révélée par Dieu.

2. N'appartiennent point non plus aux dogmes catholiques, les vérités non révélées et cependant définies par l'Église à cause de leurs rapports évidents avec la doctrine révélée ou de leur souveraine importance ou utilité pour la conservation, l'explication ou la défense de la vérité révélée. Tels sont particulièrement les faits dogmatiques affirmés par l'Église comme nécessaires pour maintenir l'intégrité du dépôt de la foi et les nombreuses conclusions théologiques enseignées par le magistère ecclésiastique comme se rattachant infailliblement à ce même dépôt de la foi. Ces vérités définies par l'Église s'imposent obligatoirement à la ferme adhésion de tout catholique, comme le démontrent d'innombrables documents ecclésiastiques, parmi lesquels nous citerons particulièrement l'encyclique *Quanta cura de* Pie IX du 8 décembre 1864, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,*n. 1699, le concile du Vatican n. 1820, l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII dans le passage relatif aux erreurs précédemment condamnées par Pie IX, n. 1880, et le décret *Lamentabili* du Saint-Office du 3 juillet 1907 condamnant cette proposition 7e : *Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a*

fidelibus exigere ullum internum assensum quo judicia a se edita complectantur. Mais les vérités ainsi définies ne sont point des dogmes, parce que la révélation fait défaut. Leur connexion même nécessaire avec les vérités révélées, dès lorsqu'elle est manifestée seulement par le raisonnement théologique, ne peut leur assurer le bénéfice de la révélation implicite. Il est vrai que ces enseignements non révélés sont garantis par Dieu lui-même comme certainement vrais, par le fait même de l'institution du magistère infaillible de l'Église. Mais le fait de cette divine garantie en faveur d'un enseignement proposé par l'Église comme certain, loin de transformer celui-ci en enseignement révélé, le laisse réellement ce qu'il est dans sa nature intime. Tout ce que l'opinion contraire de Suarez, *De fide,* disp. III, sect, xi, η. 11, et du cardinal de Lugo, *De fide divina,* disp. 1, n. 272 sq., contient de vrai, c'est que les négateurs opiniâtres d'un enseignement non révélé, proclamé par l'Église comme vrai, pourraient être facilement présumés rebelles à l'autorité même de l'Église évidemment affirmée par la révélation, et conséquemment opposés formellement â la révélation elle-même.

3. A plus forle raison, ne doit-on point ranger parmi les dogmes catholiques ces assertions doctrinales que l'Église n'a nullement définies et auxquelles elle donne une simple préférence, parce qu'elle les considère comme s'harmonisant mieux avec les doctrines définies, ou comme protégeant plus efficacement la vérité catholique. Telles sont, dans les documents ecclésiastiques, particuliérement dans les bulles ou encycliques des souverains pontifes, beaucoup d'affirmations doctrinales auxquelles tout catholique doit une prudente adhésion interne, distincte de l'inébranlable adhésion de la foi ou même de la ferme adhésion due aux vérités non révëlées et positivement définies par l'Église. Franzelin, *Tradalus de divina traditione el Scriptura.* 4· édit., Rome, 1896. p. 118 sq. ; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalist* édit., p. 55; de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia catholica,* 2· édit»., Ratisbonne, fiVi, p. 569; Christian Pesch,*Prælectiones dogmaticæ,* V édit., Fribourg-en-Brisgau, 1909. t. 1, p. 353; Billot, *7. artatus de Ecclesia Christi,* 2° édit., Rome, 1903, p. 116 sq. Telles sont aussi les nombreuses décisions doctrinales portées par les Congrégations romaines avec l'approbation du souverain pontife, selon l'enseignement formel de Pie IX dans le bref du 21 décembre 1863 â l'archevêque de Munich. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1684.

i Il est non moins certain que l'approbation ecclésiastique, donnée aux révélations privées, ne les assimile point aux dogmes catholiques et ne les incorpore point au dépôt de la révélation chrétienne. Cette approbation, dans la mesure où elle existe, est seulement une garantie que ces révélations ne contiennent rien de contraire à la foi catholique, aux bonnes mœurs ou , la discipline chrétienne et que l'on peut, d'une foi purement humaine, y adhérer prudemment et avec profit spirituel. Melchior Cano, *De locis theologicis,* i. XII, c. tu, conci, ni, Venise, 1759, p. 280; Salmanti-ı nses, *Cursus theologicus,* tr. XVII, *De fide,* disp. I, n. 115, Paris, 1879, t. xi, p. 54; Benoît XIV, *De servo-* l *Dei bealificatione,* l. II, c. xxxtt, n. 11, Rome, 17»7, t. n, p. 402; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. n, p. 291; Franzelin, *op. cit.,* p. 256 sq.; Bainvel,*De magisterio vivo et traditione,* Paris, 1905, p. 129. Cette approbation suffit d'ailleurs amplement pour la réalisation du rôle providentiel des révélations privées: institution de quelques fêtes particulières, propagation de dévotions toujours soumises à lapprobation de l'Église et surtout instruction on édification des âmes.

5 Il serait non moins injuste d'adjoindre aux dogmes Catholiques les systèmes philosophiques auxquels l'Église a, au cours des siècles, emprunté quelques expressions destinées à formuler ou â expliquer ses définitions, comme les expressions essence, personne, nature, substance, accident, matière, forme, cause instrumentale, habituellement employées dans l'exposition des mystères de la trinité. de l'eucharistie, ci dans l'explication de la nature des sacrements. Car dans la pensée de l'Église toujours attentive à borner'a définition â ce qui est strictement requis pour la défense du dogme révélé, toutes ces expressions ne s'identifient avec aucun système philosophique parb'culier. Elles n'ont qu'un sens général, courant, vulgaire, communément admis par les diverses écoles. Ainsi dans les définitions conciliaires sur la trinité et sur l'incarnation du Verbe, les mots nature et personne excluent tout sens qui favoriserait les erreurs sabelliennes ou ariennes, nestoriennes ou eutychiennes, ou se concilierait difficilement avec la réalité de l'union hypostatique, mais elles n'écartent aucune des opinions librement discutées entre catholiques sur ce qui constitue vraiment la personnalité.

De même, l'appellation de forme du corps humain, appliquée â l'âme rationnelle *per se et sss, ntialiter* par le concile de Vienne en 1311, ne doit point s'entendre nécessairement au sens thomiste, de telle sorte qu'il soit vraiment défini que l'âme rationnelle est le principe de tout l'être appartenant réellement au corps Le concile n'a point employé le mot *forma* au sens particulier de l'école thomiste, mais dans un sens plus général, acceptable aussi dans l'opinion d'Albert le Grand sur le composé physique et dans la théorie de Duns Scot sur la forme de corporéité. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. t, p. 256 sq.

C'est encore dans un sens général que l'on doit comprendre les expressions des conciles de Florence et de Trente, relatives à la causalité des sacrements de la nouvelle loi. Les conciles n'ayant aucunement voulu définir que les sacrements sont causes physiques de la production de la grâce sanctifiante, au sens de saint Thomas, les expressions conciliaires doivent s'interpréter conformément à cette intention. D'où diversité d'opinions encore théologiquement permises après les définitions précitées. Pourrai, *La théologie sacrai,,enlaire,* Paris, 1907, p. 166 sq.

L'on doit d'ailleurs observer que de tels procédés de langage sont habituels même en philosophie. Dans .a réfutation du subjectivisme ou du matérialisme, du déterminisme ou du fatalisme, de l'athéisme ou de l'agnosticisme, du socialisme collectiviste ou des faux systèmes sur le fondement de la morale, les mêmes termes de connaissance objective, d'âme spirituelle substantiellement unie au corps, de liberté, de connaissance de Dieu, de droit de propriété ou de réformes sociales et beaucoup d'autres expressions ont, malgré la divergence des systèmes particularistes, une même signification commune sur laquelle on s'entend contre l'adversaire commun.

6» Les remarques que nous venons de rappeler sur la nature des dogmes catholiques sont éminemment utiles pour leur apologétique générale. Car, comme le déclare le concile du Vatican, la vaine apparence de contradiction que l'on se plail â alfirmer entre ces dogmes et les données de la raison, repose tout entière sur ce que l'on a de ces dogmes un concept autre q·:· celui de l'Église et que l'on accepte comme données rationnelles indiscutables, de simples cpinii rs . hypothèses : *inanis autem hu,us contradiction .s species inde potissimum oritur quod vel fidei dogmata c. · mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur.* Concile du Vatican, sess. IU, c. IV.

7° D'après la définition du dogme, telle que nous ve-

nons de l'exposer, il est facile de comprendre ce que signifie le mot doctrine, quand il se distingue du dogme. — 1. Outre les vérités dogmatiques, il signilie encore la doctrine non révélée que l'Église définit Comme appartenant indirectement au dépôt de la révélation, c'est-à-dire comme nécessaire ou utile pour la défense, l'explication ou la proposition des vérités révélées. Cette doctrine est l'objet non d'un acte de foi toujours exclusivement réservé à ce qui est révélé, mais d'un assentiment ferme et entier, inébranlablement appuyé sur la parole de Dieu garantissant l'infaillible magistère de l'Église. .l. fixeront, *La théologie anlénicéenne,* 3e édit., Paris, 1906, p. 2. — 2. Outre les vérités dogmatiques et les vérités non révélées mais positivement définies par l'Église, le mot doctrine exprime aussi ce que l'Église ne définit point expressément, mais loue simplement ou recommande comme très utile pour la défense ou pour l'explication et la proposition de renseignement révélé. Telles sont particulièrement les propositions auxquelles nous devons donner un prudent assentiment intérieur, à cause d'une décision doctrinale portée par les Congrégations romaines avec l'approbation du pape, ou par le pape lui-rnème quand il parle avec une autorité non souveraine, sans définir positivement la vérité qu'il propose ou recommande.

Ce double sens se rencontre fréquemment dans le langage théologique et dans les documents ecclésiastiques. Nous n'en parlerons que d'une manière bien accidentelle dans cette étude exclusivement réservée aux dogmes proprement dits.

III. Valeur objective et positive du dogme. — *I. CONCEPT CATHOLIQUE DE CETTE VALEUR OBJECTIVE.* — 1° A l'enconlre des divers systèmes subjectivistes, l'on doit admettre que le dogme révélé fournit une connaissance *objective,* si imparfaite qu'elle soit, des vérités divines. La réalité objective de cette connaissance résulte de la double notion de la révélation et de la foi, si manifeste dans les écrits du Nouveau Testament et dans la tradition chrétienne, ou la révélation apparait toujours comme un enseignement divin communiqué à l'homme par Dieu lui-même, et la foi comme une adhésion absolue à la parole infaillible de Dieu, *qui nec /alii nec fallere potest.* Double notion d'ailleurs confirmée par la définition du concile du Vatican, sess. III, c. m, iv. Il est donc évident que l'on ne peut nier la réalité objective du dogme révélé, sans nier en même temps la révélation et la foi divine celles que le christianisme les enseigne.

2° Notre connaissance du dogme, tout objective qu'elle est, reste cependant très *imparfaite.* Cette imperfection provient de trois sources principales : les élroites imites de notre intelligence toujours impuissante à saisir l'infini, l'emploi habituel d'analogies 'créées représentant incomplètement la vérité divine et l'inévitable défectuosité de toutes les formules humaines. De la première source nous n'avons pointa parler ici, car elle existe même dans la vision béatifique. S. Thomas, *Sum. theol.,* I·, q. xn. a. 7, 8.

1. En cette vie les analogies créées sont pour l'intelligence humaine le principal moyen de connaître Dieu dans l'ordre naturel, soit qu'elle lui attribue d'une manière infiniment supérieure les perfections disséminées dans l'univers créé, soit qu'elle écarte de lui tous les défauts inhérents à l'être fini; et ces analogies, quelles qu'elles soient, ne peuvent jamais fournir qu'une proportion très lointaine avec la plénitude de l'être divin. S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. n, a. 2, ad 3"m; q. tv, a. 3; q. xm, a. 2,5; *Cont. gent.,* l. I, c. xiv; l. III, c. XLix. Voir Analogie, t. i, col. 1146 sq. Conclusions non moins vraies de la connaissance positive des mystères divins, telle que nous la possédons par la foi, car dans l'ordre surnaturel où Dieu nous régit aussi d'une manière conforme à notre nature, c'est encore sous le voile de similitudes et d'analogies que Dieu nous communique ses ineffables mystères, comme l'attestent fréquemment le langage de l'Écriture et celui de toute la tradition ecclésiastique, S. Thomas, *Cont. genl.,* l. IV, c. 1; et ces analogies, aussi nécessairement que les analogies créées, fournissent sur les mystères divins, une connaissance toujours imparfaite. Ainsi le mystère de la trinité nous est manifesté sous les concepts analogiques de procession, de génération, de paternité, de filiation, de spiration active et passive, de personne, de verbe, évidemment empruntés aux créatures. Ce n'est qu'en écartant de ces concepts toute idée d'imperfection et en attribuant à Dieu, sans aucune restriction, toute la perfection qu'ils contiennent, que nous pouvons obtenir de l'adorable Trinité quelque connaissance nécessairement imparfaite, puisqu'elle ne porte point directement sur sa nature intime. C'est cette méthode que suit saint Thomas dans l'étude des processions divines et particulièrement de la génération du Verbe, comme nous l'avons noté à l'article précédent. *Sum. theol.,* I», q. χχνπ, a. 1, 2; q. XLI, a. 1; *Cont. gent.,* l. IV, c. xi, xiv; *Opusc.,* XIII, *De differentia verbi divini et humani.* C'est encore par un rapprochement entre les analogies créées et les termes scripturaires, et par l'analyse attentive de ces mêmes analogies, qu'il établit la différence entre la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit. *Sum. theol.,* I", q. χχνπ, a. 3, 4; q. xxxvi,a. I sq.; *Cont. genl.,* I. IV, c. xxm. De même les analogies créées et surtout la comparaison avec l'union entre l'âme et le corps aident à mieux connaître le mystère de l'incarnation, après qu'il a été manifesté par la révélation. *Sum. theol.,* III", q. II, a. 1; *Quæsl. disp., De unione Verbi incarnati,* a. 1; *Cont. gent.,* l. IV, c. xli. C'est aussi le même procédé que l'on rencontre dans d'autres exemples cités à l'article précédent et encore présents au souvenir du lecteur.

Dans toutes ces occurrences le résultat théologique est le même. C'est en établissant nettement les similitudes et les dissimilitudes entre le terme de comparaison et l'enseignement révélé, en écartant positivement du concept révélé toutes les dissimilitudes évidemment nécessitées ou suggérées par l'enseignement divin et en affirmant effectivement toutes les similitudes dans la mesure strictement permise, que l'on obtient quelque connaissance de l'objet révélé; connaissance qui, toute précieuse qu'elle est, reste nécessairement très imparfaite, puisqu'elle ne manifeste point l'intime nature de la réalité divine.

2. Une autre cause, qui contribue à l'imperfection de notre connaissance des dogmes révélés, est l'inévitable impuissance de toute formule humaine à exprimer les réalités divines, soit dans l'ordre naturel soit dans l'ordre surnaturel. Cette impuissance provient surtout de ce que les formules humaines, par lesquelles nous désignons les perfections divines, marquent seulement le concept imparfait que nous fournissent les créatures et que nous attribuons à Dieu d'une manière suréminente, après l'avoir dépouillé de la gangue des imperfections créées. Or il est évident qu'un tel concept ne peut jamais représenter d'une manière positivement adéquate les infinies perfections divines. S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. xm. a. 2, 3.

3° Malgré cette double source d'imperfection, notre connaissance des dogmes révélés n'est ni fausse ni purement négative. — 1. Cette connaissance n'est point *fausse.* C'est l'enseignement formel de saint Thomas, que nous tenons à rapporter ici sommairement, parce qu'il a été très inexactement exposé par quelques écrivains catholiques dans la récente controverse sur la notion du dogme.

A cette objection que les affirmations que l'on porte sur Dieu, n'exprimant point Dieu comme il est en

réalité, ne peuvent être vraies, selon l'axiome *omnis intellectus, inlelligens rem aliter quam sil, est falsus,* le docteur angélique répond : l'axiome cité ne s'applique point au cas où *aliter inlelligens* signifie seulement que le mode de représentation intellectuelle est autre que le mode objectif de l'être. Ainsi, bien que nous connaissions d'une manière immatérielle, notre connaissance est vraie quand elle atteint la réalité objective, du moins en ce que nous pouvons en percevoir. De même, relativement à Dieu, notre intelligence, en le connaissant par un ensemble de concepts fragmentaires bien qu'il soit en lui-même infiniment simple, n'est nullement entachée de fausseté, car elle n'attribue â Dieu aucune composition, bien qu'elle le connaisse d'une manière composée. Et en cela notre intelligence n'est point fausse. *El similiter cum intellectus noster intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tabmen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo. Sum. theol.,* Ia, q. xni, a. 12, ad 3",n. Dans le même ordre d'idées, le saint docteur affirme aussi la vérité de nos concepts sur la science possédée par Dieu. Cette science que nous affirmons de Dieu est, non moins que l'essence ou la vie, *aliquid quod in Deo est.* En réalité, la science, la vie et l'essence ne diffèrent point objectivement, car en Dieu il n'y a qu'une seule réalité infinie, *eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita et quidquid hujusmodi de ipso dicitur;* mais notre intelligence se forme de cette essence, de celte vie et de cette science divers concepts fragmentaires, bien que la réalité divine soit une. De ces concepts, saint Thomas affirme expressément qu'ils ne sont point faux : *nec lamen islæ conceptiones sunt falsie.* Ils sont vrais en ce qu'ils représentent *per quamdam assimilalionem* la réalité connue; représentation cependant toujours imparfaite, parce qu'elle est toujours distante de l'infinie perfection divine. *Quæsl. disp., Deverit.,* q. n, a. 1. Parce que celte représentation est imparfaite, Dieu dépasse toutes nos conceptions et ne peut être renfermé dans aucune de nos définitions. *Loc. cit.,* ad 9"". Mais aussi parce que cette représentation *hal/el aliquam modicam imitationem essentiel divinae,* elle signifie vraiment une réalité en Dieu, ad 10um.

Il en est de même de la connaissance que la révélation surnaturelle nous donne des mystères divins qui surpassent notre raison. Cette connaissance, si minime qu'elle soit, donne à notre intelligence une très grande perfection, car c'est une très grande perfection de posséder même une imparfaite connaissance des réalités les plus nobles : *Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert. Et ideo quamvis ea quæ supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tapien multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide. Cont. gent.,* l. I, c. v. Cette connaissance, si imparfaite qu'elle soit, est comme un épanchement en nous de la parfaite science que Dieu a de lui-même, *Coni, gent.,* I. IV, c. t; ce qui suppose manifestement une participation â la réalité objective de cette divine science.

2. Il est également certain que la connaissance des dogmes n'est pas *purement négative,* sinon la doctrine catholique sur la valeur objective des dogmes serait, comme nous l'avons montré précédemment, entièrement détruite. C'est en vain qu'on essaie d'étayer l'hypothèse contraire sur la forme habituellement défensive des définitions dirigées par l'Église au cours des siècles contre les diverses hérésies. Le fait que ces définitions sont principalement défensives n'empêche aucunement leur enseignement positif sur les points particulièrement visés par l'hérésie, comme le témoignent les documents que nous citerons bientôt. En vain voudrait-on aussi s'appuyer sur ce que le dogme défini par l'Église dépasse tous les systèmes des écoles philosophiques ou théologiques sans s'identifier avec aucun, ou sur ce que son but principal doit être la direction pratique de la volonté. Car la transcendance du dogme relativement aux systèmes particuliers s'explique suffisamment par la constante volonté d: l'Église de maintenir le dogme catholique en dehors de toute dispute d'école; et le but de la direction pratique de la volonté, loin de s'opposer au caractère positif de l'enseignement dogmatique, l'exige impérieusement comme lumière directrice indiquant la fin surnaturelle à atteindre et les moyens à employer pour y parvenir.

4° Notons enfin qu'en soutenant la connaissance objective du dogme dans le sens que nous venons d'exposer, on doit en même temps réprouver absolument toute exagération anthropomorphique dans le concept que l'on se forme des réalités divines. C'est une conséquence nécessaire de l'incompréhensibilité de Dieu et de l'inaptitude radicale de toute conception humaine et de toute parole humaine â exprimer les perfections divines ou les mystères divins. D'ailleurs, toute conception vraiment anthropomorphique a toujours été combattue par les théologiens catholiques à la suite de saint Thomas, dont nous avons précédemment cité quelques témoignages.

Observons seulement qu'il serait souverainement abusif de condamner comme entaché d'anthropomorphisme l'usage même fréquent des expressions métaphoriques, comparaisons ou analogies humaines, auxquelles l'intelligence humaine en celte vie, particulièrement celle des gens peu cultivés ou peu instruits, doit nécessairement avoir recours pour se former quelque concept des attributs divins. S. Thomas, *Sum. theol.,* I", q. i, a. 9. Tout ce que l'on est en droit d'exiger, c'est que l'incompréhensibilité et la transcendance de Dieu soient habituellement et nettement affirmées. Avec cette précaution, les expressions ou analogies humaines, d'ailleurs toujours maintenues dans les limites convenables, ne courent aucun risque d'être mal interprétées. En fait, ces précautions ontelles toujours été suffisamment observées dans l'enseignement catholique, notamment dans l'enseignement catholique populaire, nous n'avons point â l'examiner ici. D'ailleurs, quelques manques individuels de précaution théologique sur ce point, à supposer qu'ils fussent démontrés, ne prouveraient évidemment rien contre la doctrine que nous venons de rappeler.

II. SYSTEMES OPPOSÉS A *CETTE VALEUR OBJECTIVE des dogmes.* — 1' *Systèmes subjectivistes protestants.* — Le premier auteur protestant qui formule nettement le subjectivisme en religion est Schleiermacher (1768-1834). S'inspirant des données philosophiques de Kant et de Hegel, il déclare que toute la religion consiste dans le sentiment de dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu ou dans le sens intime du contact avec Dieu. Dès lors, la révélation divine est en chaque homme un fait d'expérience intime. Les dogmes religieux, tels qu'ils sont formulés par chaque individu ou officiellement exprimés par la communauté chrétienne, ne sont que des images, des représentations ou des symboles traduisant approximativement les sentiments individuels ou exp: a >nt. d'une manière moyenne, les impressions reli, · u-ee des individus formant la communauté. Ces symboles sont d'ailleurs nécessairement variables et sujets à diverses interprétations, ce qui explique les ch.ingements incessants dans les dogmes. G. Goyau. *L'AI emagne religieuse, le protestantisme,* Paris. 1898, p. 76 sq. ; *Dealencyklopâdie für protestantische 1 heo-*

logie und Kirche, 3· édit., Leipzig, 1906, t. xvn p. 601 sq. Cette doctrine subjecliviste reproduite par Albert Bitsch) (1822-1889), avec une accentuation encore plus marquée, G. Goyau, *op. cit.,* p. 96 sq.; *Realencyklopâdie, loc. cit.,* p. 28 sq., fut propagée parmi les protestants français par A. Sabatier (1839-1901), particuliérement dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire,* Paris, 1897, et les *Religions d'autorité et la religion de l'esprit,* Paris, 1903. Suivant Sabatier, la révélation est simplement l'action continue de la providence sur les âmes en contact avec le divin, action d'où résulte dans l'âme une impression ou expérience religieuse personnelle, éveillant à la vie de justice et d'amour. C'est en prenant conscience de cette expérience religieuse que l'on acquiert quelqne idée de Dieu et des rapports obligatoires avec lui. Toutefois, quand des individus possédant une même conscience religieuse se consliluent en société, il est nécessaire que l'autorité détermine officiellement les croyances collectives, d'une manière conforme à la conscience commune des membres de la communauté et à leur état de culture intellectuelle suivant leur époque et leur milieu. Les formules ou propositions doctrinales ainsi adoptées, avec une valeur purement disciplinaire et pédagogique, sont les seuls dogmes. Persévéramment identiques dans [′expérience religieuse qui est leur source première, ces dogmes sont incessamment et essentiellement variables dans les jugements intellectuels et dans les propositions doctrinales exprimant cette expérience intime. Variabilité d'ailleurs impérieusement exigée par la nécessité d harmoniser les dogmes officiels avec la culture intellectuelle de l'époque et du milieu.

Le maintien de cette constante harmonie est assuré par la critique théologique à laquelle incombe principalement la laborieuse tâche de l'incessante épuration des dogmes. *Op. cit.,* passim.

Ces idées subjectivistes ont, surtout de nos jours, obtenu créance chez un grand nombre de protestants. J. Lebrelon, *L'encyclique et la théologie moderniste,* Paris. 1908, p. 20 sq. On le constatera facilement en lisant les articles sur la dogmatique et le dogme dans *VEncyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1878, t. iv, p. 1 sq., et dans la *Realencyklopâdie für proleslantische Théologie und Kirche,* 3· édit., Leipzig, 1898, t. iv, p. 733 sq. Voir aussi l'article de G. Lapeyre, *La crise du luthéranisme,* dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 janvier 1910, p. 589 sq.

2° *Système de* .V. *Loisy.* — Cet auteur incarnant, pour ainsi dire, en lui tout le modernisme, il nous suffira, pour donner une juste idée de celui-ci, d'indiquer au moins sommairement les idées du maître, soit d'après les écrits antérieurs â l'encyclique *Pascendi,* soit d'après quelques brochures publiées depuis cette époque. — 1. Comme dans les systèmes précédents, la révélation n'a pu être que la conscience acquise pai· l'homme «le son rapport avec Dieu. *Autour d'un petit ilvre,* 2* édit., Paris, 1903, p. 195 sq.. l'idée commune de la révélation est un pur enfantillage ou une conceplion puérile. *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents,* Paris, 1908, p. 162; *Simples réflexions sur le décret du Saint-O/flce etsur l'encyclique,* Paris. 1908, p. 149. — 2. Les dogmes sont pour l'historien critique une simple interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. *L'Evangile et l'Église,* 3e édit., Paris, 1903, p. 200 sq.; *Autour d'un petit livre,* 2' édit., Paris, 1903, p. 200. Aussi les dogmes, tels qu'ils sont officiellement formulés par l'Église, n'ont-ils qu'une valeur relative. *L'Evangile et l'Église,* p. 216; Autour *d'un petit livre, p.* 206.

D'ailleurs, l'auteur admet le relativisme philosophique en ce qui concerne toutes nos connaissances. *Autour d'un petit livre,* p. 190 sq. — 3. Apparemment l'auteur accorde quelque rôle â l'autorité enseignante de l'Église considérée comme divinement établie, *Autour d'un petit livre,* p. 206; mais en réalité celle-ci ne remonte point à l'institution primitive et ce n'est qu'à une époque assez éloignée des temps primitiis que le christianisme catholique prit une conscience plus claire de lui-même et se déclara d'institution divine en tant que société extérieure et visible, avec un seul chef possédant la plénitude de tous les pouvoirs. *L'Evangile et l'Eglise,* p. 131 sq., 135 sq., 199; *Simples réflexions,* p. 187 sq. — 4. L'historien critique insiste plus que ses devanciers sur l'autonomie absolue de la critique biblique, qui le conduit à admettre une séparation absolue entre le domaine de l'histoire et celui des dogmes ou de la spéculation théologique. *Autour d'un petit livre,* p. 49 sq. D'où se déduisent logiquement des conclusions comme celles-ci : la divinité de Jésus-Christ, quand même Jésus-Christ l'aurait enseignée, n'est pas un fait d'histoire; c'est une donnée religieuse et morale, dont la certitude s'obtient par la même voie que celle de l'existence de Dieu (c'est-âdire par l'effort de la conscience morale aidée de la connaissance et du raisonnement), non par la simple discussion du témoignage évangélique, *Autour d'un petit livre,* p. 215; l'institution de l'Eglise et des sacrements par le Christ est, comme la glorification de Jésus, un objet de foi, non de démonstration historique, p. 217; les récits de Jean ne sont pas une histoire, mais une contemplation mystique de l'Evangile; ses discours sont des méditations théologiques sur le mystère du salut, p. 93. Après l'encyclique *Pascendi,* les affirmations du critique en toute cette matière sont encore bien plus audacieuses, *Simples réflexions,* p. 61, 80,90, 150, 156; de négation en négation il est amené à douter même de l'existence de Dieu considéré comme être personnel et distinct. *Quelques lettres,* p. 45 sq., 68 sq.; *Simples réflexions,* p. 150.

3° *Systèmes modernistes admis au moins partiellement par quelques catholiques avant le décret Lamentabili et l'encyclique Pascendi.* — 1. On admettait plus ou moins ouvertement l'expérience religieuse comme source première de la connaissance de Dieu et de toutes les vérités religieuses. On disait de la connaissance de Dieu qu'elle s'acquiert comme on acquiert la connaissance d'un ami en vivant de sa vie, en pénétrant dans son intimité, en devenant lui-même. Laberthonnière, *Le dogmatisme moral,* Paris, 1898, p. 52; *Essais de philosophie religieuse,* Paris, 1903, p. 120. La révélation chrétienne ou l'inspiration ne consiste point à introduire dans l'esprit humain une vérité qui serait extérieure et étrangère â la réalité vivante que nous sommes et dont chacun de nous expérimente à sa façon l'élan infini; mais elle consiste à mettre en lumière ce qui se trouve dans cette réalité même, c'est-à-dire ce que Dieu fait en elle, avec elle et ce qu'il lui propose de faire avec lui. Laberthonnière, *Réalisme chrétien et idéalisme grec,* Paris, 1904. p. 104 sq. Ce n'est certes pas que la foi ne comporte point de connaissance, mais la connaissance qu'elle comporte relève essentiellement d'une expérience de vie et non d'une élude sur des faits et des documents, p. 149.

Un langage â peu près identique se rencontre en maints passages de l'ouvrage de M. Edouard Le Roy, *Dogme et critique,* Paris, 1907, où l'auteur a reproduit tous ses divers articles de revues ou de journaux, sur cette grave question.

2. On attribuait au dogme un rôle principalement négatif et presque exclusivement pratique, en même temps qu'on rejetait toute conception intellectualiste

du dogme comme absolument opposée à la philosophie moderne, la seule, afiirmait-on, qui compte désormais. — *a)* On assignait quatre motifs principaux à cette répulsion des intelligences modernes. — *a.* La philosophie moderne interdit strictement toute adhésion intellectuelle à une proposition qui se donne elle-même comme n'étant ni prouvée ni prouvable, ce qui est le cas de tout dogme appuyé uni (uemenl sur une autorité tout extérieure. Édouard Le Roy, *Dogme et critique,* Paris, 1907, p. 6 sq. — *b)* Le dogme n'est pas même susceptible d'une démonstration indirecte. Car il faudrait avoir prouvé directement que Dieu existe, qu'il a parlé et qu'il a donné tel enseignement certainement et authentiquement possédé. En d'autres termes, il faudrait avoir résolu par une analyse directe le problème de Dieu, celui de la révélation, celui de l'inspiration biblique, celui de l'autorité de l'Église. Or ce sont là des questions de même genre que les questions purement dogmatiques, des questions à propos desquelles il est bien impossible de produire des raisonnements démonstratifs, p. 8 sq. — c. Le dogme est, pour beaucoup d'intelligences modernes, inintelligible et impensable, parce que ses énoncés, le plus souvent formulés en un langage philosophique inacceptable, ne leur disent rien ou plutôt leur paraissent indissolublement liés à un état d'esprit qu'ils n'ont plus et auquel ils estiment ne plus pouvoir revenir sans déchoir, p. 11 sq. — *d)* Les dogmes, soit par leur contenu, soit par leur nature logique, n'appartiennent pas au même plan de connaissance que les autres propositions. Ils ne sauraient donc se composer avec celles-ci de manière à constituer un système cohérent, comme l'exige l'unité de l'esprit humain. Ils semblent ainsi sans usage, inutiles et inféconds. Reproche bien grave à une époque où l'on aperçoit de plus en plus nettement que la valeur d'une vérité se mesure avant tout aux services qu'elle rend, aux résultats nouveaux qu'elle suggère, aux conséquences dont elle est grosse, bref à l'inlluence vivifiante qu'elle exerce sur le corps entier du savoir, p. 12.

b Toutes ces difficultés, ajoutait-on, ne sont cependant point inhérentes au dogme lui-même; elles proviennent uniquement d'une conception qui lui est injustement surajoutée, la conception intellectualiste qui fait du dogme quelque chose comme l'énoncé d'un théorème, énoncé intangible d'un théorème indémontrable. mais énoncé ayant néanmoins un caractère spéculatif et théorique et se rapportant avant tout à la connaissance pure. Conception d'autant plus inadmissible qu'on veut à la Ibis définir le dogme comme jouant le rôle d'un énoncé théorique et lui attribuer cependant des caractères inverses de ceux qui font les énoncés corrects. Conception qui d'ailleurs pousse à deux exagérations très regrettables et malheureusement très fréquentes: l'une consistant à confondre les dogmes proprement dits avec certaines opinions ou certains systèmes théologiques, c'est-à-dire avec des représentations intellectuelles accessoires, l'autre consistant à ne point voir qu'un dogme ne saurait jamais posséder aucune signification scientifique et qu'il n'y a pas plus de dogmes concernant, par exemple, l'évolution biologique qu'il n'y en a concernant le mouvement des planètes ou la compressibilité des gaz. Le Roy, *op. cit.,* p. 15 sq.

c) Toute conception intellectualiste étant ainsi écartée, le dogme ne peut avoir qu'un sens principalement négatif et une valeur exclusivement pratique. — *a.* Le dogme a un sens principalement *négatif,* en ce qu'il exclut et condamne certaines erreurs plutôt qu'il ne détermine positivement la vérité. Il ne tend pas à constituer par soi-même une théorie rationnelle, un système intelligible d'affirmations positives, mais il se borne a opposer des tins de non-recevoir à certaines hypothèses et conjectures de l'esprit humain ; loin de limiter la connaissance ou d'en arrêter le progrès, il ne fait en somme que fermer de mauvaises voies, p. 19 sq. — *b.* Le dogme a surtout une valeur exclusivement *pratique,* en ce sens qu'il énonce avant tout une prescription d'ordre pratique, p. 25 sq., 32 sq. Sans doute il contient, sous une forme ou sous une autre, une réalité suffisante pour justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite, p. 25. 33, 47. Mais ce que le dogme nous impose, c'est essentiellement et tout d'abord une attitude et une conduite; la réalité sous-jacente est manifestée par lui sous les espèces de l'action qu'elle commande en nous; le langage qu'il parle est un langage de connaissance pratique traduisant la vérité par la réaction vitale qu elle provoque dans l'âme humaine. Une fois que le fait a été notifié, il peut et doit devenir matière de représentations abstraites et de théories spéculatives. L'intelligence de l'homme s'en empare et travaille sur lui. Mais les résultats qu'elle atteint ne sont pas en eux-mêmes dogmatiques et ce n'est pas sur eux que porte jamais l'obligation d'adhérer par un acte de foi. L'élaboration philosophique du dogme reste libre, sous la seule réserve de ne pas altérer sa signification pragmatique et morale, sa valeur vitale et salutaire. Si donc il y a une obligation intellectuelle dérivée de l'obligation dogmatique, c'est une obligation de caractère négatif, celle de rejeter certaines représentations et certaines théories incompatibles avec la règle pratique édictée par le dogme, p. 51.

Toutes ces affirmations modernistes ou semi-modernistes sur la notion du dogme, certainement dérivées des systèmes protestants précédemment cités, ont été positivement réprouvées par l'encyclique *Pascendi* de Pie X du 8 septembre 1907 et par le décret du Saint-Office, *Lamentabili sane exitu,* du 3 juillet 1907, que Pie X a fait sien par son *Motu proprio Praestantia* du 18 novembre 1907. Nous citerons particulièrement les propositions 20, 26 et 64, condamnées par ce décret : 20. *Bevelalio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suæ ad Deum relationis conscientia.* — 26. *Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum praclicum, id est tanquam norma præcept: a agendi, non vero tanquam norma credendi.* — 64. *Progressus scientiarum postulat ut reformentur cunceptus doclrinæ Christiana: de Deo, de irea ione, de revelatione, de persona Verbi incarnati, de redemptione.*

C'est contre ces divers systèmes protestants ou modernistes que nous devons prouver la valeur objective et positive du dogme.

III. PREUVES DE CETTE VALEUR OBJECTIVE DU DOGME. — Ces preuves se déduisent des concepts de la révélation et de la foi, tels qu'ils sont manifestés dans le Nouveau Testament et dans l'enseignement constant de la tradition chrétienne. Bien que l'exposé de ces deux concepts ne soit pas du ressort immédiat du présent article, nous devons en donner ici un aperçu sommaire, autant que l'exige la thèse que nous avons à démontrer.

1° *Enseignement du Nouveau Testament.* — 1. Dans *VÉvangile,* c'est surtout la nature de la foi qui est indiquée. Elle est dépeinte comme une pleine et absolue adhésion à l'enseignement divin annoncé par Christ lui-même ou prêché en son nom et avec son autorité par les apôtres. C'est ce qui résulte partie: :r rement de ces paroles de Jésus-Christ : *Eun* -■ :·. *mundum universum, prædicate euangelium* on. ni *creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit,* soi us *eril ; qui vero non crediderit, condemnabitur.* Marc., xvi, 15 sq. Et si l'on compare ces paroles avec le passage parallèle de saint Matthieu, xxviii. 18 sq.. il est encore plus évident que la foi chrétienne est l'as-· mimentà l'enseignement de Jésus-Christ lui-méme, per-

pétuellement reproduit par les apôtres et par leurs successeurs.

D'ailleurs, l'expression *credere in Christum,* en même temps qu'elle signifie la croyance à la puissance miraculeuse et à la divinité de Jésus-Christ citant ses miracles comme preuve de sa divinité, implique aussi, comme conséquence nécessaire, la croyance intégrale à son infaillible enseignement. De cette notion de la foi et de celle qu'elle suppose sur la divine révélation, nous sommes dope autorisés à conclure indirectement que les vérités révélées auxquelles nous adhérons par la foi sont l'enseignement même de Jésus-Christ.

b) Saint Paul, notamment dansl'Épitre aux Hébreux, xi, 1 sq., exprime encore plus nettement ce même concept de la foi. Les expressions ελεγκο οὐ βλεπομένων indiquent que cette foi doit être une conviction ou ferme adhésion de l'intelligence et que les vérités auxquelles on adhère sont inaccessibles aux sens ou à la raison, c'est-à-dire qu'elles sont connues par la seule révélation divine. D'ailleurs, tous les exemples de foi loués par saint Paul en ce chapitre supposent une adhésion à la parole divine ou une entière adhésion au dogme de la divine providence, conduisant les hommes au salut éternel par les moyens que détermine son infinie sagesse. Ce même concept de la foi avait déjà été exprimé par saint Paul dans î'Epitre aux Romains, iv, 20 sq., où la foi d'Abraham proposée à l'imitation de tous les fidèles est une entière et ferme adhésion à la parole de Dieu.

De ce concept de la foi et du concept qu'elle suppose de la révélation, nous sommes de nouveau autorisés à conclure finalement, que les vérités révélées auxquelles nous adhérons par la foi sont, à toutes les époques de l'histoire de l'humanité, l'enseignement même de Dieu.

2° *Enseignement de la tradition chrétienne.* — 1. *Du au iv' siècle,* cet enseignement se manifeste surtout par l'insistance avec laquelle les Pères affirment l'obligation de croire intégralement à la doctrine confiée par Jésus-Christ aux apôtres et enseignée par eux en son nom. Obligation qui n'aurait aucun sens ni aucune raison d'etre dans l'hypothèse de la non valeur objective des dogmes chrétiens, puisqu'il suffirait dés lors de garder un vague sentiment chrétien que l'on serait libre d'adapter à son choix aux divers besoins ou aspiralions des générations successives.

Saint Ignace d'Antioche (-j- 107) laisse clairement entendre que la doctrine, à laquelle on doit adhérer sous peine d'étre traité comme hérétique, est la doctrine enseignée par Jésus-Christ et promulguée par les apôtres. Quiconque ne confesse pas cette doctrine, est un antechrist et un fils du diable. Toute doctrine contraire doit être rejetée pour faire place à la doctrine enseignée dès le commencement. *Ad Phil.,* vu, Funk, *Patres apostolici,* 2' édit., Tubingue, 1901, p. 305. C'est encore dans le même sens qu'Ignace recommande aux Magnésiens de se fortifier ἐν τοῖ δόγμασιν τοῦ κυρìου καὶ τῶν αποστòλων. *Ad Magn.,* XIII, *op. cit.,* p. 240. A cette doctrine on doit une foi ferme et immuable. *Ad Philip.,* vm, *op. cil.,* p. 307. Quiconque corrompt par sa doctrine perverse cette foi divine pour laquelle Jésus-Christ est mort, ira au feu inextinguible, et encore celui qui l'écoute. *AdEph.,* xvi, *op. cit.,* p. 227. Selon saint Irénée (j· 202), la foi que l'on est tenu de professer est celle qui a été reçue des apôtres, qui aété disséminée par eux jusqu'aux extrémités de la terre, et que l'Église garde toujours une et toujours identique. *Cont. hær.,* l. 1, c. x, *P. G.,* t. vu, col. 549 sq. Cette vraie et vivifiante foi les apôtres eux-mêmes l'ont reçue de Jésus-Christ qui leur a donné pouvoir d'annoncer sa doctrine, l. III, præf. etc. I, col. 843sq. Ceux qui rejettent cette foi universellement et constamment enseignée par l'Église, se séparent de la vérité et de la lumière de Dieu et méritent tous les anathèmes, l. III, c. xxtv, col. 966 sq.

Tertullien (j- 243) enseigne aussi que la doctrine que nous devons croire est celle qui a été reçue des apôtres et de Jésus-Christ et qui a été conservée intacte. *Depræscriptionibus,* c. xxi, xxv, xxvm, xxxt, xxxvn, *P. L.,* t. n, col. 33, 37, 40, 44, 50. Qui ne la suit pas est hérétique et n'est plus chrétien; c'est un étranger et un ennemi des apôtres, c. xxxvm, col. 51.

Clément d'Alexandrie (f 215) se sert de mots encore plus expressifs pour signifier que toute la doctrine à laquelle nous adhérons par la foi et toute la connaissance de ces vérités proviennent de l'enseignement de Jésus-Christ. "Εχομεν γὰρ την αρχὴν τὴ διδασκαλìα τον κὺριον, διὰ τε τῶν προφητῶν, δια τε τοῦ Ευαγγελìου, και δια τῶν μακαρìων αποστòλων, πολυτρòπω και πολυμερῶ , ἐξ αρχῆ ει τέλο ηγοὺμενον τὴ γνὼσεω . *Strom.,* VII, *P. G.,* t. lx, col. 532. Quiconque se révolte contre son enseignement tel qu'il est proposé par l'Eglise, est comparé aux hommes qui, sous l'inlluence des poisons de Circé, sont métamorphosés en bêtes; il cesse également d'être l'homme de Dieu et le fidèle de Dieu. *Loc. cil.*

Même enseignement chez Origène (f 254). Après avoir rappelé que l'enseignement de Jésus-Christ est la règle de notre foi, il ajoute que nous devons adhérer à la proposition qui nous en est faite par la prédication ecclésiastique transmise depuis les apôtres et conservée toujours intacte. *De princip.,* I. I, præf., n. 1 sq., *P. G.,* t. xi, col. 115 sq.

Selon tous ces témoignages des premiers siècles, c'est donc vraiment l'enseignement de Jésus-Christ, fidèlement transmis depuis la prédication des apôtres, que l'on doit croire intégralement.

Cette conclusion est encore confirmée, dans les trois premiers siècles, par la pratique constante de rejeter de l'Église quiconque persiste dans le refus de croire à la doctrine intégrale de Jésus-Christ, telle qu'elle est enseignée par l'Église, pratique attestée par les témoignages précités et assurément inexplicable dans l'hypothèse que nous combattons.

2. *Du /v» au vi' siècle.* — Outre les preuves déjà indiquées pour la période précédente l'on peut citer particuliérement : *a* Les nombreuses *définitions* positives alors portées par l'Eglise contre diverses hérésies. Définitions où l'autorité ecclésiastique se bornait habituellement à la défense des vérités attaquées par l'hérésie actuelle, mais qui cependant proclamaient toujours quelque enseignement positif, comme le montre, au cours de cet ouvrage, l'étude particulière de chacune des vérités proposées. Il nous suffira donc d'esquisser ici cette démonstration pour quelques-unes de ces définitions.

Ainsi c'est bien un sens positif que les Pères de Nicée voulurent donner au mot ὀμοοὺσιο dans leur définition conciliaire. Car c'est à dessein qu'ils choisirent ce terme si lumineux pour écarter tous les subterfuges des ariens qui s'efforçaient d'interpréter, dans leur sens hérétique, toutes les autres expressions déjà proposées en concile. Les Pères attachèrent nettement à ce mot le sens très déterminé de consubstantiel, signifiant à la fois pour le Verbe, divinité, unité de génération et filiation, et ils imposèrent sous peine d'anathème l'entière adhésion à cette formule dogmatique, non comme règle de conduite, mais comme règle de croyance. Voir Consubstantiel, t. ni, col. 1606 sq.; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1907, t. i, p. 431 sq.

De même, le concile de Constantinople en 331, en définissant contre les macédoniens la divinité du Saint-Esprit, sa procession du Père et sa parfaite égalité avec le Père et le Fils, définit en réalité sa consubstantialité avec le Père et le Fils, au sens précédemment fixé

par le concile de Nicée pour le Verbe. Hefele, *op. cit.,* t. n, p. 13 sq.

Une valeur positive non moins certaine doit être attachée aux définitions portées au v» siècle par les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine contre Nestorius et Eutychés. Le terme Θεοτόκο; est adopté par le concile d'Ephèse dans le sens précis de mère de Dieu, selon la nature humaine hypostatiquement unie à la personne du Verbe, et imposé dans ce sens à l'adhésion de tous les fidèles sous peine d'anathème. C'est ce qu'indiquent les actes conciliaires. Hefele,· op. *cit.,* t. n, p. 302 sq. La définition du concile de Chalcédoine sur la distinction des deux natures dans le Verbe incarné avait aussi un sens très précis et très posilif exprimé surtout par les paroles ἐν δύο φύσεσιν qui sont la formule vraiment authentique. Voir Chalcédoine, t. n, col. 207. Par ces paroles qui écartaient radicalement la conception eutychéenne de l'unité de nature après l'union, les Pères du concile affirmaient positivement, après l'union hypostalique, la permanence des deux natures distinctes, comme le prouve la discussion conciliaire. *Loe cil.,* col. 2195 sq. Et c'est ce sens positif que le concile imposa à tous les fidèles par l'anathème final porté contre ceux qui auraient la témérité même de penser autrement.

b) Dans les *catéchèses* alors définitivement organisées, on prenait soin de donner à tous les catéchumènes, même les moins favorisés au point de vue intellectuel ou les moins cultivés, une instruction positive sur la nature intime des mystères, instruction supposant nécessairement la croyance à la valeur objective et positive des dogmes, ainsi que l'obligation pour tous les fidèles d'adhérer aux dogmes ainsi compris. Nous citerons comme exemples les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem et de saint Augustin sur le mystère de la sainte Trinité et sur l'incarnation du Verbe divin.

Selon saint Cyrille, bien que nous ne puissions avoir de Dieu une connaissance parfaite et que ce soit une grande science de confesser notre ignorance en ce qui le concerne, il est cependant vrai que nous savons quelque chose de lui et que nous pouvons avantageusement l'exprimer. *Cal.,* VI, n. 2 sq., *P. G.,* t. XXXIlt, Col. 540 sq.,545sq. Après avoir expliqué les attributs de Dieu, particulièrement sa très sage providence qui s'étend à toutes choses en ce monde et sa paternité surnaturelle dans l'ordre de la grâce, le catéchète de Jérusalem insiste sur la filiation divine de Jésus-Christ, filiation non par adoption mais par nature, filiation procédant d'une génération véritable, dont on doit cependant écarter toutes les imperfections inhérentes aux générations des créatures. *Cal.,* xi, col. 692 sq. De cette filiation on doit particulièrement écarter toute idée de génération corporelle et de succession de temps, ainsi que les défauts inhérents à notre verbe humain qui, à la profonde différence du Verbe divin, n'est point subsistant, col. 697 sq. Cyrille donne aussi nue explication très nette de la double nature en Jésus-Christ, *Cal.,* xn, col. 725 sq., et de la divinité du Saint-Esprit, consubstantiel au Père et au Fils, un avec le Père et le Fils dans la trinité des personnes.ύ'αi.,χvι,col.919sq.

Saint Augustin, particulièrement dans les catéchèses où il explique aux catéchumènes le symbole et la double cérémonie de la *traditio* et *redditio symboli,* insiste également sur l'obligation de croire, relativement aux mystères de la trinité et de l'incarnation, la doctrine positive qu'il enseigne. *De symbolo ad catechumenos, P. L.,* t. XL, col. 627 sq.; *Germ.,* ccxn-ccxvi, *P. L.,* t. xxxviH, col. 1058 sq.; *De fide et symbolo, P. L.,* t. xl, col. 181 sq. Attitude qui n'aurait aucune raison d'être, surtout vis-à-vis des intelligences les moins cultivées, si quelque croyance positive au contenu des dogmes n'était point effectivement nécessaire à tous.

En même temps ces enseignements catéchétiques de saint Cyrille et de saint Augustin, parlesquelsd'ailleurnous pouvons juger l'enseignement catéchétique de toute cette époque, nous donnent la parfaite intelligence de la double cérémonie de la *traditio* et *redditio symboli.* Voir Catéciiimenât, t. n, col. 1981 sq.

En portant à la connaissance des catéchumènes dans la *traditio symboli,* peu de temps avant le baptême, la formule du symbole qu'ils devaient apprendre de mémoire pour en faire la règle de leur foi, et en leur demandant dans la *redditio symboli,* immédiatement avant on quelques jours après le baptême, un témoignage précis de leur connaissance des vérités du symbole, on voulait fortement pénétrer les catéchumènes et les néophytes de la stricte obligation d'adhérer absolument et intégralement à la doctrine positive enseignée par Jésus-Christ et proposée en son nom par l'Eglise.

3. *Depuis le vp siècle jusqu'à l'époque actuelle,* la croyance universelle à la valeur objective et positive des dogmes continue à être manifestée par la constante et universelle pratique de l'Église d'écarter de son sein tous ceux qui n'adhèrent pas intégralement aux vérités qu'elle propose comme enseignées par Jésus-Christ, et par l'enseignement catéchétique donné â tous les fidèles sur la nature intime des dogmes, dans la mesure où ceux-ci sont accessibles aux plus simples intelligences. C'est ce que démontre l'histoire des conciles de toute cette époque. C'est aussi ce qu'attestent les catéchèses ou instructions adressées aux fidèles et les catéchismes employés pour les instruire.

Depuis le xn» siècle, il est vrai, le concept des dogmes prend, chez les théologiens, une forme plus scientifique, mais il ne subit aucune modification substantielle. Les théologiens scolastiques, toujours préoccupés de construire un puissant édifice intellectuel où toutes les connaissances humaines fussent convenablement harmonisées avec le dogme, insistent particulièrement sur cet accord entre la raison et le dogme et sur toutes les conclusions que la raison guidée par la foi peut logiquement déduire des vérités révélées. Toutes ces conclusions méthodiquement groupées et coordonnées en un ensemble harmonieux constituent la science théologique, juxtaposée mais non substituée au dogme, dérivant de lui toute sa valeur mais ne le modifiant aucunement dans sa nature intime. D'ailleurs, l'on ne doit pas oublier qu'à ces conclusions ru - se joignent, comme dans toutes les sciences, des hypothèses ou opinions dont la connexion avec le dogme est plus ou moins fondée ou simplement vraisemblable; hypothèses ou opinions sur lesquelles l'Église ne s'est aucunement prononcée et qui sont laissées à la libre appréciation des théologiens. Ranger parmi les dogmes ces hypothèses ou opinions théologiques ou même les déductions certaines, c'est donc travestir sciemment le dogme et en même temps calomnier la théologie scolastique considérée dans son ensemble. Et quand même une critique impartiale prouverait que des auteurs scolastiques ont parfois excédé- en cette délicate matière et porté trop loin leurs affirmations dogmatiques, il n'en résulterait aucune fâcheuse conséquence pour la thèse que nous défendons. Car une doctrine ne peut être rendue responsable de quelques erreurs ou imprudences individuelles.

Au XVI» siècle, en face du protestantisme et de toutes les erreurs auxquelles il a donné naissance, le concept du dogme resle le même chez les théologiens catholiques. C'est ce concept que le concile deTrente oppose aux erreurs protestantes: *Disponuntur auleui ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis a Deo justificari impium*

per gratiam ejus per redemptionem quæ est in Christo Jesu. Sess. VI, c. vi. Ainsi le dogme auquel on adhère par la foi est l'enseignement révélé par Dieu lui-même, selon la doctrine de saint Paul, Heb., xi, 6, rappelée ici par le concile.

Ce concept catholique du dogme, intégralement maintenu par les théologiens catholiques aux xvn» et xvni» siècles en face des nouveaux systèmes de philosophie et des premiers développements du rationalisme critique. fut plusieurs foisdélini par Grégoire XVI et Pie IX contre les erreurs d'Hermès et de Günther, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1618 sq., 1634sq., 1655 sq., 1666 sq., etplus solennellement encore par le concile du Vatican. Sess. Ill, c. m, tv. La définition conciliaire exprime évidemment la valeur objective et positive des dogmes chrétiens, en les donnant comme l'enseignement positif de Dieu auquel nous devons absolument et pleinement adhérer *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest,* c. m. Cette valeur objective s'applique même aux mystères cachés en Dieu et que Dieu nous manifeste par la révélation, c. tv. Cette même valeur objective ressort aussi de la manière dont le concile explique l'impossibilité de tout conflit entre la science et la foi. Les deux ordres de vérités naturelles et surnaturelles relevant respectivement de la science et de la foi existent objectivement, et Dieu est, dans l'un et l'autre ordre, la source première et la mesure essentielle de toute vérité. Dès lors il ne peut y avoir contradiction entre l'une et l'autre vérité, *cum idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare seipsum non potest, nec verum vero unquam contradicere,* c. iv. Il ne peut y avoir qu'une contradiction apparente, provenant d'une mésintelligence ou d'une mésinterprétalion des dogmes ou d'une fausse appréciation des données de la raison. *Loc. cit.* Tout cet enseignement conciliaire suppose évidemment la valeur objective des dogmes.

En même temps le concile indique nettement que la connaissance des dogmes reste toujours imparfaite en cette vie; car les mystères divins surpassent tellement l'intelligence créée que, même après la révélation déjà faite et la foi reçue, ils restent toujours en cette vie mortelle recouverts du voile de la foi et enveloppés de quelque obscurité. La raison éclairée par la foi et s'exerçant avec soin, avec piété et sobriété, ne peut jamais obtenir de ces mystères qu'une connaissance restreinte, soit qu'elle recoure aux analogies créées, soit qu'elle compare les mystères entre eux et avec notre fin dernière. Sess. III, c. tv.

tv. RÉPONSE AUX OBJECTIONS PRINCIPALES. — Ln objection. — Si la conception intellectualiste du dogme était admise conjointement avec la nécessité de la foi au dogme ainsi compris, il en résulterait, pour certaines intelligences moins favorisées, une incapacité réelle de parvenir au salut. Ce qui ne s'harmoniserait pas avec la divine volonté de sauver tous les hommes. — *Réponse.* — 1. La connaissance intellectuelle, strictelement nécessaire, est peu considérable et peut facilement être atteinte même par les intelligences les moins favorisées ou les moins cultivées. Car les vérités dont la foi est indispensablement nécessaire sont peu nombreuses, et quant au contenu de ces vérités il suffit, selon tous les théologiens catholiques, de saisir le sens des termes qui les expriment et d'adhérer à ce sens à cause de l'autorité de Dieu révélant, quand même on serait incapable de satisfaire aux interrogations qui seraient posées sur cette croyance. Lehmkuhl, *Theologia morulis,* t. I, n. 279; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. t, n. 191 ; Berardi, *Praxis confessoriorum,* 3' édit., Faenza, 1898, t. i, n. 66.

D'ailleurs, en dehors des quelques vérités dont la loi explicite est nécessaire de nécessité de salut ou de nécessité de pçécepte, la foi implicite aux autres vérités révélées est suffisante, S. Thomas. *Sum. theol.,* IDII®, q. n, a. 5; *Quæst. disp., De verit.,* q. xlv, a. 11, du moins pour ceux qui ne sont point, en vertu de leur charge ou par charité, tenus à posséder une connaissance plus complète de l'enseignement révélé. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II®, q. n, a. 6. — 2. Le *minimum* de connaissance intellectuelle strictement requis est bien facilité dans l'Église catholique par la constante vigilance et direction de la hiérarchie catholique toujours attentive au bien spirituel des fidèles, particulièrement des plus humbles et des plus nécessiteux. — 3. D'ailleurs, toute âme chrétienne, surtout quand elle est humble et reste habituellement unie à Dieu, est puissamment aidée par les dons d'intelligence, de sagesse et de conseil, qui donnent des lumières spéciales sur les vérités surnaturelles, ou tracent la voie pratique à suivre. S. Thomas, *Sum. theol-,* II' II®, q. vin, ix, lui. Secours qui sont plus particulièrement abondants quand les moyens extérieurs font défaut, car la providence divine ne manque jamais de pourvoir â ce qui est indispensablement nécessaire au salut. S. Thomas, *Quæst. disp., De verit.,* q. xiv, a. 11, ad 1"".

2° objection. — La conception intellectualiste du dogme, placée à la base de tout ce qui est nécessaire pour le salut, détruit l'ordre divinement établi, suivant lequel la charité, du moins en cette vie, surpasse en dignité toute connaissance que nous pouvons avoir de Dieu en cette vie. — *Réponse.* — II est vrai, qu'en cette vie du moins où nous connaissons Dieu seulement par les créatures ou par le témoignage de la foi, la charité qui nous unit â Dieu l'emporte en dignité sur la connaissance que nous en avons. Car notre connaissance en cette vie ne perçoit que des manifestations naturelles ou surnaturelles des attributs divins, tandis que notre charité a pour terme immédiat Dieu considéré, non dans quelque manifestation de lui-même, mais dans sa vie intime comme bien souverainement parfait. S. Thomas, *Sum. theol-,* Ia II®, q. lxvi, a. 6; IIa II®, q. xxm, a. 6; q. xxvitl. a. 4, ad 2um. Or il est incontestable que le premier rang de dignité appartient à ce qui unit plus immédiatement à Dieu considéré dans sa nature intime. l" II*. q. lxvi, a. 3. Mais cette dignité suprême de la charité en cette vie n'est nullement compromise par la conception intellectualiste du dogme, placée â la base de tout ce qui est nécessaire au salut. Car l'amour ne pouvant exister sans quelque connaissance, voir CHARITÉ, t. n, col. 2235, il est évident que cette charité prééminente doit être précédée de la connaissance du bien infini et des moyens que nous devons employer pour arriver à son élernelle possession. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa II®, q. n, a. 3. Cette charité suppose donc nécessairement une connaissance surnaturelle antécédente qui est la connaissance intellectuelle du dogme.

3° *objection.* — En fait, la conception intellectualiste du dogme a conduit à beaucoup d'exagérations parmi lesquelles on doit surtout mentionner la prépondérance attribuée à la philosophie scolastique dans l'étude théologique des dogmes; prépondérance particulièrement funeste, car c'est d'elle qu'est provenue l'extrême difficulté d'harmoniser avec tout autre système philosophique le dogme ainsi compris. — *Réponse.* — i. Quand même plusieurs théologiens scolastiques auraient outré la conception intellectualiste du dogme, ce qui n'est aucunement démontré, il n'y aurait point lieu de condamner la notion catholique du dogme telle que nous l'avons exposée. Car c'est un principe partout indiscutable que des abus individuels et accidentels ne peuvent jamais compromettre une doctrine en elle-même vraie et juste. — 2. Les théologiens scolastiques, considérant toujours la science théologiqm· comme exclusivement appuyée sur l'autorité de la révélation,

n'ont jamais assigné à la raison une valeur positive dans la détermination et la démonstration des dogmes. Selon eux, tout ce que la raison peut légitimement est de montrer la convenance d'une vérité déjà connue comme révélée et l'insuffisance des raisons invoquées contre elle. S. Thomas, *Sum. theol.,* I*, q. i, a. 8; q. xxxm, a. 1; *Cont. gent.,* l. I, c. vu, ix.

Selon eux aussi, remploi de la raison dans les déductions dogmatiques ne conduit jamais â la manifestation d'une vérité révélée, mais seulement à l'affirmation d'une nécessaire connexion entre telle proposition et telle vérité révélée. Celte conclusion est d'ailleurs rarement certaine en dehors d'une approbation au moins tacite de l'Église garantissant sa vérité. Même en ce cas, ces conclusions simplement garanties ou définies par l'Eglise et gardant leur nature intime ne peuvent jamais être transformées en vérités révélées, faute de révélation explicite ou même implicite. Quelques théologiens, il est vrai, se sont exprimés diversement, notamment Suarez, *De fide,* disp. Ill, sect, xi, n. 11, et le cardinal de Lugo, *De fide divina,* disp. I, n. 27'2 sq., mais leur opinion insuffisamment motivée est communément rejetée. Vacant, *Eludes théologiques* sur *les constitutions du concile du Vatican,* t. Il, p. 292; Billot, *De virtutibus infusis,* Rome, 1901, p. 256 sq. — 3. Le recours fréquent aux arguments rationnels, appuyant les déductions théologiques ou écartant les nombreuses objections de raison, doit être considéré comme approuvé par l'Église, dans la mesure ou il constitue au moins partiellement la méthode scolastique souvent recommandée et soutenue par l'Église. Nous l'avons suffisamment démontré à l'article précédent. — 4. Notons enfin que la principale difficulté d'harmoniser les dogmes avec la philosophie non scolastique, provient non d'une prétendue identification de la philosophie scolastique avec le dogme, mais de ce que la philosophie qu'on lui oppose contient beaucoup d'affirmations non prouvées, desquelles on ne veut point se départir, bien qu'elles soient formellement en désaccord avec l'enseignement révélé.

4· *objection.* — Chez les théologiens scolastiques et chez leurs disciples, la conception intellectualiste du dogme, en développant excessivement son aspect spéculatif, a virtuellement supprimé son rôle pratique qu'ils ne mentionnent jamais et auquel ils n'accordent aucune inlluence effective. — *Réponse.* —1. Il est vrai que les théologiens scolastiques attribuent au dogme un rôle premièrement et principalement spéculatif, parce que l'objet premier et principal des dogmes consiste dans les attributs et les mystères divins, dont notre connaissance est tout d'abord spéculative. C'est la conclusion du raisonnement par lequel saint Thomas prouve que la science théologique est plus spéculative que pratique : *Magis tamen est speculativa quam praclica : quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis : de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem inqua œlerna beatitude consistit. Sum. theol.,* D, q. i, a. 4. Puisqu'il y a nécessairement analogie entre les conclusions d'une science et ses principes, ce que saint Thomas affirme de la science théologique est également vrai de ses principes qui senties vérités dogmatiques. Ces vérités sont donc principalement spéculatives. — 2. Cependant, selon ces mêmes théologiens, le dogme a un rôle pratique très important, bien que secondaire etdépendant de la connaissance spéculative antécédente. Car *a)* les connaissances spéculatives provenant du dogme et se rapportant toutes à notre fin surnaturelle ou aux moyens qui y conduisent, S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa II®, q. n, a. 3 sq., peuvent être facilement utilisées pour aider la volonté dans la pratique des devoirs chrétiens. Cette utilité pratique n'a pas besoin d'être déterminée en détail pour chaque dogme, surtout pour la vie commune des fidèles. Il suffit de montrer les avantages communs qui résultent de l'ensemble des mystères révélés, l'humilité, la foi, la gratitude et l'amour : l'humilité produite par l'infinie grandeur des mystères divins, la foi appuyée uniquement sur l'infaillible parole de Dieu, la gratitude et l'amour excités par la merveilleuse condescendance de l'incompréhensible majesté divine vis-à-vis de notre petitesse et de nos misères. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II®, q. n, a. 3, 5, 7, 8; *Cont. gent.,* l. I, c. v. D'ailleurs, toute contemplation des mystères divins, surtout pour les âmes éclairées et unies à Dieu, est capable d'entretenir ou d'augmenter en nous l'amour divin qui est l'âme de toute vie spirituelle; et cette contemplation est toujours puissamment aidée par la connaissance du dogme, dés lors que cette connaissance est accompagnée d'une vraie humilité. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II®, q. lxxxii, a. 3, ad 3"".

L'on doit aussi reconnaître que l'utilité individuelle n'est point seule à considérer. Il y a encore l'utilité commune qui résulte pour la société chrétienne tout entière d'une plus profonde connaissance du dogme, possédée par ceux qui doivent par état ou par charité conduire ou aider les autres. De cette connaissance dépend en très grande partie le bien qu'ils peuvent produire pour la défense et le maintien de la foi dans les âmes chrétiennes et pour la diffusion de la vérité parmi ceux qui ne la connaissent point. Plus nécessaire dans les milieux troublés par l'erreur ou l'infidélité, cette connaissance a été particulièrement recommandée pour notre époque par Léon XIII dans l'encyclique *Sapienliæ chrislianæ* du 10 janvier 1890, et par Pie X dans l'encyclique *Acerbo nimis du* 15 avril 1905.

Traitant uniquement du dogme, nous n'avons point à parler ici des avantages pratiques provenant de la révélation accidentelle des vérités naturelles que l'homme doit nécessairement connaître pour atteindre sa fin. Nous nous bornerons à rappeler l'enseignement du concile du Vatican sur la nécessité morale de cette révélation et sur les avantages qu'elle procure à l'humanité. Concile du Vatican, sess. III, c. il.

Grâce à Cîtte révélation accidentellement annexée à celle des dogmes surnaturels, la religion chrétienne possède, pour la direction morale des consciences, une supériorité effective sur les religions non chrétiennes et sur les divers systèmes philosophiques. En réalité, c'est d'elle principalement que rayonnent, même en dehors de l'Église catholique, les connaissances morales encore existantes.

b) A côté des dogmes principalement spéculatifs qu. peuvent avoir une puissante influence pratique sur la direction de notre vie chrétienne, l'on doit aussi mentionner les dogmes immédiatement pratiques qu. expriment les obligations à accomplir pour obtenir l« vie éternelle. En renfermant dans la puissante synthèse de la *Somme théologique* de saint Thomas la théologie dogmatique et morale, les enseignements pratiques avec les doctrines spéculatives, les théologiens scolastiques exprimaient, plus fortement que nous, toute l'importance du rôle effectif des dogmes tant pratiques que spéculatifs. Les démembrements, effectués depuis cetle époque dans cette organisation méthodique de la théologie, ne doivent point nous faire oublier sa synthèse effective.

c) D'ailleurs, les théologiens scolastiques, tout en assignant au dogme un rôle principalement spéculatif, n'ont aucunement méconnu le rôleaffeclifde la volonté dans l'étude ou l'enseignement des dogmes, ni l'utilité pratique que l'on doit s'efforcer d'en retirer. — *a.* Le rôle affectif de la volonté se déduit rigoureusement de cet enseignement de saint Thomas que la science théologique, science entièrement une. â la fois spéculative

et pratique doit être dirigée vers la béatitude éternelle qui consiste dans la connaissance de Dieu accompagnée de son amour. *Sum. theol.,* I", q. i, a. 4-7. C'est à cette science surtout que convient ce que saint Thomas demande pour toute étude, qu'elle soit rapportée à sa fin légitime, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu, *Sum. theol.,* II» II®, q. ct.xvn, a. l ; et qu'elle soit accompagnée de l'amour divin qui unit étroitement la volonté à celte fin dernière. A l'enseignement de cette science convient aussi très particulièrement ce que saint Thomas dit de tout enseignement, qu'il est un acte de la vie contemplative, dans la mesure ou il suppose une vérité nettement conçue dans la considération et l'amour de laquelle on se délecte, bien que ce soit un acte de la vie active quand on manifeste extérieurement cette vérité aux auditeurs.*Sum. theol.,* II» II®, q. clxxxi, a. 3. D'ailleurs, saint Thomas observe que cette élude, faite selon les conditions convenables, II" II®, q. CLXVti, a. 1, aide puissamment à la contemplation, soit en fournissant abondamment à l'intelligence les matières sur lesquelles doit s'exercer la contemplation, q. clxxx, a. 4, soit en écartant les dangers d'erreur dans lesquels on pourrait imprudemment tomber sans une connaissance suffisante des choses divines, q. CLXXXvnt, a. 5.

b. Quant à l'utilité que la connaissance du dogme peut procurer pour le ministère des âmes, surtout quand elle est approfondie, elle occupait certainement la pensée des théologiens scolastiques. Car saint Thomas exige que ceux auxquels il appartient d'instruire les autres, possèdent une foi plus explicite et une plus ample connaissance des vérités de foi. *Sum. theol.,* II" II», q. n, a. 6; *Qwest. disp., De veril.,* q. xtv, a. 11. De même l'élude est particuliérement nécessaire aux ordres religieux qui doivent s'adonner à la prédication ou à d'autres œuvres de zèle. H" II®, q. clxxxviii, a. δ.

c. Ces considérations, il est vrai, sont habituellement absentes des ouvrages de théologie, mais uniquement parce que l'on suppose qu'élèves, lecteurs et maîtres n'oublieront point de se conformera l'impérieuse obligation morale de diriger vers la fin surnaturelle toutes les connaissances acquises. S. Thomas, *Sum. theol.,* Il" II®, q. CLXvn, a. 1. Est-il nécessaire de rappeler que celte obligation a toujours été fidèlement remplie par les grands maîtres de la théologie scolastique, qui ont en même temps excellé dans la connaissance de la théologie mystique? C'ést un exemple constamment proposé à notre généreuse imitation.

5' *objection.* — La conception intellectualiste du dogme n'accorde pas à la volonté individuelle dans l'acceptation personnelle du dogme un rôle suffisant. Elle fait de la vérité un système dont on peut s'emparer rien qu'en raisonnant, tandis que la vérité est une vie et qu'elle ne peut entrer en nous sans correspondre en quelque façon à un besoin d'expansion. — *Dépense.* — 1. Rien n'autorise à affirmer que le rôle légitime de la volonté dans la formation du jugement préalable de crédibilité et dans la production de l'acte de foi a été ignoré ou diminué par les partisans de ce que l'on appelle la conception intellectualiste du dogme. Les théologiens scolastiques ont pu, selon le but qu'ils se proposaient et à cause des préoccupations de leur époque, accorder peu de place aux questions psychologiques qui excitent actuellement un si vif intérêt. Mais quelque restreinte que soit la place assignée à l'étude du rôle de la volonté vis-à-vis de la croyance surnaturelie, ce rôle est nettement indiqué. Il suffit de rappeler ici l'enseignement de saint Thomas sur ce point, *Sum. theol.,* II» II®, q. it, a. 'l ; *Qwest, disp.. De veril.,* q. xtv, a. I, en renvoyant tous les développements aux articles Crédibilité et Foi.

2. D'ailleurs, rien ne s'oppose à ce qu'à notre époque, en face d? besoins nouveaux et de préoccupations bien différentes, on accorde plus d'attention au rôle de la volonté et que l'on en tienne plus de compte dans l'application de la méthode apologétique et dans le maniement des âmes. On peut en retirer des avantages considérables. Mais l'on doit se garder d'amplifier le rôle de la volonté en sacrifiant la vérité objective et le rôle absolument nécessaire de l'intelligence pour la direction de la volonté. Double écueil que l'on ne peut éviter dans la nouvelle conception du dogme.

3. En réalité, la conception nouvelle, loin de favoriser le rôle de la volonté, le supprime ou le rend inexplicable. La règle pratique imposée à la volonté n'ayant aucun fondement objectif suffisant ne pourrait reposer que sur un fidéisme subjecliviste qui ne rendrait jamais raison de l'attitude spéciale commandée à la volonté. VVehrlé, *Revue biblique,* juillet 1905, p. 347.

IV. Sources théologiques des dogmes chrétiens. — 1° Les sources théologiques des dogmes chrétiens sont les organes par lesquels la révélation se manifeste à nous avec son autorité divine toujours obligatoirement digne de foi. Ces organes de transmission sont les divines Écritures contenant l'enseignement divin puisqu'elles sont inspirées par Dieu lui-même, et les traditions divines que l'Église nous garantit commeayant été communiquées par Jésus-Christ à ses apôtres et fidèlement transmises jusqu'à nous. Ces deux sources fondamentales des dogmes chrétiens dépendent pratiquement du magistère infaillible de l'Église qui nous garantit leur indéfectible vérité et interprète leurvéritable sens.

2“ En théologie dogmatique, ces deux sources peuvent être étudiées à un double point de vue : 1. dans le but de reconnaître, par la méthode régressive, les fondements théologiques d'une vérité que le magistère ecclésiastique enseigne manifestement comme révélée; c'est le travail le plus habituel des investigations théologiques; 2. pour rechercher dans ces sources, à la lumière des enseignements de l'Église et sous sa direction, les indications scripturaires et traditionnelles en faveur de la révélation d'une vérité non encore définie par l'Église, avec l'intention d'établir, s'il y a lieu, le fait de la révélation et d'en préparer la définition.

A ce double point de vue, nous devons esquisser ici, dans une courte synthèse, l'enseignement théologique sur les deux sources théologiques du dogme révélé, en nous bornant strictement à ce qui relève du présent article.

I. L'ÉCRITURE SAINTE SOURCE DU DOGUE RÉVÉLÉ. — 1° Pour que l'enseignement divin contenu dans l'Écriture inspirée soit vraiment un dogme révélé, deux conditions sont nécessaires. — 1. Le sens doit en être suffisamment manifeste. Car l'obligation stricte à la ferme croyance de ce dogme doit supposer son absolue certitude, et l'infaillibilité divine s'oppose formellement à ce que le moindre doute ou la plus légère incertitude puisse jamais exister sur la vérité proposée à notre croyance. Condilionassez rarement réalisée en dehorsd'unedéfinition dogmatique de l'Église déclarant, avec la plénitude de son autorité, le sens d'un passage de l'Écriture, pour lequel elle demande noire adhésion. Car, sansce moyen, il est le plus souvent très difficile de posséder Incertitude strictement nécessaire sur ces trois points: authenticité indiscutable du texte de l'auteur sacré, détermination très claire du sens grammatical des mots, et précision indubitable de l'enseignement que Dieu a voulu nous communiquer par ce moyen. Christian Pesch. *De inspiratione sacræ Scriplurœ,* p.419.

2. L'enseignement certainement manifesté par l'Écriture doit être proposé par l'Église comme révélé et comme tel imposé à notre croyance, ainsi que l'exige la définition du dogme catholique. Condition réellement absente dans beaucoup d'affirmations scripturaires qui

ne se rapportent que très incidemment ou très accessoirernentà notre lin surnaturelle et qui ne sont point par elles-mêmes proposées à notre croyance. C'est en ce sens que saint Thomas répond : *Dicendum est ergo quod fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est ; per accidens autem aut secundario se habent ad objectum fidei omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur : sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai et alia hujusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia quæ sunt articuli fidei, tenetur horno explicite credere, sicut et tenetur habere fidem : quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere quidquid divina Scriptura continet : sed tunc solum hujusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri. Sum. theol.,* 11“ 11«, q. n, a. 5. Cette doctrine est également soutenue par le P. Billot, *De virtutibus infusis,* Rome, 1901, p. 231.

2» Quand l'Eglise définit qu'un texte scripturaire contient un dogme révélé dont elle détermine le sens précis, c'est un devoir strict pour les exégètes catholiques d'adhérer à cette définition irréformable. C'est ce qu'enseignent formellement le concile de Trente, sess. IV, *Decretum de editione et usu sacrorum librorum,* le concile du Vatican, sess. III, c. n, l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII du 18 novembre J893, et le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 réprouvant les propositions 2-4 : *Ecclesiæ interpretatio sacrorum librorum non est quidem spernenda, subjacet tamen accuratiori exegelarum judicio et correctioni. — Ex judiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latis colligi potest fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiae, et dogmata catholica cum verioribus christianæ religionis originibus componi reipsa non posse. — Magisterium Ecclesiæ, ne per dogmaticas quidem definitiones, genuinum sacrarum Scripturarum seniwn determinare potest.* Il est d'ailleurs évident que celte soumission au magistère ecclésiastique n'entrave d'aucune manière la démonstration exégétique qui reste toujours libre de se développer sur le terrain scientifique avec sa méthode propre et ses ressources particulières : *Kec sane ipsa Ecclesia vetat ne hujusmodi disciplinae in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, 'id sedulo cavet ne divinie doctrina: repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea quæ sunt fidei occupent et perturbent.* Concile du Vatican, sess. III, c. ıv.

Il est non moins évident qu'une définition dogmatique d'un sens scripturaire ne comporte pas toujours nécessairement la réalité historique de tous les détails d'un fait dogmatique défini par l'Église. Ainsi la définition du concile de Trente relative à la transgression du commandement divin par Adam, sess. V, *De peccato originali,* can. l sq., n'oblige pas nécessairement à admettre la réalité historique intégrale de toutes les circonstances du fait rapporté dans la Genèse. Car il n'est pas invraisemblable que ce récit transmis oralement puisse, au moins pour quelques détails, appartenir à la catégorie des traditions orales, dont l'interprétation historique doit être moins stricte, parce qu'elles abondent habituellement en tours imagés et en expressions métaphoriques. Christian Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturae,* p. 548 sq.

3 En dehors des textes définis par l'Eglise. on ne devra apporter comme preuves théologiques d'un dogme proposé par l'Église à notre croyance, que les textes dont la démonstration répond aux légitimes exigences de la critique biblique. La grave remarque de saint Thomas sur l'emploi abusif de preuves rationnelles insuffisantes pour démontrer une vérité de foi, *ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat quæ praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt, Sum. theol.,* I·, q. xi.vi, a. 2, doit, avec non moins de raison, s'appliquer à l'abus des textes insuffisamment démonstratifs en faveur d'un dogme proposé par l'Eglise comme révélé. Leur emploi n'est pas moins nuisible à la cause catholique dans des démonstrations qui doivent être probantes. Il n'y a d'ailleurs aucun inconvénient à ce que plusieurs vérités de foi ne puissent point être démontrées par les Écritures; car celles-ci n'ont point été composées poui· nous communiquer toute la révélation. Ce rôle appartient au seul magistère infaillible de l'Église. Quant à la détermination des légitimes exigences de la critique biblique, elle sera indiquée aux articles spéciaux.

4° Il est hors de doute que l'usage dogmatique des textes scripturaires chez les Pères et chez les théologiens n'a pas toujours été exempt de tout défaut. L'histoire de la théologie ne manque pas d'exemples-de textes en eux-mêmes non démonstratifs, apportés sans garantie suffisante en faveur de tel ou tel dogme révélé, puis éliminés par le travail critique des théologiens, comme le texte de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra,* Jac., v, 16, employé par plusieurs théologiens scolastiques pour prouver la nécessité du sacrement de pénitence qu'ils supposaient n'étrepointprouvée par le texte : *Quorum remiseritis.* Joa., xx, 23. Ce fut notamment la pensée de Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei,* I. II, part. XIV, c. t. *P. L.,* t. Ci.xxvi, col. 552; de Pierre Lombard, *Sent.,* l. IV, dist. XVII, n. 4, *P. L.,* t. cxcn, col. 882; et de Richard de Saint-Victor, *Tractatus de potestate ligandi et solvendi,* c. v, *P. L.,* t. cxcvi, col. 1163. Voir Confession dans la Bible, t. ni, col. 834 sq.

Il est d'ailleurs bien avéré que l'emploi de ces textes non démonstratifs n'a eu aucune répercussion sur le dogme lui-même.

II. LA TRADITION SOURCE DU DOGME RÉVÉLÉ. — Pour que la tradition transmettant l'enseignement divin non consigné dans l'Ecriture et promulgué par les apôtres comme révélé au moins implicitementpar Jésus-Christ, soit une source certaine du dogme révélé, elle doit, avec une succession constante et une suffisante unanimité, affirmer une vérité comme révélée et comme obligatoirement imposée à notre croyance.

1" La définition du dogme exige que la vérité à laquelle la tradition rend témoignage, soit enseignée par elle comme vérité au moins implicitement révélée et comme obligatoirement imposée à l'adhésion de tous les fidèles. Ainsi sont écartées les traditions, si unanimes qu'elles soient du moins à une époque, relatant simplement des opinions tout humaines telles que les anciennes interprétations de la cosmogonie mosaïque, ou relatant même des conclusions théologiques très certaines mais non proposées comme révélées, telles que l'existence de la grâce habituelle dans l'humanité du Verbe incarné ou l'existence d'une grâce sacramentelle distincte dans chacun des sacrements.

2° Le fait du témoignage constant et universel en faveur de cet enseignement révélé et évidemment obligatoire, doit être certainement démontré ou par l'argument de prescription on par la discussion des textes ou documents appartenant aux diverses périodes de l'histoire de la théologie. — 1. L'argument de prescription inauguré par saint Irénée, *Contra hær.,* l. III. præf. el c. I-V, *P. G.,* t. vu, col. 843 sq., et Tertullien, *De praescriptionibus,* c. xxi sq.; xxxvi sq., *P. L.,* t. n, col. 33 sq., 37 sq., 49., et depuis communément adopté par les Pères, S. Basile, *Adv. Eunomium,* l. II. n. 8, *P. G.,* t. xxix, col. 586; S. Augustin, *Episl.,* liv, *ad Januarium,* n. 1, *P. L.,* t. xx.xm, col. 200; S. Vincent de Lérins. *Cornmonilorium primum,* n. 2 sq., *P.L.,*

t. L, col. 640 sq., est d'une constatation facile et d'un fondement très sûr; mais il ne possède point une valeur scientifique considérable, parce qu'il ne fournit aucune preuve critique immédiate et qu'il ne résout point directement les objections adverses. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione,* p. 64.

2. Quant à la discussion scientifique des textes ou documents appartenant aux diverses périodes de l'histoire, on doit particulièrement observer qu'elle relève à la fois de la critique historique et de l'autorité de l'Église. Tributaire de la critique historique, elle doit en suivre toutes les règles légitimes; mais elle doit en même temps être soumise à l'autorité de l'Église au moins quant à l'acceptation intime des vérités proposées par elle comme révélées ou comme certainement connexes à la doctrine révélée; et pour remplir ce devoir elle est tenue d'éviter les excès réprouvés par l'encyclique *Pascendi* dans la description du moderniste considéré comme critique, excès que Léon XIII avait déjà condamnés dans l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893.

3. Observons enfin que certains défauts de critique, historiquement constatés chez les Pères ou les théologiens dans l'emploi dogmatique des témoignages traditionnels, ne compromettent aucunement ni la preuve traditionnelle ni le dogme catholique, soit parce que d'autres preuves valables ne font point défaut, soit parce qu'aucun développement dogmatique postérieurement approuvé par l'Kglise n'est résulté de ces erreurs. Il n'est point nécessaire de rappeler ici des faits universellement connus, comme de nombreux documents ou textes faussement attribués à Denys l'Aréopagite, à saint Augustin, à saint Jérôme ou à d'autres Pères et sur lesquels on s'appuyait souvent en majeure partie.

Nous ne parlerons point ici de la raison comme source du dogme révélé. Car selon l'enseignement du concile du Vatican, sess. III, c. il, ni, il est certain que, même après la manifestation du fait de la révélation, la raison est totalement impuissante à démontrer le dogme révélé, puisque celui-ci dans sa nature intime reste inaccessible à la raison humaine. Tout ce dont la raison est alors capable, est de montrer la non-valeur démonstrative des objections de raison dirigées contre la vérité révélée, S. Thomas, *Cont. gent.,* I. I, c. vu, ou de faire ressortir pour les croyants toutes les raisons de convenance qui nourrissent et fortifient la piété et l'amour de Dieu. *Cont. gent.,* I. I, c. ix. On sait d'ailleurs le rôle que joue la raison dans la perception des motifs de crédibilité qui précède l'acte de foi. Voir Crédibilité.

V. Immutabilité substantielle des dogmes chrétiens. — ***I. Caractere définitif et immuable de la révélation faite pau Jésus-Christ et annoncée*** *par les apôtres.* — C'est ce caractère définitif et immuable qui distingue la révélation chrétienne des révélations faites par Dieu sous l'Ancien Testament. Tandis que celles-ci devaient, dans le plan divin, être complétées par Dieu à mesure que l'humanité approchait de l'avènement de Jésus-Christ, S. Thomas, ***Sum. lheol.,*** IIa IIæ, q. i, a. 7, ad 2um et 4um, la révélation faite par Jésus-Christ et annoncée par les apôtres, doit demeurer jusqu'à la fin des temps, sans être modifiée par aucune révélation publique et sans subir dans son contenu intégral aucune altération substantielle; ce qui cependant n'empêche point quelque progrès accidentel dans la connaissance et dans la proposition des dogmes chrétiens, comme nous le montrerons bientôt.

1° *Enseignement scripturaire.* — 1. *Enseignement évangélique. — Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris el Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis, et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sseculi.* Matth.. xxvin. 19sq. Nous savons que, par ces paroles, Jésus-Christ a confié toute sa doctrine à ses apôtres et à leurs successeurs jusqu'à la consommation des siècles et qu'il leur a assuré à perpétuité, pour l'accomplissement de cotte charge, le privilège de l'infaillibilité doctrinale. Voir Église. En même temps, Jésus-Christ a fixé pour toute la durée des siècles, *usque ad consummationem sæculi,* ce que doivent enseigner les apôtres et leurs successeurs toujours assistés par lui dans cette sublime fonction, *docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.* Dès lors toute révélation subséquente, dont la prédication des apôtres ne serait pas le point de départ, serait une déviation de cette institution primitive, que Jésus-Christ a cependant déclarée définitive. Hypothèse inadmissible puisqu'elle outrage l'absolue véracité et la parfaite sagesse du divin Maître. Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par la promesse solennelle de Jésus à ses apôtres dans le discours après la cène : *docebit vos omnem veritatem,* Joa., xvi, 13; *vos docebit omnia.* Joa., xiv, 26. Promesse inévitablement violée dès lors qu'une nouvelle révélation publique s'accomplirait à quelque époque de l'histoire du monde, modifiant le dépôt de la foi confié aux apôtres et à leurs successeurs.

2. *Enseignement de saint Paul.* — L'antithèse établie par saint Paul dans l'Épitre aux Hébeeux entre les multiples révélations successivement accomplies dans l'ancienne alliance et la révélation faite par Jésus-Christ ἐπ' ἐσχατον, exprime clairement le caractère définitil et parfait de cette dernière révélation. — *a)* C'est ce qu'indique l'expression επ' ἐσ-χἀτου signifiant littéralement *pour la dernière fois el définitivement,* signification encore renforcée par le contraste si marqué avec πολυμερῶ xal πολυτράπω πάλαι du verset 1er. — 6) Celte interprétation est confirmée par Heb., xii, 2, où Jésus est appelé *auctor el consummator fidei,* τῆ πίστειο "'Z'iï0" *'· τελειωτήν ; ce qui exprime nettement que la doctrine,à laquelle nousadhérons par la foi,a Jésus-Christ pour fondateur et chef, et que de ce fondateur et chef elle a en même temps reçu la dernière perfection. — c) Ce sens est entièrement conforme à la doctrine, souvent exposée ailleurs par saint Paul,que la nouvelle alliance est définitivement établie avec une perpétuelle stabilité sur le fondement de Jésus-Christ, unique médiateur et rédempteur, el source unique de toute grâce pour tous les hommes jusqu'à la fin des temps. Col., I, 518, n, I ; Eph., n, 10; Rom., v. I sq.; Heb., vu, Il sq.; x, 11.— d) Saint Paul enseigne d'ailleurs que l'on doit fidèlement garder la doctrine prêchée par les apôtres, II Tim., 1,13; m, 10, et que l'on doit rigoureusement écarter toute révélation qui publierait autre chose que ce qu'ont annoncé les apôtres. Gal., i, 8.

2» *Enseignement traditionnel.* — Cet enseignement se déduit évidemment des preuves précédemment apportées en faveur de la valeur objective des dogmes. Il suffira de les rappeler brièvement sous l'aspect particulier à notre démonstration actuelle. — I. *Dans les quatre premiers siècles,* c'est un enseignement très formel chez les Pères, que la doctrine à laquelle tous les fidèles doivent adhérer est la doctrine de Jésus-Christ publiée par les apôtres, doctrine conservée toujours une et toujours la même, à laquelle on ne doit rien ajouter et de laquelle on ne doit rien retrancher, sous peine d'être exclu de l'héritage de Jésus-Christ et séparé de son Église. S. Ignace d'Antioche, *Ad Phil.,* vu, Funk, *Patres apostolici,* 2« édit., Tubingue, 1901, p. 305; *Ad Eph.,* xvi, p. 227; S. Irénée, *Cont. hær.,* l. I, c. x; l. III, præf. etc. i, xxiv, *P. G.,* t. vu,col.549sq., 843sq., 966 sq.; Tertullien, *De proscriptionibus,* c. xxi, xxv, xxvin, xxxi, xxxvii, *P. L.,t. n,* col. 33,37,40,44,50 sq.; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VII, *P. G.,* t. ix

col.532;-Origène, *De]»-incip.,* l.I,præf., η. I sq., P. *G.,* t. XI, col. 115 sq.

D'ailleurs, pendant toute cette période, la pratique constante et universelle de l'Église de rejeter de son sein tous les hérétiques qui refusent de croire à la doctrine intégrale de Jésus-Christ telle qu'elle est enseignée par l'Église, témoigne évidemment de la croyance de l'Église à l'immutabilité permanente de cette même doctrine. Cette croyance s'affirme plus particuliérement à cette époque par la réprobation de l'illuminisme de Montan et de ses sectateurs, qui se donnaient comme les prophètes du Paraclet, annonçant en son nom une nouvelle et plus complète révélation obligatoire pour toute l'humanité.

2. *Du IV' au VIe siècle,* pendant que se conserve la même pratique universelle et constante de l'Église, l'autorité ecclésiastique porte de nouvelles délinilions dogmatiques dans le but d'affirmer, de défendre ou d'expliquer, en face d'erreurs multiples, la doctrine révélée. En prenant toujours le soin de rattacher ces délinitions aux vérités crues jusqu'alors et à la doctrine enseignée par Jésus-Christ et confiée par lui à ses apôtres, l'Eglise témoigne hautement sa ferme croyance à l'immutabilité susbtanlielle de la doctrine enseignée par les apôtres au nom de Jésus-Christ.

Le concept de cette vérité dogmatique chez les Pères de cette époque, particulièrement chez saint Augustin et chez saint Vincent de Lérins, résultera manifestement de ce que nous dirons bientôt de leur doctrine sur un progrès simplement accidentel dans la connaissance et la proposition des dogmes chrétiens.

3. *Du vi' siècle jusqu'à l'époque actuelle,* la croyance de l'Église à l'immutabilité substantielle des dogmes chrétiens continue à être manifestée par la même universelle et constante pratique de l'Eglise de rattacher au dépôt intégral de la révélation chrétienne toutes les définitions dogmatiques subséquentes, et d'exclure rigoureusement de la communion chrétienne quiconque n'adhère point à cette immuable vérité chrétienne.

Double pratique que l'Eglise continue à garder non moins lidèlementen facedu protestantisme du xvPsiècle et de toutes les erreurs auxquelles il a donné naissance. C'est ce que témoigne la définition du concile de Trente, déclarant que la doctrine de Jésus-Christ, prêchée par les apôtres qui sont pour l'humanité tout entière la source de toute vérité, est contenue dans les livres inspirés el dans les traditions non écrites que Jésus a lui-même enseignées aux apôtres ou que le Saint-Esprit leur a dictées, et qui ont été transmises jusqu'à nous. Concile de Trente, sess. IV, *Decretum de canonicis Scripturis.C'eslce* que témoigne aussi la condamnation récemment portée par l'Eglise contre les systèmes modernistes issus du protestantisme, systèmes qui rejettent nécessairement toute véritable révélation divine et qui, donnant aux dogmes une origine purement humaine, les soumettent conséquemment à un progrès substantiel ininterrompu. C'est ce que montrent particuliérement les propositions suivantes condamnées par le Saint-Oflice le 3 juillet 1907. Proposition 21 : */lerelatio, objectum fidei catholicæ constituens,non fuit cum apostolis completa.* —54. *Doqmata, sacramenta, hierarchia tum quod ad notionem tum quod adrealitatem allinet, non sunt nisi intelligentiæ chrislianæ interpretationes evolutiuncsque quæ exiguum germen in eeangelio latens externis incrementis auxerunt perfecerunlque.* — 59. *Christus determinatum doctrinæ corpus omnibus temporibus cunclisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit motum quemdam religiosum diversis lemporibusac locis adaptatum vel adaptandum.* — 61. *Progressus scientiarum postulat ut reformentur conceptus doctrinæ chrislianæ de Deo, de creatione, de revelatione, de persona Verbi incarnati, de redemptione.* Condamnation solennellement renouvelée par Pie X dans le passage de l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907. ou le pape, après avoir décrit d'une manière très complète la théorie moderniste sur l'évolution substantielle des dogmes, montre qu'elle contredit formellement les enseignements très explicites de Pie IX dans l'encyclique Qui *pluribus* du 9 novembre 1846 et dans la condamnation de la proposition 5' du *Syllabus,* ainsi que les solennelles déclarations du concile du Vatican. Sess.III,c.IV.Cf. Denzinger, Baumwart, *op. cil.,* p. 2095.

3° Ce caractère définitif et immuable de la révélation chrétienne ne subit aucune atteinte par le fait que l'Eglise donne son approbation à quelques révélations privées. — 1. Nous avons montré précédemment que ces révélations privées, même quand elles ont été approuvées par l'Eglise, ne contiennent jamais de dogme nouvellement proposé à notre foi, et que l'Église. loin de garantir infailliblement leur authenticité et de les imposer à notre acceptation, se contente de déclarer qu'elles n'offrent rien de contraire à la foi ou â la morale chrétiennes et que l'on peut en retirer prolit et édification spirituelle. — 2. Ces révélations, principalement destinées à diriger pratiquement les fidèles dans leur vie individuelle ou même publique, n'ont jamais occasionné dans l'Église aucun développement dogmatique. C'est ce que l'on doit particulièrement affirmer des révélations privées qui ont procuré l'extension du culte du saint sacrement ou du Sacré Cœur de Jésus, voir Cœur de Jésus, t. ni, col. 293 sq., ou des nombreuses révélations individuelles qui fournissent aux théologiens mystiques un vaste et très utile champ d'observation psychologique. — 3. D'ailleurs, toutes ces révélations privées, loin de diriger le magistère ecclésiastique ou l'enseignement théologique, relèvent absolument de l'un et de l'autre, au jugement de tous les théologiens.

II. IMMUTABILITÉ SUBSTANTIELLE DU SENS QUE L'ON DOIT ATTRIBUER AUX DOGMES PROPOSÉS PAR L'ÉGLISE COMME *révélés pah Jésus-christ.* — C'est une conséquence rigoureuse de l'infaillibilité conférée à l'Église dans l'exercice perpétuel de sa divine mission de conserver, d'expliquer et de défendre le dépôt intégral de la foi placé sous sa garde vigilante. Concile du Vatican, sess. III, c. tv; sess. IV, c. tv. — 1° C'est l'enseignement immédiatement déduit de Matth., xxvm, 19sq. Las apôtres et leurs successeurs jusqu'à la fin des siecl-s. étant divinement assistés pour enseigner perpétue ment toute la doctrine de Jésus-Christ, cette doctrine intégrale devra toujours demeurer intacte dans la proposition officielle faite par l'Église. En même temps, d'ailleurs, cet enseignement, parle fait qu'il doit incessamment s'adapter aux besoins des fidèles de tous les temps, doit se présenter, au cours des siècles, avec quelque progrès accidentel dont nous analyserons bientôt la nature.

2» C'est aussi l'enseignement traditionnel, comme le démontre, ainsi que nous l'avons observé précédemment, la pratique constante de l'Eglise d'appuyer toutes ses délinitions dogmatiques sur la doctrine enseignée par Jésus-Christ et par ses apôtres et toujours lidelement conservée en vertu de la divine assistance â jamais garantie par la promesse de Jésus-Christ.

Au xixe siècle, cet enseignement de l'Église est particulièrement affirmé contre la thèse semi-rationaliste de Hermès et de Günther,soutenant un progrès sut stantis opéré sur les dogmes par le travail de la raison, progrès en vertu duquel la raison comprendrait de mieux en mieux les dogmes chrétiens et les transformerait à mesure qu'elle en acquerrait une intelligence plus complète avec le développement des sciences humaines et surtout de la philosophie. Cette erreur fut condamn-'-e par Pie IX dans l'encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1816, Denzinger-Bannwart. *Enchiridion,* n. 1636. et dans la proposition 5e du *Syllabus : Divina* e; -

latio est imperfecta et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui qui humante rationis progressioni respondeat, n. 1703, ainsi que par la définition solennelle du concile de Vatican : *Neque enim fidei doctrina quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeni is perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibililer declaranda.* Sess. III, c. iv, n.1800.

3° En réponse aux objections rationalistes nous ferons observer que l'immutabilité substantielle des dogmes chrétiens proposés par l'Église à notre foi, n'est point inconciliable avec l'autonomie qui appartient vraiment aux sciences humaines, ni avec leur progrès légitime. Car, s'il est vrai que toutes les sciences humaines, même les sciences critiques, doivent être subordonnées à la direction intellectuelle des dogmes, en tout ce qui concerne la vérité révélée et ce qui a avec elle une nécessaire connexion, comme l'enseignent Pie IX dans sa lettre à l'archevêque de Munich du 21 décembre 1863, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1683, et dans la condamnation de la proposition 14« du Syllabus : *Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione,* et Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1" novembre 1885 et dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888, il est non moins vrai que ces sciences gardent toujours leur autonomie en tout ce qui n'a point de connexion nécessaire avec le dogme, particulièrement en ce qui concerne leur méthode propre et leur genre particulier de preuve, comme l'attestent cette définition déjà citée du concile du Vatican : *Nec sane Ecclesia vetat ne hujusmodi disciplines in suo quœque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo,* sess. III, c. iv, et cette déclaration de Léon XIII dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888 : *Denique praetereundum non est immensum patere campum in quo hominum excurrere industria, seseque exercere ingenia libere queant, res scilicet, quæ cum doctrina fidei morumque Christianorum non habent necessariam cognationem, vel de quibus Ecclesia, nulla adhibita sua auctoritate, judicium eruditorum relinquit integrum ac liberum.* D'ailleurs, suivant tous ces mêmes documents, des faits constants démontrent que la nécessaire subordination des sciences humaines à la direction intellectuelle des dogmes, en même temps qu'elle respecte intégralement leur autonomie normale, est pour elles une précieuse sauvegarde contre les entraînements ou les sollicitations de l'erreur.

Toutes ces conclusions s'appliquent aussi en toute vérité aux relations entre le dogme et la critique, pourvu que les deux conditions exigées par le concile du Vatican soient réalisées : que les dogmes de foi soient fidèlement compris et exposés selon la pensée de l'Eglise, et que du côté des sciences humaines l'on ne considère point de simples opinions comme des données certaines de la raison. Sess. III, c. iv.

D'ailleurs, nous ne devons point oublier que s'il y a une science critique vraiment digne de ce nom, loyalement soumise à l'enseignement révélé et à l'autorité de l'Église, possédant tous les droits que nous venons de revendiquer et digne d'être favorisée dans son progrès si légitime, il y a aussi une critique indépendante et insoumise dont le progrès, fatal à la raison en même temps qu'à la foi, doit être énergiquement réprouvé et combattu, suivant les enseignements de Léon XIII dans l'encyclique *Providenlissimus Deus* du 18 novembre 1893 et surtout ceux de Pie X dans l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907. Voir Critique, t. lit, col. 2332 sq.

ni. *l'immutabilité substantielle des dogmes* ***PROPOSÉS PAR L'ÉGLISE ET LA MUTABILITÉ DES FORMULES*** *dogmatiques.* — 1° ***En droit.*** — 1. Dès lors que les formules dogmatiques employées par les Pères et les théologiens expriment habituellement les dogmes à l'aide d'une image ou d'un symbole matériel et qu'elles sont le plus souvent empruntées à la philosophie courante d une époque, elles contiennent presque toujours quelque imperfection et sont par conséquent susceptibles d'amélioration.

2. De nouvelles formules dogmatiques peuvent être particulièrement nécessaires pour défendre plus efficacement la doctrine chrétienne contre de nouvelles erreurs exigeant des explications ou des précisions nouvelles. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II®, q. i, a. 10, ad 1"m. De la part de l'Église l'emploi de telles expressions est une nécessaire conséquence de sa divine mission d'enseigner intégralement la révélation chrétienne aux fidèles de tous les temps, dans la mesure et de la manière exigées par leur bien spirituel. C'est ce que signifie implicitement le concile du Vatican, déclarant simplement que le dépôt de la révélation chrétienne confié à la garde vigilante de l'Eglise n'est sujet à aucun perfectionnement humain : *neque enim fidei doctrina quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda.* Sess. 111, c. iv. Le concile n'écarte aucunement le perfectionnement accompli ou sanctionné par l'Église dans la sphère de son autorité; il réprouve simplement tout perfectionnement accompli par le travail de la raison humaine, s'exerçant indépendamment de l'autorité de l'Église.

3. Quant à la manière de réaliser ce perfectionnement, rien n'empêche qu'avant d'être définitivement approuvé par l'Eglise, il soit d'abord préparé, pendant un temps plus ou moins long, dans les écrits individuels des Pères ou des théologiens. Il suffit que l'Église, par sa définition dogmatique, approuve, en se l'appropriant, le travail antérieurement élaboré. Nous en constaterons bientôt plusieurs exemples manifestes.

4. Enlin rien ne s'oppose à ce que l'Église, dans l'avenir des siècles, perfectionne encore les formules déjà choisies par elle pour exprimer la doctrine chrétienne. Car le droit de l'Eglise n'est point nécessairement lié par le premier usage qu'elle en a fait. Il est simplement requis qu'elle garde immuablement le sens des dogmes précédemment définis, concile du Vatican, sess. 111, c. iv, et que, pour éviter le danger qui pourrait naître de fréquentes modifications non motivées, elle agisse ainsi seulement pour de très graves raisons et dans la mesure strictement nécessaire.

2» *En fait,* l'histoire des dogmes montre ce perfectionnement dans les formules dogmatiques, d'abord réalisé, souvent d'une manière assez lente, par les Pères et les théologiens, puis utilisé et définitivement sanctionné par le magistère de l'Eglise, sans qu'aucune atteinte soit portée à l'identité substantielle du dogme, et aussi sans que se rencontre un seul exemple bien caractérisé de modification postérieurement introduite par l'Église dans les formules déjà adoptées par elle.

Ainsi α) les termes *substantia, natura, persona,* introduits dans le langage théologique par Tertullien pour exprimer les augustes mystères de la trinité et de l'incarnation, A. d'Alès, *La théologie de Tertullien,* Paris, 1903, p. 81 sq.. sont bientôt universellement auoptés chez les Latins. Chez les Grecs, les mots οὐσία et ὑπόστασι , d'une signification d'abord assez indécise, sont employés pour la première fois par saint Basile dans le sens très précis des termes latins *substantia* et *persona. Epist.,* xxxvm et ccxxxvi, n. 6, *P.* G., t. xxxti, col. 325 sq., 884; *Contra Eunomium,* l. II. n. 28; l. IV, η. l sq., *P. G.,* t. xxix, col. 637 sq., 689 sq. Cette signification, bientôt communément adoptée chez les Grecs, est notamment employée par saint Cyrille d'Alexandrie dans ses célèbres analhématismes. Des écrits des Pères elle passe bientôt dans le langage des conciles. Le concile de Nicée en 325 avait encore employé le mot ὑπόστασι; comme synonyme de

οὐσ a. Benzinger-Bannwart, *Enchiridion,* η. 54. Ce sens esl désormais abandonné. Le concile de Chalcédoine attache définitivement au terme *υπόστασι* la signification de personne et à φύσι celle de nature. *Enchiridion,* n. 148.

Terminologie fidèlement conservée par les conciles subséquents, notamment par le V' et le VI® concile de Constantinople. *Enchiridion,* n. 213 sq., 289 sq. On sait d'ailleurs que le concile de Nicée avait antérieurement consacré l'usage du terme ὁμοούσιο pour exprimer la divinité du Verbe et sa parfaite égalité avec le Père, et que le mot Θεοτόζο avait été approuvé par le concile d'Éphése pour signifier la maternité divine de Marie.

b) Le terme *satisfactio,* pour la première fois employé par saint Anselme, *Cur Deus homo,* l. I, c. XI, *P. L.,* t. CLVin, col. 376, pour exprimer l'œuvre rédemptrice accomplie par Jésus-Christ, fut bientôt consacré par l'usage théologique et admis dans les documents ecclésiastiques, notamment dans les définitions du concile de Trente.

En même temps les théologiens formulèrent plus nettement la distinction entre la rédemption universelle *pro omnibus quantum ad suffidentiam, licet non quantum ad efficientiam,* S. Thomas, *In Epist. ad Pomanos,* c. v, lect. v, et *In I Tim.,* c.nject. i, *Opera,* Lome, 1570, t. xvt, fol. 18,177, formule postérieurement introduite dans les définitions du concile de Trente. Sess. VI, c. il, m.

c) La *terminologie sacramenlaire* reçut aussi un perfectionnement considérable, *a.* Les formules théologiques exprimant *l'efficacité* des sacrements furent, à l'occasion de l'erreur des donatistes, bien améliorées par saint Optât de Milèveet surtout par saint Augustin, distinguant plus nettement entre la réception valide et la réception licite du sacrement, entre la grâce et le caractère, et montrant plus explicitement que l'effet du sacrement vient de ce que le rite sacramentel est accompli au nom de Jésus-Christ et avec son pouvoir. Pourrai, *La théologie sacramentaire,* Paris, 1907, p. 118. A la fin du xiu° siècle, à la suite de plusieurs controverses relatives aux ordinations simoniaques ou aux sacrements conférés par des ministres indignes, on commença à distinguer entre le rite sacramentel lui-même, *opus operatum,»* la production duquel est attachée la vertu de Jésus-Christ prêtre principal et i action personnelle du ministre, *opus operans.* Pierre de Poitiers, *Sent.,* L V, c. vi, *P. L.,* t. ccxi, col. 1235.

La formule *ex opere operato,* déjà mentionnée et approuvée par saint Thomas, *In I*V *Sent.,* l. IV, dist. I, q. i, a. 5, fut bientôt unanimement acceptée par les théologiens pour exprimer que les sacrements produisent réellement la grâce qu'ils signifient, à moins •pie le sujet n'y mette obstacle, bien que les théologiens scolastiques des diverses écoles aient interprété dilléreminenl le mode de production signifié par ces paroles. Un peu plus tard, le concile de Trente, dans sa définition solennelle de l'efficacité des sacrements, adopta la formule *ex opere operato,* sans identifier sa doctrine avec aucune des opinions adoptées par les diverses écoles théologiques. Sess. VII, *De sacramentis* «n *genere,* can. 8.

b. Les formules théologiques exprimant les *éléments constitutifs* des sacrements subirent aussi diverses modifications. Saint Augustin avait déjà distingué dans le signe sensible ou *sacramentum,* distinct de la *virtus •aeramenti,* deux éléments constitutifs dont l'union constitue le sacrement : *elementum* ou *verbum,* l'objet matériel et la parole. *InJoannis Evangelium,* tr. LXXX, n. 3, *P. L.,* t. xxxv, col. 1840. Quel qu'ait été le sens attribué par saint Augustin au mot *verbum* et les interprétations des auteurs du XIe et du xn· siècle, il est certain que cette terminologie fut communément usitée jusqu'à Pierre Lombard. Avec Pierre Lombard commença la distinction bientôt classique entre *sacramentum* et *res. Sent.,* l. IV, dist. IV, n. 1, *P. L.,* t. cxctl, col. 846. Puis au χπι· siècle, surtout avec saint Thomas, les termes *materia* et *forma* deviennent les termes communs sous lesquels on désigne par analogie les parties constitutives du sacrement. Langage bientôt adopté dans les documents ecclésiastiques, notamment dans le décret ou instruction pratique d'Eugène IV *pro* Ormenis, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* η. 695, et dans la session XIV, c. Il, du concile de Trente ou il est rappelé que l'essence de tout sacrement consiste dans la matière et la forme. — c. Le mot *character,* employé par saint Augustin pour exprimer le *signaculum* ou σφράγι provenant de certains sacrements, *Epist.,* clxxiii, n. 3; clxxxv, n. 23, *P. L.,* t. xxxm, col. 754, 803; *Contra epistolam Parmeniani,* l. Il, n.29, P. *L.,t.* xMii, col. 71, fut après lui communément usité en ce même sens, d'ailleurs plus complètement défini par les théologiens scolastiques. Voir Caractère SACRAMENTEL. Un peu plus tard ce terme reçut la consécration ecclésiastique, notamment dans le décret *AdArmenos, loc. cit.,* et dans plusieurs définitions du concile de Trente. Sess. VI, can. 9; sess. XXIII, can. 4.

d. Pour les sacrements en particulier nous nous bornerons à noter ici l'usage du terme *transsubstanlialio* employé pour la première fois par Hildebert de Tours (f 1137), *Semi.,* xcm, *P. L.,* t. clxxi, col. 776. pour mieux exprimer la doctrine catholique en face des négations de Bérenger de Tours, puis bientôt consacré par l'usage de l'Église au IV· concile de Latran, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 430, et dans la confession de foi de Michel Paléologue qui lui fut proposée par Clément IV en 1267 et que l'empereur présenta lui-même à Grégoire X au IIe concile de Lyon en 1274. *Enchiridion,* n. 465. Cette formule fut aussi adoptée par le concile de Trente. Sess. XIII, c. iv et can. 1,2.

Dans tous les cas particuliers que nous venons de signaler, en même temps que l'on constate, à travers la diversité des formules, l'identité substantielle du dogme révélé, on peut facilement s'assurer qu'en fait l'Eglise n'a jamais modifié dans la suile des siècles une formule précédemment adoptée par elle.

Nous pouvons donc conclure que, si une telle modification de la part de l'Eglise n'est pas théoriquement invraisemblable, elle est pratiquement peu probable. si l'on en juge d'après l'histoire des siècles passés. ‹ *ne* se rencontre pas un seul fait bien caractérisé de u... iîlication réelle apportée par l'Église à des formules dogmatiques précédemment adoptées par elle.

VI. Progrès accidentel dans la connaissance et LA PROPOSITION DES DOGMES CHRÉTIENS. — 1°Ce progrès doit être, à toutes les époques de l'histoire de l'Église, une conséquence de la mission que Jésus-Christ a confiée à son Église d'enseigner et d'expliquer aux fidèles de tous les temps les vérités révélées et de les défendre contre de multiples et incessantes attaques. Car une telle mission ne peut s'accomplir sans quelque développement ou progrès dans l'énonciation ile l. n-seignement révélé. Il était d'ailleurs inévitable que. sous l'impulsion d'erreurs nouvelles ou de).es ins nouveaux, on analysât plus soigneusement le dogme révélé et que l'on y reconnût plus clairement iù s ı— rités jusque-là plus obscurément perçues. I>\m ·!·. a encore résulter, avec l'approbation de l'Église, nu progrès considérable dans l'énonciation des dogmes révélés.

2° Mais la vérité théologique du développement dogmatique ne nous suffit pas. Nous devons le constater historiquement dans les documents authentiques, pour en étudier ensuite la nature intime. Toutefois nous bornerons nos investigations actueUes au progrès uans

les dogmes cnrétiens définis par l'Église comme révélés, sans atteindre directement le développement doctrinal des vérités non proposées comme révélées.

1. FAIT HISTORIQUE DE CE PROGRÈS DEPUIS LA FIN DE LA PÉRIODE APOSTOLIQUE JUSQU'A L'ÉPOQUE ACTUELLE. — t» Nous commençons ce cadre historique à la fin de la période apostolique, car c'est alors seulement que la promulgation de la révélation chrétienne reçut sa pleine consommation. Billot, *De virtutibus infusis,* Rome, 1901, p. 252. C'est l'enseignement du concile de Trente, déclarant absolument que la vérité, enseignée par.Jésus-Christ et transmise par les apôtres, est contenue dans les livres inspirés et dans les traditions non écrites reçues de Jésus lui-même par les apôtres ou communiquées parle Saint-Esprit aux apôtres et transmises par eux à l'humanité chrétienne. Concile de Trente, sess. IV, *Decret, de canonicis Scripturis.* C'est d'ailleurs une conséquence de l'inspiration des écrits du Nouveau Testament et de la mission spéciale du Saint-Esprit pour enseigner aux apôtres toute vérité. Joa., xtv, 26; xvt, 13.

2° En commençant notre esquisse à la fin de l'âge apostolique, nous ne voulons point écarter pendant cette période tout développement dogmatique aussi justifiable à cette époque qu'à toute autre. Mais nous nous abstenons de toute investigation dans ce sens, parce que les documents que nous possédons ne nous permettent point de distinguer nettement ce qui pourrait être un développement dogmatique, de ce qui est ou peut être une tradition provenant de l'enseignement oral de Jésus-Christ, ou d'une manifestation spéciale du Saint-Esprit, selon la définition précitée du concile de Trente. Pour les mêmes raisons, nous n'avons aucunement la prétention de déterminer le contenu précis ou la formule exacte de l'enseignement explicite de l'Église au moment où se clôt l'âge apostolique. Nous nous bornerons à mentionner ce qui, d'après la comparaison des documents écrits des diverses époques tels que nous les possédons actuellement, atteste clairement ou suppose évidemment, â un moment donné de l'histoire, un progrès dans l'énonciation ou la proposition officielle des dogmes catholiques.

1r« *période, depuis la fin de l'ère apostolique jusqu'au commencement du ivc siècle.* — 1. La principale caractéristique *négative* de cette période, c'est que l'on ne rencontre point de nouvelle définition dogmatique bien explicite, à s'en tenir du moins aux documents que nous possédons actuellement. Plusieurs erreurs, il est vrai, furentalors réprouvées par l'Église, notamment les diverses erreurs gnostiques, l montanisme, Tunitarisme de Théodote de Byzance et de celui de Paul de Samosate, le patripassianisme de Sabellius et le novatianisme, condamnés par plusieurs papes et par plusieurs conciles. Mais ces condamnations consistèrent plutôt en une réprobation de doctrine et dans une exclusion de l'Église, qu'en une définition explicite. Il en fut de même pour la condamnation de plusieurs pratiques abusives, comme la pratique de renouveler le baptême des hérétiques. Ici encore, selon nos documents actuels, l'Église, sans faire aucune déclaration doctrinale bien explicite, ne fit guère que condamner la nouvelle pratique, au témoignage de saint Cyprien de Carthage et de Firmilien de Cappadoce qui nous ont conservé la réponse du pape saint Étienne. Voir Baptême, t. n, col. 227.

2. La principale caractéristique *positive* de toute cette période est un progrès notable dans l'affirmation ou la manifestation de diverses pratiques en usage universel dans l'Église et contenant ou supposant la croyance à quelque dogme, comme l'administration de chacun des sacrements déjà bien attestée à cette époque, la soumission habituelle à l'évêque de Rome, impliquant évidemment sa primauté effective et même son infaillible magistère, l'exclusion constante de l'Église, prononcée contre quiconque n'accepte point la doctrine intégrale prêchée par l'autorité ecclésiastique au nom de Jésus-Christ, la célébration habituelle du saint sacrifice de la messe pour les fidèles morts en communion avec l'Eglise, l'invocation de la sainte Vierge et des saints, l'habitude d'exiger des candidats au baptême une formelle adhésion au symbole intégral, et beaucoup d'autres pratiques connexes dont l'histoire détaillée est mentionnée aux articles spéciaux. Si l'évidence plus grande dont ces pratiques sont alors entourées n'est point par elle-même une démonstration péremptoire de progrès dogmatique, elle fournit cependant un indice très important, quand on la considère conjointement avec le développement doctrinal que nous allons constater chez les Pères de cette époque.

3. Mais si aucune nouvelle définition bien explicite n'apparaît pas pendant toute cette période, on observe cependant chez les principaux Pères un travail considérable de préparation dogmatique, qui devait puissamment contribuer aux définitions explicites des siècles suivants.

Nous noterons particulièrement : *a)* Le progrès accompli, surtout par saint Irénée et Tertullien, dans l'exposé de l'argument théologique de tradition, si intimement lié avec le dogme de l'immutabilité substantielle de la doctrine confiée par Jésus-Christ à ses apôtres, pour être par eux fidèlement transmise jusqu'à la consommation des siècles. S. Irénée, *Cont. hær.,* l. 111, c. ut, n. l et 2; c. tv, n. 1, *P. G.,* t. vu, col. 848 sq., 855; Tertullien, *De præscript.,* c. xxt, xxitt, xxvi, xxxvi, *P. L.,* t. n, col. 33, 34, 36, 38, 49; Origène, *De princip.,* præf., n. 2, *P. G.,* t. xi, col. 116.

b) Le progrès accompli surtout par saint Cyprien dans l'exposition du concept de l'unité de l'Église et de la primauté effective du pontife romain successeur de Pierre. L'unité de l'Église, incidemment ou implicitement affirmée par saint Ignace, saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène, est formellement énoncée par saint Cyprien et appuyée sur l'institution de Jésus-Christ, conférant d'abord à Pierre seul tout le pouvoir qu'il devait ensuite communiquer aux autres, dépendamment de Pierre. *De catholicæ Ecclesiæ unitate,* tv, *P. L.,* t. iv, col. 499 sq. La primauté effective du pontife romain précédemment indiquée par saint Irénée, *Cont. hær.,* l. Ill, c. m, n. 2, *P. G.,* t. vu, col. 848 sq., et Tertullien, *De præscriplionibus,* c. xxxvi, *P. L.,* t. u, col. 49, est plus explicitement formulée par saint Cyprien, *De habitu virginum,* x, *P. L.,* t. IV, col. 449; *De unitate Ecclesiæ,* tv, *P. L.,* t. tv, col. 500; *Epist.,* xuv, n. 3, *P. L.,* t. m, col. 710 sq.;Ll, n.8, col. 772 sq. ; l iv, n. 14, col. 818 sq. ; i.xvt. n. 2 sq., col. 993 sq.; t.xix, n. 8. *P. L.,* t. tv, col. 406; l x x i, col. 410; i.xxn, n. 3, *P. L.,* t. in, col. 1050:l x x iii, n. 7, 11, col. 1114,1116; *De exhortatione martyrii ad Fortunatum,* xi, *P. L.,* t. iv, col. 668, bien que la nature du pouvoir inhérent à cette primauté ne soit pas nettement précisée dans l'ensemble des écrits de l'évêque de Carthage. Voir Cyprien, t. m, col. 2468 sq.

Aussi doit-on rejeter la thèse très téméraire de M. Turmel dans son récent ouvrage, *Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du i v· Siècle,* Paris, 1908, rejetant finalement tout témoignage vraiment démonstratif de la primauté effective du pape avant la fin du IVe siècle. E. Portalié, *Études religieuses* du 20 août et du 5 septembre 1908, p. 525, 606 sq.

c) Le progrès accompli dans les affirmations doctrinales relatives aux sacrements, notamment aux sacrements de *baptême, d'eucharistie* et de *pénitence.* Saint Justin avait déjà parlé plus explicitement que ses devanciers du sacrement de baptême, dont il nous fait connaître les éléments constitutifs, les effets et les cérémonies principales. Apol., l, n. 61 sq., *P. G.,* t. vi,

col. 420 sq. Saint Cyprien est encore plus explicite. Il mentionne formellement le baptême par infusion comme permis en cas de maladie, *Epist.,* LXXVI, 12, *P. L.,* t. m, col. 1147 sq., ainsi que le baptême des enfants aussitôt après leur naissance, *Epist.,* lix, n. 3sq., col. IO15sq.;en même temps il donne une plus complète description de l'administration de ce sacrement. *Epist.,* lxx, 2; lxxvi, 7, *P. L.,* t. in, col. 1040 sq., 1143 sq. Quelque progrès se manifeste aussi relativement à l nonciation du dogme de l'eucharistie. Saint Justin avait mentionné explicitement la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie en même temps que le sacrifice eucharistique et la communion. *Apol.,* l, n. 65 sq., G., t. vi, col. 428 sq.; *Dialog, cum Tryph.,* n. 41, 117. col. 564, 745 sq. Saint Cyprien est encore plus formel sur la présence réelle, *Epist.,* x, 1; tvi, 9, *P. L.,* t. iv, col. 254, 357; *Epist.,* lxxvi, 6, *P. L.,* t. ni, col. 1142; *De lapsis,* 16, *P. L·.,* t. iv, col. 479; *De oratione dominica,* xvin, col. 531 sq., et sur le sacrifice eucharistique, *Epist.,* lxih,4, *P. L.,* t. iv, col. 372 sq., qui est offert pour les vivants et pour les défunts. *Epist.,* lx, 4; lxvi, 2, *P. L.,* t. iv, col. 362, 399. Un progrès se manifeste aussi dans l'exposition du dogme de la pénitence. Terlullien, avant son adhésion au montanisme, avait, en décrivant la pénitence publique, indiqué assez clairement son caractère sacramentel et le pouvoir d'absoudre conféré aux prêtres. *De pœnit.,* IV sq. ; IX sq., *P. L.,* t. f, col. 1233 sq.; A. d'Ales, *La théologie de Tertullien,* p. 344sq. Saint Cyprien mentionne explicitement le pouvoir d'absoudre et la confession faite aux prêtres non seulement pour les péchés passibles de la pénitence publique, mais encore pour les fautes moins graves. *Epist.,* xi, 2; xn, 1; *De lapsis,* xvi, xxvm, xxix, *L.,* t. iv, col. 257, 259, 479, 488 sq.

2· période, depuis le commencement du IV· jusqu'au XH· siècle. — Celte période est surtout caractérisée parde nombreuses délinitions nouvelles, où se manifestent plus complètement ou plus clairement plusieurs vérités jusqu'alors implicitement contenues dans quelque autre vérité expressément enseignée comme révélée. Nous signalerons particulièrement les délinitions sur la grâce et sur le péché originel, portées par le II· concile de Milève en 402, et par le concile de Carthage en 418 et spécialement approuvées par les papes saint Innocent Ier et saint Zosime, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 101 sq.; les enseignements sur la grâce ultérieurement donnés par saint Célestin Ier dans sa célèbre lettre aux évêques de Gaule contre les erreurs des semipélagiens. n. 129 sq., voir Célestin Ier, t. n, col. 2052 sq., et par le II· concile d Orange en 529, n. 174 sq.; les déclarations positives sur la primauté effective et le magistère infaillible du pontife romain, contenues dans le formulaire de foi prescrit par le pape saint Hormisdas aux évêques orientaux, n. 171 sq., dans les décrets ou lettres dogmatiques du pape saint Nicolas I"r, n. 326, 332, et dans la lettre de saint Léon IX à Michel Cérulaire, n. 351 sq.; renseignement formel du VIIIe concile œcuménique sur l'unité de l'âme humaine, n. 338, et celui du symbole de foi de saint Léon IX sur le fait de la création de l'âme humaine par Dieu, n. 348; enfin les définitions portées contre Origéne, n. 203 sq., contre les priscillianistes, n. 531 sq., contre les monothélites, n. 289sq., contre les iconoclastes, n. 302 sq., et contre les adoptianistes, n. 309 sq.

3" période, du xn· au xvi· siècle, troublée par un nombre très restreint d'erreurs et cependant marquée par plusieurs définitions nouvelles, donnant un exposé plus complet du dogme catholique. Nous mentionnerons particulièrement ia définition du deuxième concile de Lyon en 1270 sur la procession du Saint-Esprit *ex Paire et Filio,* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 460, la déclaration de Benoit XII sur le moment auquel les âmes entièrement pures ou purifiées commencent à jouir de la vision béatifique, n. 530. voir Benoît XII, t. n, col. 669 sq.; la définition du IV» concile de Latran sur la présence réelle et la transsubstantiation, n. 430; l'enseignement du concile de Florence sur la primauté effective du pontife romain, n. 694, et sur la nécessité d'appartenir à l'Église catholique pour obtenir le salut, n. 714; la définition du concile de Vienne sur l'âme, forme substantielle du corps humain, n. 481; et plusieurs déclarations de l'Eglise sur les sacrements, notamment sur le baptême au IV" concile de Latran. n. -430, et au concile de Vienne, n. 482 sq., et dans le célèbre décret d'Eugène IV *Ad Armenos,* n. 696;*sur la transsubstantiation et les accidents eucharistiques au IV" concile de Latran, n. 430, et au concile de Constance, n. 581 sq., sur les sacrements de pénitence, d'extrême-onction, d'ordre et de mariage, dans l'instruction *Ad Armenos,* n. 699 sq.

4® période, du XVI· siècle à l'époque actuelle, période dans laquelle l'Église oppose à de nouvelles et plus fondamentales erreurs de nombreuses et importantes définitions, proposant d'une manière plus explicit·· des vérités moins clairement proposées jusqu'alors. Nous signalerons particulièrement les délinitions plus complètes portées par le concile de Trente sur l'autorité de l'Écrilure et de la tradition, sess. IV; sur la constitution de l'homme dans l'état surnaturel et sur le péché originel, sess. V; sur la liberté humaine, la justification, la grâce sanctifiante, les vertus surnaturelles et le mérite surnaturel, sess. VI; sur les sacrements en général et sur chacun d'eux en particulier, sess. VU sq., et beaucoup d'enseignements plus explicites du Saint-Siège résultant de condamnations formelles portées parles souverains pontifes contre leserreursde Baius, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1001 sq., contre 101 propositions extraites de Quesnel, η. 1351 sq., et contre les assertions erronées des jansénistes de Pistoie, n. 1501 sq.

Au XIX® siècle, mention particulière doit être faite des enseignements très explicites du saint-siège sur les relations entre la raison et la foi, particulièrement contre les erreurs de Hermès et de Gûnther, dans plusieurs lettres ou encycliques de Grégoire XVI et de Pie IX, n. 1618 sq., 1634 sq., 1655 sq.. 1666 sq., 1679 sq., dans le *Syllabus,* n. 1708 sq., et dans le concile du Vatican, n. 1795 sq. ; de la définition dv-m ai-iue de l'immaculée conception de la très sainte Vierge Marie par Pie IX dans la bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854; des définitions portées par le concile du Vatican sur l'inspiration des Ecritures, sur la foi, sur l'Église, sur la primauté effective du pape et sur son magistère infaillible, et plusieurs enseignements dogmatiques proposés par Léon XIII à tous les fidèles, par exemple sur le mariage chrétien, sur l'origine du pouvoir civil, sur l'Église et sur ses relations avec la société civile.

Dans cette courte esquisse contenant d'ailleurs, avec beaucoup de définitions dogmatiques nouvelles, de simples déclarations doctrinales sur des matières appartenant indirectement au dépôt de la foi, il n'est point nécessaire que nous distinguions, avec une minutieuse exactitude de détail, entre ce qui est simple progrès dans l'expression ou dans la formultique, et ce qui est un véritable développement dogmatique d'une vérité jusque-là crue ou enseignée d'une manière simplement implicite. Ce travail sera apli, aulant qu'il est possible de le faire, dans l'étude particulière de chacun des dogmes révélés.

Il nous suffit présentement de retenir, comme solidement prouvée par plusieurs des faits précités, cette conclusion très certaine que, dans toute l'histoire de l'Église, se rencontrent des exemples bien caractérisé

de progrès dogmatique, accompli non seulement dans l'expression ou dans la formule, mais encore dans une vérité plus explicitement crue ou enseignée, après une période plus ou moins longue de croyance ou d'enseignement moins explicite. On doit considérer comme tels, non seulement les dogmes récemment proclamés de l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge Marie et de l'infaillibilité pontificale, mais encore quelques dogmes plus anciens, définis à diverses époques, et que nous rencontrerons bientôt.

II. OCCASIONS ET FACTEURS PRINCIPAUX DE CE PROGRES, selon la teneur des documents historiques. — 1° *Occasions de ce progrès.* — Les documents historiques, démontrant le fait d'un progrès dogmatique, attestent en même temps l'existence de trois occasions principales, dont le mode d'influence a été très variable selon les diverses circonstances de personne, de sujet, de temps ou de milieu. — 1. *Influence occasionnelle des hérésies.* — A. C'est un fait constant que chaque erreur ou hérésie nouvelle, en forçant les défenseurs de la foi catholique à scruter et à analyser plus minutieusement l'enseignement catholique et à l'étudier plus attentivement dans l'Écriture et dans la tradition, a toujours puissamment contribué à son élucidation plus parfaite et à sa plus complète exposition. — *a.* Ainsi à la fin dum«et au commencement du iv« siècle, après lesdi verses erreurs unilariennes de Théodote de Byzance, de Paul de Samosate et de Sabellius, après les affirmations subordinatiennes émises d'une manière plus ou moins complète par plusieurs auteurs du II* et du ni· siècle, et en face de l'hérésie naissante d'Arius, les défenseurs de la foi catholique, particulièrement saint Alexandre,évêque d'Alexandrie,et saint Athanase, furent contraints de préciser les formules exprimant la nature du Verbe divin, sa distinction du Père, sa génération éternelle el sa consubstantialité avec le Père. Les expressions apparemment favorables au subordinalianisme. assez fréquentes chez les Pères du il· et du ni' siècle que l'on doit cependant reconnaître comme substantiellement orthodoxes sur les points principaux du dogme Irinitaire, furent dès lors complètement abandonnées. L'expression ὁμοούσιο , précédemment condamnée, au sens sabellien ou modaliste de Paul de Samosate, par un concile d'Antioche en 269 et employée depuis par le pape saint Denys en un sens orthodoxe contre l'erreur subordinatienne, Hefele, *Histoire des conciles,* Irad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 202 sq., 434 sq., fut choisie comme plus apte à exprimer la consubstantialité du Eils avec le Père, en même temps que la distinction des personnes, et délinitivement approuvée par le I»·· concile de Nicée en 325. Depuis celte époque, les expressions subordinatiennes disparaissent entièrement chez les auteurs orthodoxes. Ce progrès dans l'énonciation du dogme trinilaire, à l'occasion de l'hérésie arienne, est spécialement signalé par saint Augustin. *Enarratio inps. Liv,* n.22, P. *L.,* t. xxxvi, col. 6i3. — *b.* Au v· siècle, les erreurs pélagiennes aidèrent au développement du dogme du péché originel. La transmission du péché originel à tous les enfants d'Adam avait été affirmée d'une manière plus ou moins explicite par les auteurs des n», in' et tve siècles, antérieurs à saint Augustin, notamment par ceux que mentionne l'évéque d'Hippone dans son *Contra Julianum,* l. I, c. m sq., *P. L.,* t. xi.iv, col. 643 sq. Mais la plupart de leurs affirmations présentent encore un caractère incomplet, surtout à cause des préoccupations dominantes chez ces auteurs, de mettre en garde contre les erreurs alors particulièrement dangereuses du gnosticisme, du manichéisme ou de l'origénisme et qui exigeaient que l'on mit en relief l'absence de corruption de l'homme par nature, ou l'absence de faute, c'est-à-dire de faute personnelle, avant l'existence actuelle. Schwane-Degert, *Histoire des dogmes,* 2e édit., Paris, 1903, t. tu, p. 32 sq. Tandis que ces auteurs avaient plutôt indiqué le côté pénal ou afflictif de la faute originelle, saint Augustin, dans sa lutte contre Julien d'Éclane et ses partisans, fut amené à mettre principalement en relief l'aspect moral de la faute du genre humain en Adam. Non content de montrer les conséquences qu'elle entraîne pour toute la postérité d'Adam, il expliqua comment elle est, dans chaque individu, une transgression moralement imputable, non par une rébellion actuelle de la volonté, mais par quelque dépendance de la volonté d'Adam chef de l'humanité, et quel rôle la concupiscence joue dans la transmission du péché originel. Voir Augustin, t. I, col. 2394 sq. Les souverains pontifes, en approuvant les conciles tenus en Afrique à cette époque, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 101 sq., ou en enseignant directement la doctrine catholique sur ce point, comme dans la lettre de saint Célestin Iar aux évêques de Gaule en 431, *Enchiridion,* n. 130 sq., choisirent dans la doctrine de saint Augustin ce qu'ils jugèrent être l'expression exacte du dogme, en omettant certaines explications secondaires concernant surtout le rôle de la concupiscence dans la transmission du péché originel. Ces explications que les théologiens scolastiques n'écartèrent point entièrement, ne disparurent effectivement qu'après les définitions plus explicites du concile de Trente et la condamnation des erreurs de Baius et des propositions jansénistes. — *c.* Aux v· et vr siècles, les erreurs pélagiennes et semipélagiennes aidèrent aussi au développement du dogme de la grâce. Les Pères antérieurs au v« siècle avaient substantiellement affirmé ce dogme, comme le prouvent les fréquents appels de saint Augustin à leur témoignage. Mais Augustin dut, contre les négations pélagiennes et semipélagiennes, insister plus fortement sur ces deux points fondamentaux : nécessité de la grâce pour la rénovation ou régénération intime de l'âme et pour l'accomplissement des actions ou œuvres ayant quelque rapport direct avec le salut surnaturel, et gratuité absolue de cette grâce, dépassant essentiellement tout mérite provenant des forces naturelles de la volonté humaine, ce qui est plus particulièrement vrai de la premièregrâced'illumination ou de conversion surnaturelle. En développant toutes ces affirmations doctrinales, solidement prouvées par l'Écriture e par la tradition des siècles précédents, Augustin mêle à l'expression du dogme catholique des opinions ou explications personnelles, particuliérement sur le mode d'efficacité de la grâce. L'Eglise,en approuvant la doctrine du grand docteur de la grâce, surtout par la confirmation spéciale donnée au IIe concile d'Orange tenu en 529, Denzinger, *Enchiridion,* n. 174 sq., laissa ce qui ne lui parut point apte à exprimer le dogme catholique et fit porter son enseignement uniquement sur la nécessité de la grâce pour tout acte surnaturel en rapport direct avec le salut et sur la stricte gratuité de cette grâce, â l'exclusion de tout mérite naturel, particulièrement pour l'inilium *fidei* et le *credulitatis affectus* qui l'accompagne. De ces définitions les théologiens déduisirent ultérieurement de nouvelles conclusions qui préparèren' les définitions plus complètes encore du concile de Trente, ainsi que les condamnations portées contre les erreurs de Baius et des partisans de Jansénius. — *d.* Aux IVe el Ve siècles, les erreurs des rebaptisants et des donatistes furent, particulièrement chez saint Augustin, l'occasion d'une distinction plus marquée entre la validité des sacrements et leur efficacité. Jusqu'à l'évêque d'Hippone, on s'était à peu près borné à l'affirmation de la pratique de ne point rebaptiser, sans en donner la véritable raison. Saint Optat avait, il est vrai, montré que l'elTet du sacrement ne vient pas du ministre ou *operarius,* mais de Dieu lui-même; toutefois il n'avait point expliqué ce que produit le baptême validement administré par un hérétique ou à un hérétique. Saint

Augustin montre que l'effet produit n'est autre que le caractère du baptême qui, sans doute, ne produit point par lui-même la rémission des péchés, mais qui peut suffire pour la produire, dès lors que l'obstacle à la rémission des péchés est écarté par un vrai repentir. *Contraepislolam Parmeniani,!.* 11,c. xm, n. 29, *P. L.,* t. XLin, col. 71; *De baptismo contra donatistas,* I. V, c. XXIII, n. 33; 1. I, c. xn, n. 18, col. 193, 119. Cette notion du caractère sacramentel, ainsi mise en évidence par le grand docteur africain du Ve siècle, et plus tard complétée par les travaux théologiques des scolastiques du moyen âge, conduisit aux xv· et xvi» siècles aux déclarations positives du concile de Florence dans le décret *Ad Armenos,* Denzinger-Bannwart,*Enchiridion,* n.695, et à la définition du concile de Trente, sess. VII, can. 9. — *e.* De même les premières tentatives du schisme grec et sa consommation définitive amenèrent au ix* siècle et aux siècles suivants des définitions plus explicites sur la primauté effective du pontife romain. Nous citerons particulièreinentlesdéclarationsdu pape saint Nicolas I·l, dans un synode romain en 863, *Enchiridion,* n. 326, et dans sa lettre à l'empereur Michel en 865, n. 332; la lettre du pape saint Léon IX à Michel Cérulaire, n. 351 ; et la définition du concile de Florence, n. 694·. Ces définitions furent d'ailleurs complétées par le concile du Vatican, sess. IV, qui détruisit les derniers restes du gallicanisme. — *f.* Comme dernier exemple, signalons sommairement les nombreuses définitions dogmatiques portées par le concile de Trente, à l'occasion des erreurs protestantes du xvi® siècle, notamment sur l'inspiration des Livres saints, sur le péché originel, sur la grâce sanctifiante, sur les sacrements, particulièrement sur les sacrements de pénitence et de mariage, et sur le sacrifice de la messe : définitions qui, sur beaucoup de points, marquèrent un progrès considérable non seulement dans la formule mais encore dans le concept du dogme catholique, comme on le démontrera aux articles spéciaux.

Notons toutefois que, pour tous les exemples précités, les définitions solennelles portées par l'autorité ecclésiastique ont été le plus souvent précédées, du moins pendant quelque temps, d'un enseignement ordinaire de l'Église proposant ces vérités comme devant être pratiquement crues par tous les fidèles, et qu'ainsi la définition ultérieure n'a bien souvent fait que déclarer d'une manière plus formelle ce que l'on croyait déjà auparavant.

B. Tout en constatant, selon les documents historiques, cette inlluence occasionnelle des hérésies, l'on doit remarquer qu'en fait elle ne fut régie par aucune loi uniforme relativement au développement dogmatique qui put en résulter. Ce développement dogmatique dépendit le plus souvent de la nature de l'erreur ou de l'hérésie, des circonstances particulières de son éclosion ou de sa propagation, de la manière dont la controverse fut conduite par les défenseurs de la vérité révélée et du mode d'intervention de l'autorité ecclésiastique; ce qu'il nous suffira de signaler brièvement d'après les exemples déjà indiqués. — *a.* Ainsi des hérésies attaquant des dogmes souverainement importants avec lesquels tous les autres ont une intime connexion, comme la trinité, l'incarnation, le péché originel et la grâce, conduisirent à des résultats dogmatiques plus considérables qu'une controverse avec les iconoclastes ou avec les adversaires de l'immédiate possession de la vision béatifique pour l'âme suffisamment justifiée au moment de la séparation du corps. En même temps il est facile de constater que les définitions portées par l'Église sur des vérités très importantes furent, d'une manière très particulière, le point de départ de nouvelles déductions théologiques qui habituellement préparèrent des définitions ultérieures. — *b.* Le développement dogmatique résultant des controverses avec les hérétiques dépendit aussi en très grande partie de la manière dont la question fut originairement posée des deux côtés, des arguments employés au cours de la controverse et des réponses ou distinctions présentées par les défenseurs de la foi catholique. Ainsi, au ut· siècle, la controverse avec les rebaptisants, restreinte presque uniquement à la question de pratique universelle et constante dans l'Église, ne conduisit à aucun développement dogmatique. Au iv« siècle, la défense de la vérité catholique contre les rebaptisants amena saint Optai à affirmer, avec plus de netteté qu'on ne l'avait fait jusque-là, l'action simplement instrumentale du ministre du sacrement; l'effet du sacrement provenant non de la sainteté du ministre mais de l'action divine par l'invocation de la sainte Trinité. *De schismate donalistarum,* 1. V, n. 4, *P. L.,t.* vi, col. 1051 sq. Ce ne fut qu'un peu plus tard que saint Augustin montra dans la doctrine du caractère sacramentel la vraie solution du problème. Il indiqua nettement la différence entre la production du caractère baptismal résultant de toute administration valide du sacrement, même quand il est reçu par les hérétiques, et la production ou réception de la grâce supposant le repentir des péchés et la détestation de l'hérésie. *Contra epist lam Parmeniani,* 1. II, n. 28 sq., *P. L.,* t. x l iii, col. 70sq. Cette doctrine du caractère sacramentel ainsi mise en lumière, du moins pour le sacrement de baptême, et complétée plus tard parles théologiens scolastiques du moyen âge, conduisit un peu plus tard aux définitions explicites du concile de Florence, Denzinger, *Enchiridion,* n. 590, et du concile de Trente. Sess. VII, *De sacramentis in genere,* can. 9.

Dans d'autres controverses, la question fut dès le début plus nettement posée, ce qui as"sura un résultat dogmatique plus prompt et plus complet. Qu'il nous suffise de rappeler· les éminents services ainsi rendus à la cause de la foi catholique par saint Athanase et par saint Cyrille d'Alexandrie dès le début des hérésies ariennes ou nestoriennes, ou par le pape saint Lçon le Grand, condamnant très promptement l'erreur d'Eutychès et formulant d'une manière précise l'enseignement catholique.

c) Enfin l'influence occasionnelle des hérésies sur le développement du dogme dépendit toujours très notablement de la manière dont le magistère ecclésiastique y intervint. Celte intervention, toutes les fois qu'elle se manifesta par une définition positive et finale, détermina exactement la formule et le sens précis du d _ i.· attaqué par l'hérésie. Ce qui fut laissé en del ur< ■!- cet enseignement doctrinal imposé à tous les :; i -. put être considéré comme très recommandable à divers titres, mais sans pouvoir jamais être rangé au moins à cette époque parmi les dogmes catholiques. Ainsi dans les expositions dogmatiques faites par saint Athanase sur la personne du Verbe, par saint Cyrille d'Alexandrie sur l'unité de personne et la dualité des natures dans le Verbe incarné, ou par saint Augustin sur la question de la grâce, toutes les assertions doctrinales ne furentpoint approuvées par l'Église de manière à être incorporées à ses dogmes. Observons toutefois que des points non définis à l'époque où se clôtura officiellement la controverse avec les hérétiques, furent parfois définis à une époque postérieure, après de nouveaux tra rax théologiques sur les définitions déjà faites, comme nous l'indiquerons bientôt.

En résumé, puisque l'histoire du développemen: des dogmes provenant occasionnellement des hérésies, n est soumise à aucune loi précise et uniforme, elle doit être étudiée attentivement pour chaque cas particulier selon les diverses circonstances que nous venons de signaler.

2. *Influence occasionnelle de controverses entre théologiens catholiques.* — A. Parmi les controverses de ce genre qui de fait conduisirent d'une manière plus ou

moins immédiate à quelque développement dogmatique nous citerons particuliérement : a. Les controverses théologiques relatives au *nombre des sacrements.* Pendant le haut moyen Age les auteurs ecclésiastiques, se plaçant à des points de vue différents, avaient diversement énuméré les sacrements parmi lesquels ils avaient souvent rangé de simples sacramentaux selon notre terminologie actuelle. Au XI· siècle, saint Pierre Damien (-J- 1072) compte encore douze sacrements, *Serm.,* lxix, *P. 1..,* t. cxi.iv, col. 897 sq., et un passage de Fulbert de Chartres (f 1029) n'en mentionne que deux, le baptême et l'eucharistie. *Serm.,* vm. *P. L.,* t. cxn, col. 334. Au commencement du xn· siècle, Hildebert de Tours (j- 1134) compte neuf sacrements et saint Bernard, sans donner une énumération complète, indique le lavement des pieds comme sacrement et laisse entendreque le nombre des sacrements est considérable. *Sermo incena Domini, η.* l sq., *P. L.,* t. lxxxiii. coi. 271. Pour remédiera cette déplorable confusion, l'école d'Abélard d'abord, puis Pierre Lombard, insistèrent sur la délinition du sacrement delà nouvelle loi au strict sens théologique de signe efficace de la grâce. L'application rigoureuse de cette définition fit écarter tous les sacramentaux et conduisit à la liste des sept sacrements telle que nous la possédons actuellement. Celte doctrine dès lors communément admise par les théologiens et solennellement approuvée par le deuxième concile œcuménique de Lyon en 1274, Denzinger, *Enchiridion,* n. 465, fut de nouveau formulée parle concile de Florence dans le décret aux Arméniens, *Enchiridion,* n. 695 sq., et expressément définié par le concile de Trente. Sess. VII, *De sacramentis in genere,* can. 1.

b. Controverse sur la nature du *caractère sacramentel.* Au xm· siècle, les théologiens essayèrent de déterminer la nature du caractère sacramentel dont l'existence était affirmée d'une manière bien explicite depuis saint Augustin. Si les opinions furent divergentes relativement à la catégorie d'être où l'on doit placer le caractère et aux relations qu'il donne avec Jésus-Christ, l'accord unanime se fit sur les poinls qui devaient êtr« bientôt expliqués ou définis parles conciles de Florence et de Trente : *quoddam spirituale signum indelebile in anima impressum. Enchiridion,* n. 695,852.

c. Controverse sur *l'intention* nécessaire pour l'administration valide des sacrements. Aux xne et xm· siècles, deux opinions sont en présence : Roland Bandinelli, le futur pape Alexandre III, et Robert Pull (ψ 1221), entre autres, soutiennent que l'administration est toujours valide, dès lors que le ministre accomplit le rite sacramentel selon les prescriptions de l'Eglise; tandis que Hugues de Saint-Victor, l'auteur de la *Summa sententiarum,* Pierre Lombard, saint Thomas et la plupart des théologiens admettent la nécessité de quelque intention positive de faire ce que fait l'Église, parce que, selon la doctrine patristique, le ministre du sacrement agit avec le pouvoir et au nom de Jésus-Christ et de son Église; ce qu'il ne peut vraiment accomplir d une manière humaine et raisonnable qu'en subordonnant de quelque manière son intention à celle de Jésus-Christ et de son Eglise. Cet accord presque unanime des théologiens à partir du xm® siècle sur la nécessité de quelque intention positive prépara la déclaration formelle du concile de Florence dans le décret aux Arméniens sur l'intention requise dans le ministre pour la validité du sacrement, *Enchiridion,* n. 590, et la définition du concile de Trente. Sess. VII, *De sacramentis in genere,* can. 1. La controverse postérieure au concile de Trente, sur l'opinion de Catharin renouvelant celle de Roland Bandinelli et de Robert Pull, sans conduire à une définition formelle, amena cependant une déclaration assez explicite d'Alexandre VIII condamnant le 7 décembre 1690 cette proposition atteignant au moins indirectement l'opinion de Catharin : *Valet baptismus collatus a ministro qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : non intendo quod facit Ecclesia. Enchiridion,* n. 1185. Voir Alexandre VIII, t. i, col. 761.

d. Controverse relative à la *nature du pouvoir d'absoudre les péchés* dans le sacrement de pénitence. Quelques théologiens scolastiques du moyen âge, à la suite de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, tout en reconnaissant dans l'Eglise le pouvoir d'absoudre les péchés, contre l'erreur déjà condamnée dans Abélard, faisaient dériver la rémission des péchés de la seule contrition parfaite et restreignaient le pouvoir d'absoudre à un pouvoir simplement déclaratif, auquel se joignait la faculté de remettre la peine temporelle due au péché ou la satisfaction pénilentielle déjà imposée. Voir Absolution, t. i, col. 172 sq. Leur opinion victorieusement combattue par saint Thomas disparut bientôt de l'arène théologique. La doctrine de saint Thomas sur l'efficacité réelle et entière de l'absolution, appuyée sur la constante tradition patristique et communément admise par les théologiens après le xin» siècle, prépara la déclaration du concile de Florence, *Enchiridion,* n. 699, et la définition formelle du concile de Trente. Sess. XIV, c. vi, can. 9.

e. Controverse sur la *sufflsance de l'attrition* avec la réception du sacrement de pénitence. Quelques théologiens du moyen âge, parmi lesquels Pierre Lombard et saint Bonaventure, avaient soutenu que seule la contrition peut procurer la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence. Contre cette opinion saint Thomas et presque tous les théologiens subséquents enseignaient que l'attrition pouvait suffire avec le sacrement de pénitence, bien qu'il n'y eût point parfait accord dans leurs explications doctrinales. Voir Attrition.

Jusqu'au xvi« siècle, aucune question n'avait été posée relativement au motif sur lequel doit s'appuyer cette attrition. A cette époque la question posée par Victoria, Dominique Soto et Melchior Cano, de la valeur de l'attrition dictée par la crainte des peines de l'enfer et considérée ou non en toute bonne foi comme contrition suffisante, souleva une controverse entre contritionistes et attritionistes, les attrilionistes adoptant eux-mêmes diverses explications. Celte controverse eut pour résultat la définition du concile de Trente, sess. XIV, c. v, de laquelle se déduit rigoureusement la suffisance de l'attrition surnaturelle, pourvu qu'elle exclue la volonté de pécher et qu'elle soit accompagnée de l'espérance du pardon. Aussi après le concile de Trente, la controverse, encore subsistante parmi les théologiens, ne porte plus sur la suffisance de cette attrition, mais seulement sur les qualités qu'elle doit posséder, particulièrement sur la mesure d'amour dont elle doit être accompagnée ou qu'elle doit nécessairement renfermer.

f. Controverse sur *l'immaculée conception* de la très sainte Vierge. Bien que la doctrine de l'immaculée conception eût un solide fondement dans la tradition patristique, elle fut niée par un assez grand nombre de théologiens scolastiques à partir du xn· siècle, soit à cause de leur opinion sur la transmission du péché originel par la concupiscence charnelle, soit parce que l'Église n'avait pas encore approuvé la fête de la conception. Leur opinion fut combattue par Duns Scot à la fin du xin» siècle. En se prononçant nettement pour la possibilité, la convenance et le fait de l'immaculée conception de -Marie dès le premier instant de sa conception, il inaugura un grand courant théologique qui alla toujours en se fortifiant, grâce surtout aux encouragements successifs donnés par le saint-siège. L'accord presque unanime des théologiens, surtout à partir des constitutions apostoliques de Sixte IV un peu avant la fin du XV' siècle, prépara la déclaration du concile de Trente affirmant sa volonté de ne point comprendre

.Marie dans l'àssertion dogmatique sur universalité du péché originel, sess. V, *Decretum de peccato originali,* et conduisit finalement à la définition formelle prononcée par Pie IX le 8 décembre 1854.

B. Encore ici nous constatons, d'après les documents, que l'influence réellement exercée sur le développement dogmatique, ne fut régie par aucune loi uniforme. - x C'est un fait bien avéré que plusieurs discussions thcologiques où l'enseignement de la foi n'était point immédiatement intéressé et dans lesquelles d'ailleurs on ne put démontrer aucune vérité révélée portant certainement sur la matière en litige, n'eurent point de résultat *dogmatique* direct. Telles furent particulièrement la plupart des controverses entre thomistes et scotistes, celle des thomistes avec les molinistes et les discussions *de potentia Dei absoluta* sur beaucoup de questions spéculatives. Il ne serait cependant point juste d'affirmer qu'aucun avantage théologique ne résulta de ces controverses ou discussions. Elles eurent souvent pour elfet de rendre plus circonspect dans l'usage des formules dogmatiques ou dans l'explication de l'opinion à laquelle on donnait la préférence. Elles aidèrent souvent aussi à fournir des hypothèses aptes à expliquer ou à justifier le dogme, sinon pour toutes les intelligences, du moins pour celles qui étaient disposées à les accepter. Car, dès lors que les hypothèses réalisant les conditions nécessaires peuvent être utiles dans toutes les sciences, on ne peut refuser ce même avantage aux opinions ou hypothèses proposées en théologie, pourvu qu'elles se tiennent dans les limites permises.

b. Pour les controverses qui ont abouti à quelque résultat dogmatique, l'histoire montre que ce qui contribua le plus à cet heureux résultat, fut une exacte position de la question au début ou au cours de la discussion. Ainsi dans la discussion théologique sur l'immaculée conception, tant que la question roula simplement sur le fait de la transmission du péché originel dans toute conception où la concupiscence charnelle se rencontre, l'on ne put trouver de solution favorable au privilège et l'on soutint uniquement la sanctification de Marie avant sa naissance; conclusion adoptée même par saint Thomas et saint Bonaventure. La question différemment posée par Duns Scot, qui donnait une autre explication de la transmission du péché originel et montrait comment l'immaculée conception de Marie pouvait se concilier avec le fait de sa rédemption et son titre de tille d'Adam, conduisit aussitôt à cette conclusion que le privilège était possible et souverainement convenable, et que dès lors on devait l'affirmer. Conclusion désormais soutenue par beaucoup de théologiens de toutes les écoles.

c. L'altitude du magistère ecclésiastique eut toujours aussi une profonde répercussion sur les controverses idéologiques. Ainsi dans la controverse sur l'immaculée conception, la non célébration de cette fête dans l'Église romaine à l'époque de saint Thomas est considérée, à tort sans doute, par le grand docteur comme défavorable au privilège. *Quodlibet.,* VI, q. v, a. 7. Un peu plus tard, au contraire, l'intervention du saint-siège approuvant cette fête et déclarant qu'elle avait pour but d'honorer la conception immaculée *a primo instanti,* amena promptement le consentement à peu près unanime des théologiens sur ce glorieux privilège, consentement encore confirmé par la déclaration subséquente du concile de Trente. De même, la recommandation faite par le concile de Vienne en 1311 de choisir *tanquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam* l'opinion théologique affirmant que l'âme des enfants, non moins que celle des adultes, est, dans ie sacrement de baptême, informée par la grâce et par les vertus infuses, Denzinger, *Enchiridion,* n. 411, fit bientôt accepter cette doctrine par presque tous les théologiens.

d. Quant à la décision finale du magistère ecclésiastique statuant avec une souveraine autorité sur quelque controverse théologique, ce qui la détermina habituellement, ce fut : a) l'éclosion de quelque nouvelle erreur qui, intervenant â une période quelconque delà discussion ou même après qu'elle se fût assoupie, obligea le magistère ecclésiastique â se prononcer sur la question en litige et à définir ce que tout catholique doit croire ou nécessairement admettre sur ce point. C'est ce qui motiva particulièrement les définitions formelles portées par le concile de Trente sur le nombre des sacrements, sur leur efficacité, sur leur institution divine et sur le caractère sacramentel, à l'encontre de toutes les négations du protestantisme. C'est encore ce qui advint pour les définitions du concile du Vatican sur l inspiration, sur la foi, sur les relations entre la raison et la foi, sur l'Église, sur la primauté effective du pape et sur son magistère «infaillible, et pour les définitions de Pie IX et de Léon XIII sur le mariage chrétien. Toutes ces définitions, en même temps qu › îles affirmaient une vérité dogmatique contre une erreur nouvelle ou nouvellement agissante, arrêtaient définitivement les controverses théologiques antérieurement existantes. — β) La décision fut parfois aussi déterminée par la nécessité de donner aux fidèles une instruction pratique qui pût les diriger effectivement dans l'observance de leurs devoirs chrétiens. C'est pour celte raison que le décret *Ad Armenos,* approuvé par le concile de Florence pour l'instruction complémentaire de fidèles désireux de vivre dans la pleine union avec l'Église romaine, lit plusieurs déclarations positives sur des points autrefois discutés par des scolastiques du xit'el du xin» siècle; déclarations complétées un peu plus tard par les définitions formelles du concile de Trente. — γ) Quelquefois la définition du magistère ecclésiastique est motivée simplement par l'absolue conviction que telle vérité désormais pleinement élucidée appartient certainement à la révélation divine, et qu'il est souverainement sage et opportun de la proposer comme telle à l'acceptation et à la croyance des fidèles. C'est ce qui advint particulièrement pour le dogme de l'immaculée conception quand, après les déclarations successives de l'Église et l'accord unanime des f ⊾ ogiens pendant plusieurs siècles, le fait de la rév· lation divine fut pleinement manifeste.

En résumé, puisque l'infiuence des discussions tiiêologiques sur le développement dogmatique n'est r· gie par aucune loi bien déterminée, elle doit être ı m.ii-e par l'historien des dogmes dans chaque cas particulier et avec toutes ses circonstances concrètes. Toutefois il y a lieu de tenir exactement compte des observations précédentes. Sans être des lois historiques, elles se dégagent suffisamment de l'ensemble des faits et aident â mieux les comprendre.

3. *Influence occasionnelle d'une étude approfondie du dogme révélé,* en dehors de toute impulsion initiale donnée par quelque hérésie ou par des discussions entre théologiens catholiques. Deux exemples principaux peuvent être signalés : A. Le remarquable exeu : · de saint Vincent de Lérins, formulant le premier · concept explicite d'un réel progrès dogmatique jusque-là n'avait guère apparu qu'implicitement contenu dans des formules assez générales. Celt· · -ition si nette du moine de Lérins. selon toute prviobilité, ne fut occasionnée par aucune erreur ni par aucune controverse contemporaine. Elle résulta simplement d'une profonde considération du rôle que doit incessamment accomplir jusqu'à la fin des siècles le magistère infaillible de l'Église, avec une constante et inépuisable vitalité, en face de nouveaux et multiples besoins sans cesse renaissants. Il est toutefois bi-n

remarquable que ce concept du progrès dogmatique, si explicite chez cet écrivain du Ve siècle, ait eu si peu d'inlluence sur les auteurs des siècles suivants, jusqu'au xix· siècle où l'attention universelle fut attirée sur le grave problème de la conciliation entre la nécessaire immutabilité des dogmes et les incontestables développements manifestés surtout par les travaux récents de la critique historique. Mais quelles qu'aient été les causes de ce manque d'inlluence, saint Vincent de Lérins n'en eut pas moins un très grand mérite d'avoir si nettement formulé, à une époque aussi reculée, un enseignement que le concile du Vatican devait, dans des termes assez analogues, définir quatorze siècles plus tard.

B. Un exemple non moins remarquable, mais qui eut une influence plus heureuse presque dès les débuts, fut celui de saint Anselme arrivant, par le labeur personnel d'une étude très approfondie, à donner le premier, au xr siècle, une formule très explicite et assurément très neuve du dogme de la rédemption satisfactoire accomplie par Jésus-Christ. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption,* Paris, 1905, p. 498 sq. A l'ancienne exposition dogmatique, insistant d'une manière générale sur la délivrance intégrale accomplie par l'incarnation et par la mort du Fils de Dieu, le grand initiateur de la scolastique au XIe siècle substitua une proposition très nette de l'expiation satisfactoire accomplie en toute justice par le Verbe incarné; expiation qui ne pouvait être ainsi offerte que par une personne divine unie à la nature humaine, puisqu'une satisfaction d'une valeur infinie était rigoureusement nécessaire. Ce concept explicite de la rédemption salisfactoire, réellement contenu dans la tradition patristique dont il n'était que le développement légitime, fut peu après, grâce surtout aux erreurs d'Abélard, perfectionné par le génie théologiquede saint Thomas; mais le rôle considérable de saint Anselme, en dehors de toute influence occasionnelle d'hérésie ou d'erreur, n'en est pas moins remarquable. En résumé, ici encore se manifeste la conclusion déjà mentionnée que le développement dogmatique au cours des siècles n'est régi par aucune stricte loi, ni dans les causes ou occasions qui lui donnèrent naissance, ni dans la marche progressive ainsi occasionnée.

2° *Ecuteurs immédiats de ce progrès.* — Les constatations historiques, que nous venons de rappeler, nous autorisent à déduire en toute sécurité les conclusions suivantes : 1. Il est historiquement prouvé que les définitions nouvelles, portées par l'Église, sont habituellement préparées par le travail des Pères et des théologiens, accompli sous la direction et avec les encouragements ou l'approbation de l'Église. A. On doit bien observer que ce travail ne peut être qu'un *facteur préparatoire,* puisque l'Église, seule chargée par Jésus-Christ de garder intégralement et d'interpréter infailliblement le dépôt de la révélation chrétienne, a le pouvoir exclusif de proposer les dogmes chrétiens et d'en indiquer, avec une pleine autorité, le véritable sens. Le travail des Pères et des théologiens est donc simplement de mettre en évidence le fait de la révélation divine, tel qu'il est manifesté par les organes de cette révélation, l'Écriture divinement inspirée et la tradition catholique constamment maintenue et infailliblement interprétée par le magistère de l'Église. Cette mise en évidence s'accomplit principalement par l'explication des textes et des témoignages, par la solution des objections adverses et par l'interprétation des définitions ou décisions de l'Église. Après ce travail intégralement accompli, quand le fait de la révélation de telle vérité apparaît indubitable au théologien ou à celui qui étudie son travail, il y a dès lors obligation certaine d'adhérer à la vérité ainsi manifestée, bien qu'il soit difficile de posséder réellement celte certitude en dehors de toute proposition faite par le magistère ecclésiastique.

Il est donc très certain que le travail des théologiens ne peut que manifester une vérité primitivement enseignée par Jésus-Christ et confiée par lui à ses apôtres et à ses successeurs jusqu'à la fin des temps. Il est non moins certain que la conscience individuelle ou collective des fidèles des premiers siècles ou des siècles suivants, n'a jamais pu et ne peut jamais être, en dehors de l'autorité de l'Eglise qui l'approuve, le point de départ initial ni le facteur constitutil d'aucun dogme. L'enseignement contraire a été formellement réprouvé par le décret *Lamentabili* et par l'encyclique *Pascendi.* C'est ce qui résulte de la condamnation des propositions suivantes dans ce décret : 3I. *Doçtrina de Christo quam tradunt Paulus, Joannes el concilia Eicænum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Jesus docuit, sed quam de Jesu concepit conscientia Christiana.* — 36. *Jiesurreetio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere-supernaturalis, nec demonstratum nec demonstrabile,, quod conscientia Christiana sensim ex aliis derivavit,* — 40. *Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.* —54. *Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem, tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiæ christianæ interpretationes evolutionesque quas exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque.* — La condamnation portée par l'encyclique *Pascendi* dans le paragraphe concernant le moderniste théologien n'est pas moins formelle. Après avoir longuement exposé le système moderniste sur l'évolution des dogmes opérée par le travail de la conscience individuelle ou collective, Pie X rappelle solennellement que cette doctrine, suivant laquelle il n'y a rien de stable, rien d'immuable dans l'Église, a déjà été condamnée précédemment par Pie IX dans l'encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1846 et dans la proposition 5° du Syllabus, et par le concile du Vatican. Sess. III, c. iv.

B. En étudiant ce travail préparatoire des Pères et des théologiens, l'on doit se garder d'attacher une trop grande importance aux diversités accidentelles d'exposition ou de forme qui peuvent s'y rencontrer. *a.* Ces divergences accidentelles dans l'exposition des dogmes peuvent provenir des différences du génie personnel ou de l'éducation antérieure ou des habitudes intellectuelles précédemment acquises. Ainsi l'exposition que Terlullien nous donne de l'argument de prescription, se ressent de sa forte éducation juridique. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien,* p. 261. De même, l'esprit synthétique de Clément d'Alexandrie devait naturellement le porter à imiter les habitudes des Juifs alexandrins et des philosophes grecs dans l'usage fréquent de l'allégorie. Voir t. ni, col. 140. Chez Augustin, l'amour profond avec lequel il se porte vers la vérité pour la saisir tout entière et la communiquer pleinement aux autres, fait qu'il envisage les dogmes moins en eux-mêmes et d'une façon spéculative, que dans leurs rapports avec l'âme et avec les grands devoirs de la vie chrétienne, comme le montre la manière habituelle dont le saint docteur expose les questions théologiques. Voir t. I, col. 2453 sq. On doit aussi observer que cette même passion pour la vérité, si caractéristique chez Augustin, le conduit parfois à des exagérations et à des erreurs, en fixant trop son attention sur un seul côté d'une question complexe. Chez saint Thomas et chez la plupart des scolastiques, si l'on ne trouve pas la même vie et le même élan, l'on rencontre, avec une critique plus rigoureuse, plus de justesse et de précision dans les termes.

b. Ces divergences accidentelles dans l'exposition des dogmes proviennent aussi des milieux bien différenls où les auteurs ont vécu. Ainsi dans la période patristique, l'on observe une différence caractéristique entre l'esprit romain ou africain d'un Ambroise ou d'un Cyprien porté surtout vers les questions pratiques et le génie grec d'un Origéne ou d'un Grégoire de Nysse s'arrêtant de préférence aux questions spéculatives. L'excellent ouvrage du P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* Paris, 1892, peut donner une juste idée des spéculations du génie grec dans la plus belle période de sa métaphysique théologique.

c. Ces divergences accidentelles dans l'exposition des dogmes résultent encore de l'influence de systèmes philosophiques, auxquels on emprunte des expressions ou des formules, pour exprimer des idées chrétiennes plutôt que pour représenter les concepts particuliers d'une école. C'est ce que l'on peut observer spécialement chez Clément d'Alexandrie et chez Origène qui, en réalité, ne se rattachent à aucune école philosophique déterminée. Quant aux opinions platoniciennes dequelques Pères, notamment de saint Augustin, elles ne peuvent être considérées comme ayant eu une influence appréciable sur leurs idées théologiques. Ainsi saint Augustin, franchement néoplatonicien tantque sa philosophie concorde avec ses doctrines religieuses, n'hésite point, dans le cas contraire, à subordonner sa philosophie à sa foi. Quand il adapte quelques théories néoplatoniciennes à ses explications dogmatiques, en réalité il n'emprunte à cette philosophie que l'expression représentant avant tout, pour lui, la pensée chrétienne. D'ailleurs, ces doctrines empruntées à la philosophie néoplatonicienne, appartiennent en grand nombre à la véritable et saine philosophie de tous les temps. Voir t. I, col. 2325 sq. Les mêmes remarques doivent être proportionnellement appliquées à l'usage que les scolastiques ont fait de l'aristotélisme dans l'explication des dogmes. Voir Aristotélisme de la scolastique, t. I, col. 1875 sq.

d. Quelque notables que puissent paraître ces divergences accidentelles dans l'exposition ou l'explication des dogmes, on doit, au point de vue strictement dogmatique, y attacher très peu d'importance. Ce que l'on doit surtout rechercher et observer, c'est la pensée dont ces expressions ne sontque le vêtement extérieur, c'est le concept dogmatique qui est pour tous ces auteurs la première préoccupation. Et si l'on constate, comme cela se rencontre de fait le plus souvent, que, malgré tant de causes apparentes de doctrines divergentes, il y a vraiment identité substantielle, on devra conclure qu'un tel accord doctrinal, indépendamment de toute autre considération, crée par luimême une forte présomption en faveur des vérités sur lesquelles il se maintient avec une telle constance.

2. L'histoire atteste en même temps que le principal *facteur constitutif* de ce progrès dogmatique fut toujours l'action du magistère infaillible de l'Église; facteur constitutif non en ce sens qu'il crée le dogme, puisque celui-ci ne peut provenir que de la révélation divine explicite ou au moins implicite; mais en ce sens que l'Église détermine, avec une souveraine autorité. ce qui, dans le travail antérieur des Pères ou des théologiens, occasionné par quelque controverse avec les hérétiques ou entre théologiens catholiques, présente vraiment, dans toute sa pureté et dans toute son intégrité, le dogme révélé. Ce que le magistère ecclésiastique ne propose point comme tel, n'a point droit à être rangé parmi les dogmes catholiques, bien qu'il puisse appartenir indirectement au dépôt de la foi, quand l'Égliseaffirme son intime connexion avec l'enseignement divin. Il est vrai que ce que l'Église ne définit d'aucune manière, peut parfois apparaître au jugement privé des théologiens comme certainemer.·. révélé; et que, dans cette hypothèse, d'ailleurs difficilement réalisable, ces théologiens doivent y donner l'adhésion de la foi, mais cette vérité n'est point un dogme, parce que la proposition de l'Église fait défaut. En fait, ce qui n'est aucunement défini par l'Église ou qui n'est point ratifié par un consentement unanime des théologiens supposant une approbation tacite de l'autorité ecclésiastique, rentre habituellement dans le cadre des opinions librement discutées, du moins jusqu'à ce que sa connexion avec une vérité révélée ou même son appartenance implicite à la révélation divine, soit devenue manifeste au jugement des théologiens et surtout au jugement de l'Église.

A l'appui de ces conclusions historiques, il nous suffira de rappeler quelques-uns des faits précédemment cités : la définition de la consubstantialité du Verbe au premier concile de Nicée,sans que l'on eût nécessairement approuvé toutes les positions prises par saint Athanase et par les autres défenseurs de la foi catholique au cours de la discussion avec Arius; la définition de la maternité divine de Marie et de l'unité de personne dans la dualité des natures en Jésus-Christ, aux conciles de Chalcédoine et d'Éphèse, sans que l'on eût, même implicitement, approuvé toutes lesexpressions ou affirmations de saint Cyrille d'Alexandrie, le principal champion de l'orthodoxie catholique; les définitions ecclésiastiques portées contre Pélage et ses disciples et contre les semipélagiens aux IVs et v» siècles, sans que l'on eût, par le fait même, approuvé toutes les assertions ou opinions de saint Augustin, le grand docteur de la grâce.

Nous sommes donc autorisés à conclure que le magistère infaillible de l'Église, statuant avec une souveraine autorité sur le travail préparatoire des théologiens, est le principal facteur constitutif du progrès dogmatique.

3. Enfin l'histoire témoigne que les définitions du magistère ecclésiastique ont, à leur tour, souvent occasionné un nouveau développement dogmatique, en fournissant aux recherches et aux discussions théologiques une base plus solide, en limitant le champ des controverses et en resserrant l'union des catholiques. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. n, p. 306 sq. Ce développement dogmatique, d'abord effectué dans les écrits des théologiens, a parfois conduit, avec l'approbation de l'Eglise. à un progrès dans les définitions explicites du magistère ecclésiastique. Ainsi les déclarations du concile de Florence dans le décret *Ad Armenos* sur les sacrements fortifièrent le consentement des théologiens et préparèrent les définitions positivesdu concilede Trente. Nous rappellerons aussi particulièrement l'heureuse influence de beaucoup de décisions dogmatiques des conciles de Trente et du Vatican, écartant des opinions reconnues peu conformes à l'enseignement ecclésiastique, et réalisant même parfois, parmi les théologiens, un accord doctrinal bien apte à préparer des définitions subséquentes. Ainsi l'affirmation du concile de Trente déclarant qu'il n'avait aucune intention de comprendre, dans le décret sur le péché originel, la bienheureuse Vierge immaculée, mère de Dieu, et insistant sur la fidèle observance des constitutions apostoliques de Sixte IV sur cette matière, écarta les dernières oppositions et conduisit au consentement unanime qui prépara la définition portée par Pie IX. De même enseignement du concile de Trente sur l'inspiration des Écritures, à propos de leur canon intégral défini dans la IV'session, statuant simplement que Dieu est l auteur des écrits justement considérés comme saints et canoniques, fixa le consentement des théologiens du moins sur la substance de la notion de l'inspiration : ce qui prépara la définition plus complète donnée par le concile du Vatican.

Même quand le progrès théologique, réalisé à la suite des définitions ecclésiastiques, ne s'étendit point jusque-là, il fut néanmoins appréciable; c'est ce que l'on peut facilement constater pour les controverses théologiques post-tridenlines sur l'efficacité des sacrements, sur leur institution divine immédiate et sur l'intention requise dans le ministre du sacrement. Pourrat, *La théologie sacramentaire,* p. 166 sq., 356 sq.

Donc, en résumé, c'est uniquement l'approbation du magistère ecclésiastique qui réalise effectivement, suivant l'ordre établi par Jésus-Christ, le progrès dogmatique préparé par le travail des Pères et des théologiens sous la direction de l'Eglise.

III. LOIS SELON LESQUELLES SE SONT ACCOMPLIS LES *développements* ***DOGMATIQUES.*** — 1° Dans le domaine historique où les volontés humaines s'exercent librement au milieu de circonstances très diverses, bien aptes à inlluencer le cours des événements, il ne peut être question de lois proprement dites dirigeant, d'une manière antécédente et constamment uniforme, une succession de faits. Il s'agit uniquement d'une certaine analogie dans les résultats, pour un ensemble de circonstances au moins très semblables, où les mêmes causes, quand rien d'extraordinaire ne modifie leur jeu normal,produisent habituellement les mêmes effets. Au lieu de lois antécédentes au cours des événements, il y a seulement des déductions postérieurement faites par l'historien, qui étudie attentivement les faits déjà accomplis et qui groupe dans une synthèse régressive les résultats ayant entre eux et dans leurs causes une similitude marquée. Dans la mesure où ces déductions s'appliquent ainsi à un groupement de faits analogues, on peut, dans un sens très large, les désigner sous le nom de lois historiques, lois sans doute assez imprécises, mais dignes cependant de l'attention de l'historien. parce qu'elles sont le principal fruit pratique de la science historique, et ce qui lui assure, en majeure partie, le titre de science.

2° Les lois historiques des développements dogmatiques, au sens que nous venons de définir, concernent : 1. les diverses occasions ou causes de ces mêmes développements, telles que nous les avons précédemment exposées, c'est-à-dire les controverses dirigées contre les hérésies nouvelles et se différenciant les unes des autres par beaucoup de circonstances souvent très notables; les discussions entre théologiens catholiques sur des points encore non définis; parfois une étude théologique plus approfondie, faite sans le stimulant d'aucune controverse avec les ennemis du dehors ni d'aucune discussion entre catholiques; enfin la définition du magistère ecclésiastique proposant, avec son autorité infaillible, comme certainement contenue dans la révélation faite par Jésus-Christ, une vérité finalement mise en lumière par le travail préparatoire des Pères ou des théologiens.

Les remarques faites précédemment sur chacune de ces occasions ou causes du progrès dogmatique, permettant de conclure facilement en quel sens restreint elles sont régies par certaines lois, nous ne nous y arrêterons point davantage.

2. On doit aussi admettre, au moins dans un sens large, des lois concernant la nature intime des développements dogmatiques réellement accomplis au cours des siècles, lois logiquement déduites du plan divin tel qu'il se manifeste dans le fait de la révélation chrétienne et dans l'institution du magistère infaillible de l'Église. Nous exposerons bientôt ces lois comme couronnement de tout cet article, sous le titre de conclusions dogmatiques sur la nature du progrès dans la connaissance et dans la proposition des dogmes. Il nous suffit de les indiquer ici pour donner une idée d'ensemble de ce que l'on est convenu d'appeler les lois du progrès dogmatique ou des développements dogmatiques

IV. INDICATIONS HISTORIQUES SUR LE CONCEPT THÉOLOGIQUE DU PROGRES DOGMATIQUE AUX DIVERSES PÉRIODES *de l'histoire ecclésiastique.* — **1re** *période, des temps apostoliques jusqu'au XIIIe siècle,* caractérisée chez la plupart des Pères ou des auteurs ecclesiastiques par un concept simplement implicite du progrès dogmatique, et, seulement chez quelques rares auteurs, par un concept assez explicite. — 1. Le concept implicite, tel qu'il se rencontre le plus souvent à cette époque, résulte de deux assertions assez fréquentes et assez nettement formulées. La première assertion est que la révélation chrétienne confiée par Jésus-Christ à son Eglise doit être conservée intégralement jusqu'à la fin des temps, de telle sorte que toute doctrine nouvelle, par le fait qu'elle est nouvelle et qu'elle n'a aucun appui dans la tradition, est pour cela convaincue d'erreur. C'est en réalité toute la substance de l'argument de tradition que nous avons signalé précédemment et qui se rencontre si fréquemment chez les Pères des premiers siècles après saint Irénée, Tertullien et Origène. La deuxième assertion a traita la divine mission de l'Eglise d'enseigner aux fidèles de tous les temps la doctrine de Jésus-Christ et à la stricte obligation qui incombe à tous de se soumettre pleinement à l'autorité doctrinale de l'Église; assertion d'ailleurs nettement confirmée par la pratique constante d'exclure de l'Église quiconque refuse d'adhérer à l'enseignement qu'elle donne comme révélé par Jésus-Christ. Or de ces deux assertions il résulte évidemment que l'Eglise doit, autant que l'exige la réfutation de nouvelles erreurs, proposer des définitions nouvelles éclairant, expliquant ou défendant, dans la mesure nécessaire, l'enseignement révélé par Jésus-Christ; et il est non moins requis que ces définitions nouvelles soient toujours appuyées sur la doctrine antérieurement crue et sur l'enseignement primitivement confié par Jésus-Christ à la garde vigilante de son Église. Cette conclusion, que nous nous bornons à mettre ici en relief, était véritablement présente à la pensée des Pères du IVe et du Ve siècle, comme le démontrent leurs fréquents appels à l'enseignement et à la pratique des premiers siècles, en même temps qu'ils donnent eux-mêmes une plus complète explication de la doctrine nouvellement attaquée. C'est ce que l'on peut particulièrement observer dans saint Athanase, *De decretis nicænæ synodi,* n. 25 sq., *P. G.,* t. xxv, col. 460 sq., et dans saint Hilaire, *De Trinitate,* l. II, n. 1 sq., *P. L.,* t. x, col. 50 sq., relativement à la consubstantialité du Verbe divin, dans saint Augustin pour le dogme de la nécessité et de la gratuité de la grâce. *De prædestinatione sanctorum,* n. 27, *P. L.,* t. XLIV, col. 980; *De dono perseverantiæ,* c. XX, n. 53, *P. L.,* t. XLV, col. 1026; *De civitate Dei,* l. XVI, c. II, n. 1, *P. L.,* t. XLI, col. 477.

2. Chez quelques Pères cependant le concept du progrès dogmatique se rencontre d'une manière explicite. Omettant le témoignage d'Origène qui ne parait point assez formel, *De princip.,* præf., n. 2 sq., *P. G.,* t. XI, col. 116 sq., nous mentionnerons en premier lieu saint Grégoire de Nazianze. *Orat. theol.,* v, c. XXVI sq., *P. G.,* t. XXXVI, col. 161 sq. Après avoir observé que l'Ancien Testament prêche clairement le Père et indique obscurément le Fils, l'évêque de Nazianze reconnaît que le Nouveau Testament a clairement manifesté le Fils et seulement indiqué, ὑπεδεῖξε, la divinité du Saint-Esprit, qui, à l'époque où l'orateur parlait, était très ouvertement enseignée. Car, ajoute-t-il, de même que, sous l'ancienne alliance, il n'eût point été prudent de prêcher ouvertement le Fils quand la divinité du Père n'était point encore reconnue, de même dans l'économie chrétienne, tant que la divinité du Fils n'était point pleinement admise, il convenait de ne point ajouter la doctrine du Saint-Esprit qui eût pu être alors, pour des intelligences encore faibles, une nourriture trop forte. Il convenait

qne par des manifestations progressives la lumière de la Trinité brillât d'un éclat plus resplendissant. C'est pour cette raison que Jésus suit une marche progressive dans son divin enseignement; c'est pour cela aussi que certaines vérités, que les apôtres ne pouvaient encore porter, leur furent manifestées postérieurement par le Saint-Esprit. Parmi ces vérités pleinement manifestées seulement à une époque relativement tardive. Grégoire signale la divinité du Saint-Esprit, col. 161 sq. Saint Vincent de Lérins († 450) est encore plus explicite. Après avoir reproduit l'enseignement de saint Irénée, de Tertullien et d'Origène sur l'apostolicité et l'immutabilité des dogmes chrétiens, il se demande si une telle immutabilité ne s'oppose pas absolumentà tout progrès dogmatique. Il répond négativement, mais il exige que ce progrès nesoitpasun changement. Ce doit être un accroissement de chacun et de tous dans toute l'Eglise; accroissement dans l'intelligence, dans la science et dans la sagesse et aussi dans la permanence du même dogme : *Crescat igitur oportet et mullion vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ælatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaicat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Commonitorium primum,* c. xxm, *P. L.,* t. t.. coi. 668. Pour faire comprendre l'intime union de cette immutabilité et de ce progrès, le moine de Lérins se sert de deux comparaisons empruntées au développement du corps humain et à la germination de la plante. C'est vraiment le même corps humain qui persévère depuis l'enlai. e jusqu'à la vieillesse en passant par l'adolescence et i âge mûr, bien qu'il y ait une notable diltërence dans sa forme et dans sa stature. Il y a identité non mo.us réelle entre la semence jetée dans le sol par l'agriculteur et la plante qu'il récolte, puisque le développement s'accomplit toujours selon la nature de chaque semence, bien qu'il y ait accroissement en tout ce qui constitue la nature et la forme particulière de la plante. De même, les dogmes, en se consolidant avec les années, en s'amplifiant avec le temps et en grandissant avec l'âge, gardent leur parfaite intégrité. Ils ne subissent aucun changement, ne perdent rien de ce qui leur est propre et ne sont l'objet d'aucune variation dans leur définition. Ils sont avec le temps soigneusement travaillés, limés, polis, mais non changés ni mutilés. Ils gagnent en évidence, lumière et distinction, mais ils gardent, en tout ce qui leur est propre, leur parfaite intégrité, col. 668 sq. Le rôle de l'Église dans la conservation et l'enseignement des dogmes révélés est aussi indiqué très nettement. L'Église, vigilante et prudente gardienne des dogmes qui lui ont été confiés, n'y change jamais rien, n'y diminue ou n'y ajoute rien, n'en retranche point le nécessaire ni n'ajoute de superfluités ; elle ne perd rien du sien, ni n'empiète sur ce qui est d'autrui, mais elle s'attache, par tout moyen, à polir avec soin ce qui a déjà été anciennement ébauché, à consolider et à affermir ce qui a déjà été exprimé et expliqué, à garder ce qui a été confirmé et défini. Enfin que s'est-elle jamais efforcée de procurer par les décrets de ces conciles, sinon de faire croire avec plus de soin ce qui auparavant était simplement cru, de faire prêcher avec plus d'instance ce qui auparavant était annoncé avec moins d'activité, de faire cultiver avec plus de sollicitude ce qui auparavant était pratiqué avec moins d'attention? C'est tout ce que l'Église catholique, excitée par les nouveautés des hérétiques, a jamais accompli par les décrets de ses conciles, si ce n'est qu'elle prit soin de consigner par écrit l'antique tradition en renfermant beaucoup de doctrine dansde courtes formules et en marquantd'une appellation nouvelle et bien choisie un sens non nouveau dans les vérités de foi, col. 669.

Toute cette citation de Vincent de Lérins nous fait comprendre quel sens il attache lui-même aux deux comparaisons précédemment citées. Etendre ce sens au delà des limites positivement tracées par l'auteur lui-même et se réclamer cependant de son patronage, comme l'ont fait quelques auteurs récents, n'est point œuvre de bonne critique.

Malgré ce témoignage si formel du moine de Lérins. c'est le concept principalement implicite de saint Augustin qui, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, se maintint chez les auteurs ecclésiastiques de toute cette période. Outre le prestige dont jouissaient alors toutes les doctrines soutenues par l'évêque d'Hippone, on doit ajouter le fait bien notable qu'aucune controverse n'attira sur ce point l'attention des théologiens,

2e période, depuis le XIIe jusqu'au xvie siècle, caractérisée surtout par l'indication formelle d'un progrès dogmatique dans l'énonciation ou l'explication des dogmes chrétiens et par l'indication au moins implicite d'un progrès réel dans les concepts eux-mêmes. — 1. L'indication formelle d'un progrès dogmatique dans l'énonciation ou dans l'explication des dogmes chrétiens est nettement formulée au χιιιβ siècle par saint Thomas, en réponse aux objections des schismatiques grecs contre les définitions nouvellement portées par l'Église romaine. Après avoir enseigné qu'il appartient au pape de formuler les symboles de foi, le saint docteur se fait celte difficulté qu'un tel pouvoir ne peut exister sous le Nouveau Testament, parce que tout l'enseignement révélé y est définitivement fixé par la doctrine de Jésus et des apôtres. Il est vrai, répond-il, que les vérités de foi sont suffisamment explicites dans la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres; mais parce que des hommes pervers corrompent cette doctrine pour leur propre perdition, *ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores. Sum. theol.,* II» II®, q. i, a. 10, ad 1“®. Le saint docteur donne le même enseignement, II» II®, q. i, a. 9, ad 2»®, et I», q. xxtx. a. 3. Ce qui est vrai, non seulement pour le passé, mais encore pour l'avenir, car le souverain pontife a ce pouvoir jusqu'à la consommation des siècles, et la même raison de défense et de préservation s'applique à toutes les époques où surgissent de nouvelles erreurs, a. 10.

En même temps, saint Thomas laisse assez clairement entendre qu'il y a aussi quelque progrès dans les concepts dogmatiques eux-mêmes. Nous citerons comme exemples ces deux assertions de l'angélique docteur que la procession du Saint-Esprit *ex Fii'm,* bien qu'elle ne se rencontre point textuellement dans l'Écriture, y est conlenue *quoad sensum, Sum. theol.,* I», q. xxxvi, a. 2, ad 1"®, et que la maternité divine de Marie se déduit nécessairement des paroles de l'Écriture, III», q. xxxv, a. 4, ad1“®; double vérité qui. au jugement de saint Thomas, était cependant de foi puisqu'elle était définie comme telle par l'Église.

Cet enseignement de saint Thomas est communément reproduit par les théologiens scolastiques. Nous citerons particulièrement Durand de Saint-Pourçain. *In IV Sent.,* 1. III, dist. XXV, q. il, Venise, 1636, fol. 259; Gabriel Biel, *In IV Sent.,* 1. III. dist. XXV a. 3, dub. ni, Bâle, 1512, sans pagination.

2. Au XVe siècle, commence à se dessiner un concept plus explicite du progrès dogmatique dans les concepts eux-mêmes. La première indication de ce genre paraiavoir été fournie par le cardinal Turrecremata iÿ 1468). dans sa Summa *de Ecclesia.* Il y donne comme vérité catholique non seulement celle qui provient immédiatement de la lumière de la révélation divine ;n *propria verborum forma,* mais encore celle qui provient médiatement par une déduction nécessaire, implicite *bona et necessaria continentia,* comme cette vérité *Christus habuit animam rationalem.* Dans cette

deuxième catégorie sont particulièrement rangées : *a)* sous le n. 2, les vérités qui sont déduites du contenu scripturaire, *continentia necessaria el formali,* car elles ont la même certitude et elles sont aussi nécessaires à croire que les vérités dans lesquelles elles sont ainsi nécessairement contenues; *b)* sous le n. 4, les vérités qui ont été définies par l'Église universelle en concile plénier comme appartenant à la foi de la religion chrétienne, bien qu'elles ne se rencontrent pas expressément dans les livres inspirés ; c) sous le n. 6, les vérités qui ont été positivement enseignées par les docteurs approuvés de l'Église universelle comme devant être obligatoirement crues, bien qu'elles ne se rencontrent point expressément dans le texte sacré; <l) les vérités qui découlent *continentia necessaria et formali* des vérités exprimées sous les n. 4 et 6, pour la raison précédemment indiquée. *Summa de Ecclesia,* l. IV, part. II, c. vin, Home, 1589, sans pagination. Toute cette doctrine montre, ce nous semble, Turrecremata comme le premier théologien qui ait formulé, bien qu'un peu vaguement, l'idée d'un développement dogmatique, précédemment contenu d'une manière implicite dans une vérité déjà manifestée comme révélée.

3° periode, depuis le xvt° jusqu'au xtx· siècle, caractérisée du moins chez un certain nombre de théologiens, surtout depuis le xvn· siècle, par un concept plus marqué des développements dogmatiques antérieurement contenus dans les vérités déjà connues comme révélées.

Au xvi" siècle, où l'attention est principalement dirigée vers les erreurs protestantes, où la souveraine préoccupation est de défendre contre elles l'immuable continuité des dogmes chrétiens à travers les siècles, la question du progrès dogmatique ne paraît pas avoir été l'objet d'un enseignement explicite. Cajejpn (·(· 1531·) le suppose comme fait historique constaté dans les définitions successives des conciles, *In //"" IIx,* q. i, a. 7, mais il n'en analyse point la nature. Il en est de même de Melchior Cano, *De locis theologicis,* l. II, c. vu; l. IV, c. m.

A la lin du xvi" et au commencement du xvn» siècle, pour expliquer les définitions nouvelles parfois portées par l'Église, on commence à esquisser un enseignement plus explicite sur les développements dogmatiques.

Grégoire de Valence (ψ 1603), répondant à cette objection que l'infaillible magistère du pape impliquerait des délinitions entièrement nouvelles, inconciliables avec l'immutabilité des dogmes chrétiens, se borne à répondre que, si aucune nouvelle vérité ne peut être définie *circa nostræ religionis capita ut circa Deum, circa sacramenta, circa similia,* rien n'empêche qu'en matière particulière et contingente comme la canonisation des saints, l'approbation des ordres religieux ou les faits dogmatiques, des propositions nouvelles soient définies : *nihil autem obstat quominus de particularibus et contingentibus materiis quales sunt illæin nostro proposito, aliquid pér definitionem pontificis innotescere nobis de novo possit. Analysis fidei catholicæ,* part. VIII, Ingolstadt, 1585, p. 318. Bannez (f 1604) va plus loin. Il pose ce principe général que l'Eglise jusqu'alors n'a rien proposé à roire ou n'a rien défini qui ne fût contenu dans les saintes récritures, ou exprimé dans les traditions apostoliques, ou virtuellement contenu dans l'une ou l'autre, *ita ut inde per evidentem consequentiam educeretur. In ll»m* IZæ, q. i, a. 7, Venise, 1602, t. in, col. 75. Mais il se contente d'affirmer ce principe, sans essayer de déduire les nombreuses et importantes conclusions dogmatiques auxquelles il pouvait conduire.

Suarez (j-1617) réunit et complète les deux explications de Grégoire de Valence et de Bannez. Avec Grégoire de Valence, il admet que la foi explicite des apôtres a été imparfaite seulement en des matières particulières et contingentes qui ont été manifestées postérieurement. *De fide theologica,* disp. II, sect. VI, n. 18. Comme Bannez, il affirme que les propositions explicitement enseignées à une époque postérieure étaient contenues d'une manière implicite dans la doctrine crue anlécédemment; ce qu'il montre particulièrement par l'exemple de la validité du baptême conféré par les hérétiques, validité non définie explicitement par le pape saint Étienne dans la controverse avec saint Cyprien, et cependant enseignée postérieurement comme vérité de foi, n. 16. Toutefois, nous devons rappeler ici que Suarez ne reste point dans la vérité quand il admet que toute conclusion théologique, quelle qu'elle soit, par le fait qu'elle est explicitement approuvée par l'Église, est conséquemment une vérité de foi.

Sylvius (f 1649), tout en s'exprimant comme Bannez, marque plus nettement que lui la cause du caractère non explicite de tel dogme à une époque antécédente. Cette cause réside en ce que la connexion de ce dogme avec les vérités déjà connues comme révélées n'était pas suffisamment manifeste ou parce que sa provenance de l'Écriture ou de la tradition n'était point clairement prouvée. *In IIam IP,* q. I, a. 7, *Opera,* Anvers, 1697, t. m, p. 16.

Le cardinal de Lugo (j· 1660) s'attache à mieux concilier un certain progrès dogmatiqne dans les siècles chrétiens avec la foi entièrement explicite des apôtres. Admettant le fait indiscutable de la définition explicite de beaucoup de vérités antérieurement proposées d'une manière implicite, comme l'infusion des vertus surnaturelles dans l'âme du baptisé, la valeur du baptême convenablement administré par les hérétiques, la justification par une grâce résidante dans l'âme et beaucoup d'autres semblables assertions, il explique que toutes cés vérités, primitivement révélées et crues d'une manière explicite par les apôtres, avaient ensuite subi un tel obscurcissement que leur obligation au moins commune avait cessé, jusqu'à ce que, avec le secours de la définition de l'Eglise, l'obligation de croire explicitement fût de nouveau manifeste. *De virtute fidei divinæ,* disp. III, n. 69. Observons toutefois que Lugo, comme Suarez, s'écarte de la vérité quami il soutient que toutes les conclusions théologiques, même déduites d'une seule prémisse révélée, deviennent vérités de foi, dés lors qu'elles sont définies par l'Église. Disp. I, n. 273 sq.

Bossuet (f 1704), dans son *Histoire des variations,* publiée en 1688, avait fortement insisté sur la persistante immutabilité de la doctrine catholique, si opposée aux incessantes variations des Eglises protestantes, *Histoire des variations,* Préface, n. 5, et l. XV. c. i sq. et ci,xxvi, *Œuvres,* Paris, 1836, t. vu, p. 273,516, 669; et il en avait déduit la fausseté des doctrines protestantes, parce que les variations dans l'exposition de la foi ont toujours été regardées comme une marque de fausseté et d'inconséquence. Préface, n. 2, p. 272. A cette thèse le ministre protestant .lurieu opposa l'enseignement souvent défectueux ou imparfait des Pères des premiers siècles, particulièrement sur la génération du Fils de Dieu et son inégalité avec le Père; assertions qu'il essaya d'appuyer sur les remarques critiques du jésuite Denis Pétau dans sa préface à l'étudedu dogme de la Trinité. *De theologicis dogmatibus,* Venise, 4757, t. n, p. 10. Bossuet, s'appuyant sur l'enseignement de saint Vincent de Lérins, maintint, sans concession aucune, la substantielle immutabilité des dogmes catholiques, en affirmant que la différence entre les Pères anténicéens et les théologiens du xvn" siècle n'est que dans les expressions. *Premier avertissement sur les lettres deM. Jurieu,* c. ivsq., *Œuvres,* t. vm,p. 217sq.

C'est en ce sens que l'évêque de Meaux explique particulièrement le texte de saint Augustin, *De civitate Dei,* l. XVI, c. n, n. 2, *P. L.,* t. xi.i, col. 477, sur lequel Jurieu prétendait s'appuyer, texte où l'évêque d'Hippone ne parle point de vérités nouvellement découvertes, mais de vérités dans lesquelles on se confirme, auxquelles on se rend plus attentif pour les mettre dans un plus grand jour et les défendre avec plus de. force; ce qui suppose manifestement ces vérités déjà connues. *Op. cit.,* c. xxvil, p. 230. En même temps Bossuet admet que les Pères qui ont parlé après les hérésies ariennes et pélagiennes ont parlé avec des expressions plus distinctes, plus justes et plus suivies. *Défense de la tradition et des saints Pères,* l. VI, c. n sq., p. 90 sq. L'immutabilité substantielle des dogmes n'empêche donc joint un réel progrès dans leur énonciation. Quant au progrès dans les concepts dogmatiques eux-mêmes, Bossuet ne l'affirme nulle part d'une manière explicite, mais l'on peut, ce semble, le déduire d'un passage où il soutient qu'avant l'hérésie pélagienne la foi de l'Église sur le péché originel et sur la grâce était parfaite, à cause de la pratique universelle de baptiser les petits enfants pour la rémission des péchés et de la pratique constante de tous les fidèles de demander en leurs prières la grâce de Dieu comme un secours, non seulement pour bien faire, mais encore pour bien croire et bien prier. *Premier avertissement sur les lettres de M. Jurieu,* c. xxxiv, *Œuvres,* t. vm, p. 235. N'est-il pas évident que dans cette double pratique, si manifeste et si constante qu'elle fût, Bossuet ne pouvait voir qu'une affirmation implicite du dogme expressément défini à une époque postérieure?

Au xvni' siècle, les positions des théologiens catholiques restent à peu près les mêmes. Tandis que plusieurs comme Henno, *Theologia dogmatica moralis et scholastica,* Venise, 1717, t. i, p. 291, et Frassen, *Scotus academicus,* Rome, 1720, t. vm, p. 342 sq.,se bornent à montrer le progrès de la révélation chrétienne sur les révélations faites sous l'ancienne alliance, d'autres théologiens, parliculièrementBilluart, *Summa sancti Thomæ, Tract, de fide,* diss. I, a. 7, et Gotti, *Theologia scholastico-dogmalica,* Venise, 1750, t. n, p. 430, disent nettement que ce qui fut défini dans la suite des temps était implicitement contenu dans l'Écriture et dans la tradition, sans que l'on eût préîédemment pris connaissance de sa réelle appartenance ila révélation.

4'*période, depuis la première moitié du XIX· siècle jusqu'à l'époque actuelle,* caractérisée surtout par l'intérêt tout spécial qu'excile cette question et par un perfectionnement réel de l'enseignement théologique sur ce point. L'occasion de cet intérêt spécial fut le développement très considérable donné â l'histoire des dogmes, soit par beaucoup d'auteurs protestants ou incroyants qui les premiers s'engagèrent dans cette voie, soit par des auteurs catholiques désireux de défendre leur foi ainsi menacée. Ce nouveau et considérable développement, donné à l'histoire des dogmes, suscita de nombreuses et graves difficultés, dont la solution ne pouvait être que dans une doctrine plus complète du développement des dogmes. Comme nous l'avons précédemment rappelé, de nombreux faits étaient évidemment prouvés, pour l'explication desquels un progrès accidentel dans la formule des dogmes ne pouvait suffire. Il était donc nécessaire de présenter une explication dogmatique qui, en tenant exactement compte de tous les fails historiquement prouvés, maintiendrait suffisamment la doctrine de l'Église sur le caractère définitif et immuable <ie la révélation chrétienne confiée à la garde de l'Église.

1. Adam Mœhler (-j- 4838) ne fit guère que poser la grave question des diveloppements dogmatiques, dans sa *Symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre catholiques et protestants d'après leurs confessions de foi publiques.* Exposant la doctrine catholique sur le développement de la parole évangélique, il affirmait la nécessité de quelque progrès au moins dans les expressions par lesquelles la-vérité chrétienne doit être formulée au cours des siècles : « La doctrine de l'Église et la doctrine de l'Écriture sont une seule et même chose. Toutefois cette unité, cette identité ne concerne ni la lettre, ni la forme; elle ne comprend que l'esprit et l'essence. Puisque la vérité chrétienne devait durer jusqu'à la fin du monde, il fallait de toute nécessité qu'elle parût successivement sous des expressions diverses, qu'elle revêtit, pourainsi dire, dans le cours des âges, un extérieur nouveau ; la nature de l'Église, non moins que le but de son établissement, réclamait impérieusement cette apparente transformation. » *La symbolique,* trad. Lâchât, Paris, 1852, t. n, p. 53. Et un peu plus loin : « Lorsque l'Église définit la doctrine primitive contre les hérésies, il faut de toute nécessité qu'elle change l'expression apostolique contre une autre plus propre à repousser l'erreur qu'elle veut condamner. Âlontrant la vérité divine sous tous ses points de vue, les apôtres ne purent en conserver la forme première; l'Église ne le peut pas davantage. Puisque l'hérésie se reproduit sous mille faces différentes, puisqu'elle revêt toutes les apparences, emprunte toutes les couleurs, l'Église aussi doit prendre diverses positions, elle doit se mettre en face de l'erreur pour opposer à ces nouveautés d'expressions une nouvelle terminologie. Qu'on examine le symbole de Nicée, par exemple, et l'on reconnaîtra ce que nous avançons. Ainsi la tradition transmet la vérité chrétienne à travers les siècles sous des dehors multiples, en la revêtant d'une forme toujours nouvelle, et pourquoi? parce que cette vérité est confiée à des hommes qui doivent tenir compte des temps et des circonstances. Et de même que les écrits des apôtres ont répandu plus de jour sur la parole du divin Maître, ainsi l'enseignement de l'Eglise met dans une nouvelle lumière la doctrinede l'Écriture sainte, » p. 55 sq. Nous nous abstenons de citer le reste de ce passage, parce que l'auteur y parle explicitement du progrès théologique qu'il affirme avoir été très considérable depuis trois siècles en ce que tous les dogmes remis en question par Luther ont*té commentés, discutés, placés dans un nouveau jour, assis sur des bases plus fermes et mieux circonscrites, p. 57. En résumé, le progrès dogmatique affirmé par Mœhler est restreint, explicitement du moins, à des formules ou â des expressions nouvelles.

2. Le cardinal Newman (j- 1891) doit être regardé comme le principal initiateur du développement donné à la question du progrès des dogmes, particulièrement dans son ouvrage : *Essay on the development of Christian doctrine,* terminé en 1845, immédiatement avant sa réception dans l'Église catholique et révisé par lui en 1878. Cet ouvrage mérite donc ici une étude particulière, d'autant plus que la doctrine du célèbre oratorien a été mal interprétée tout récemment, soit par d'imprudents amis désireux de trouver en Newman une recommandation en faveur d'idées peu sûres, soit par des théologiens modernistes ou modernisants nui cherchaient à se couvrir de son patronage.

Le but immédiat de *l'Essay* n'était point d'exposer une théorie complète sur les développements dogmatiques, mais de rechercher si les développements existant dans l'Église catholique sont légitimes et autorisent à conclure logiquement en faveur de la divine vérité de l'Église catholique,ou s'ils sont, au contraire, des corruptions doctrinales comme le prétendent les proleslants.

A. *L'existence* de ces développements est d'abord

établie par plusieurs arguments *a priori* et par des faits nombreux et indiscutables, *a.* Un premier argument *a priori* est appuyé sur des considérations multiples : l'analogie avec ce qui se reproduit constamment dans le monde physique et moral, *Essai/ on the development of Christian doctrine,* 2' édit, de 1878, réimprimée à Londres en 1906, p. 74 sq. ; la nécessité pour le catholicisme, qui est une religion universelle, de s'adapter à tous les pays et à tous les temps, p. 58 sq. ; et l'insuffisance des textes scripturaires pour diriger suffisamment les fidèles en beaucoup de points pratiquement nécessaires, p. 57 sq. — *b.* Un autre argument *a priori* montre la souveraine convenance d une autorité doctrinale infaillible, qui puisse avec certitude écarter de ces développements doctrinaux toute corruption ou erreur doctrinale, p. 77 sq. En même temps sont solidement réfutées toutes les raisons antécédentes tendant à prouver l'inadmissibilité d'une telle autorité, p. 80 sq. — *c.* Il apparaît aussi très probable *a priori* que les développements doctrinaux, tels qu'ils existent dans le catholicisme, réalisent l'attente fondée à laquelle ont conduit les raisons précédemment exposées. Cette forte présomption résulte du mode de formation de ces développements, delà puissante cohésion qui les relie aux vérités principales et les unit indissolublement entre eux; cohésion telle que l'on est strictement tenu d'accepter ou de rejeter le tout, sans pouvoir rien diminuer et sans pouvoir rien écarter, p. 92 sq. — *d.* Une autre présomption bien fondée résulte de l'impossibilité de rencontrer ailleurs ces développements que nous sommes en droit d'attendre, et cette autorité infaillible dont nous avons entrevu la très probable dispensation providentielle. Dans les premiers siècles, les doctrines hérétiques ont été manifestement stériles et de courte durée et n'ont pu tenir contre le catholicisme. Au moyen âge, l'opposition des Grecs aux Latins fut purement négative. C'est encore ce qui se réalise aujourd'hui pour la foi du concile de Trente; on ne lui oppose aucun système qui puisse soutenir la comparaison : critiques, objections et protestations se rencontrent en abondance, mais l'enseignement positif fait défaut : ou si l'on y a parfois recours, l'on ne peut se dégager d une multitude de difficultés conduisant fatalement à l'entière omission pratique des dogmes, parce que l'entente mutuelle y est irréalisable, p. 95 sq. — *e.* Une dernière présomption est fournie par le consentement universel qui attribue aux développements doctrinaux du catholicisme l'appellation exclusive de *catholiques* et qui rend hommage à leur cohésion surhumaine, sinon divine; cohésion dont on ne peut discuter la constante permanence dans la suite des siècles, p. 76 sq. — */.* Toutes ces graves présomptions contribuent à rendre très probable la légitimité de ces développements et par conséquent la divine vérité du catholicisme; probabilité que Newman juge bien suffisante pour diriger la volonté en ces matières, p. 113 sq., selon le système qu'il formula plus tard dans sa *Grammar of assent.* Quant aux objections préjudicielles présentées contre cette conclusion, elles sont écartées par quelques judicieuses observations sur la non-valeur des preuves que l'on voudrait tirer de l'absence de documents ou de témoignages dans les premiers siècles, en faveur d'une doctrine d'ailleurs connue comme postérieurement approuvée par l'autorité de l'Église, p. 115 sq.

Et si l'on répond que la difficulté n'est point seulement dans l'absence de témoignages dans les premiers siècles, mais dans la présence de témoignages adverses, l'auteur oppose cette grave assertion à laquelle il n'aura rien à modifier après sa conversion finale : Je concède qu'il y a des évêques contre des évêques dans l'histoire de l'Église, des Pères contre des Pères et des Pères en contradiction avec eux-mêmes, car de telles différences entre des écrivains individuels se conciliant avec l'idée d'un développement doctrinal ou plutôt y étant comme impliquées, ne peuvent conséquemment être contre elle une objection réelle. La seule question essentielle est de savoir si l'organe attitré de l'enseignement, c'est-à-dire l'Église elle-même, agissant comme l'oracle du ciel par l'intermédiaire du pape ou d'un concile, a jamais contredit ses propres assertions. S'il en est ainsi, l'hypothèse que je défends est immédiatement détruite; mais jusqu'à ce que j'aie d'un tel fait une certitude bien positive, je ne suis aucunement porté à admettre la réalisation d'une si grande improbabilité, p. 120 sq. — *g.* Ces présomptions antécédentes sont vérifiées par des faits indiscutables. Car l'hisloire rapporte de nombreux exemples de doctrines nettement affirmées et pleinement développées dans les siècles postérieurs et qui, dès l'abord, avaient été admises d'une manière seulement implicite. Parmi ces exemples sont d'abord cités : le canon des livres du Nouveau Testament entièrement fixé aux tve et v« siècles; la doctrine sur le péché originel implicitement crue dans les premiers siècles et entièrement développée seulement à l'époque d'Augustin et de Pélage; et la pratique de baptiser les enfants qui ne devint constante et universelle qu'après Chrysostome et Augustin, p. 123 sq. Puis d'autres exemples, comme la doctrine de l'incarnation et celle de la maternité divine mieux connues et manifestées après les conciles du iv» et du v', et la primauté du pontife romain plus explicitement proclamée après le iv« siècle, p. 135 sq.

B. Après avoir ainsi prouvé l'existence certaine de développements doctrinaux dans le catholicisme, Newman aborde le grave problème du discernement à établir entre des développements dogmatiques légitimes, apanage exclusifde la véritable Église de Jésus-Christ, et des corruptions doctrinales, indice indubitable de l'erreur. Dans ce but, il établit tout d'abord *sept critères* qu'il déduit avec raison de l'analogie entre la préservation ou la perversion d'une doctrine et la conservation ou la corruption d'un être organique. Nous indiquerons sommairement en quoi consiste chacun de ces critères et comment il s'applique aux développements doctrinaux constatés dans le catholicisme.

a. Le premier critère est le *maintien persévérant de l'idée type du catholicisme,* non seulement dans les conditions générales de son existence extérieure, mais encore dans sa doctrine et dans sa vie cultuelle. Ces deux derniers points, bien qu'ils ne soient l'objet d'aucun développement dans le texte de l'ouvrage, occupent cependant une place réelle dans la pensée de l'auteur comme l'indique la note ajoutée, p. 322, à l'édition de 1878, note que l'on ne saurait négliger sans se méprendre considérablement sur la signification de ce premier critère.

La réalisation de ce premier critère dans l'Église catholique, pour ce qui concerne les conditions générales de l'existence extérieure du catholicisme, est prouvée par la parfaite analogie, si facile à constater, entre les traits extérieurs les plus saillants du catholicisme actuel et ceux du christianisme des premiers siècles, p. 207 sq. Pour ce qui concerne le maintien persévérant de l'idée type du christianisme dans sa doctrine et dans sa vie cultuelle, la note de la page 322 indique sa vérification dans l'Église catholique, en s'appuyant sur ce que le développement du dogme chrétien s'y est accompli selon l'analogie de la foi, au sens de ce passage cité de *l'Apologia,* p. 196 : « Les idées chrétiennes sur la trife sainte Vierge ont été, pour ainsi dire, agrandies dans l'Église de Rome dans la suite des siècles; mais il en fut de même de toutes les idées chrétiennes, comme celle de l'eucharistie, etc. » Cet agrandissement, selon la comparaison empruntée

à saint Vincent de Lérins, suppose évidemment, dans la pensée de Newman comme dans celle de l'écrivain du v« siècle, le développement *in eodem dogmale.*

b. Le second critère est la *permanente et active continuité de principes* bien définis et particuliers au christianisme, qui ont constamment guidé dans l'élaboration de ces développements, p. 324. Parmi ces principes, l'auteur en signale quaire qu'il désigne, selon sa terminologie particulière, sous les noms de principe du dogme, principe de la foi, principe de la théologie et principe de l'interprétation mystique de l'Écriture. Par *principe du dogme,* Newman entend la nature du dogme dans la religion établie par Jésus-Christ : c'est une vérité surnaturelle nécessairement exprimée en cette vie par cet organe imparfait qu'est le langage humain, mais une vérité que la révélation donne comme définie et immuable, p. 325. En fait, dans l'Eglise catholique, cette nature spéciale du dogme a toujours été pratiquement reconnue, tellement que ce fut toujours contre elle de la part de ces ennemis un prétexte à une accusation, d'ailleurs injuste, d'intolérance et de fanatisme, p. 346 sq. Le *principe de la foi,* corrélatif du précédent, consiste dans l'acceptation absolue de la parole divine, donnée avec un assentiment interne, contrairement aux données des sens et de la raison, à supposer du moins que de telles données existent, p. 325. La nécessité de ce principe dans la religion établie par Jésus-Christ résulte de l'existence même de la révélation et des obligations qu'elle impose. Quant à sa constante réalisation dans l'Église catholique, elle découle de la constante doctrine des Pères et des théologiens sur ces trois points : que la raison est impuissante à se guider elle-même, que l'on doit se soumettre pleinement à l'autorité de la révélation et que, pour recevoir la foi, il suffit de percevoir les motifs de crédibilité comme probables, p.327 sq. Cette dernière assertion appartient au système particulier de Newman sur la nature de la foi, tel qu'il est exposé dans sa Grammar *of assent.* Le *principe de la théologie* consiste dans l'analyse scientifique de la vérité révélée, faite avec le but d'en déduire ce qui y est implicitement contenu, ou dans une systématisation complete et méthodique de toutes les déductions ainsi obtenues, p. 336. Ce principe doit se rencontrer dans lj religion établie par Jésus-Christ, puisque l'Écriture qui nous enseigne le devoir de la foi, nous enseigne aussi distinctement cette recherche amoureuse de la vérité qui a toujours été la vie de l'École, p. 337. Quant .· la constante application de ce principe dans l'Église catholique, elle est facilement démontrée par l'histoire de la théologie catholique depuis les premiers siècles jusqu'à l'époque contemporaine, p. 338. Le *principe de l'interprétation mystique de l'Ecriture* consiste à d'-duire toute vérité de l'Écriture, mais en ne se contenant point dans une interprétation exclusivement ou même principalement littérale et en s'aidant de l'enseignement de la tradition. Newman prouve que ce principe doit se rencontrer dans la religion chrétienne, comme conséquence du rôle des Écritures et de celui du magistère ecclésiastique et, qu'en fait, son application dans l'Eglise catholique a été constante, p. 338 sq.

ı. *Le troisième critère* est le *pouvoir d'assimilation* par lequel la religion catholique, lout en restant fermement établie dans les doctrines qu'elle a possédées des le commencement, s'approprie ce qu'elle rencontre .futile dans les opinions de ses défenseurs ou de ses docteurs et même dans les systèmes destinés à la combattre. Seule, la vraie religion possède une telle vitalité. En fait, cette vigoureuse vitalité s'est toujours affirmée dans la religion catholique, non seulement par des développements doctrinaux, mais encore par des développements dans la vie chrétienne, notamment dans les pratiques cultuelles et ascétiques, p. 355 sq.

d. Le quatrième critère, qui est la *conséquence logique,* distingue les développements légitimes des corruptions doctrinales par l'étroite et nécessaire connexion de ces développements avec la doctrine possédée dés le commencement, p. 188 sq. Ce principe, particulièrement appliqué à tous les développements doctrinaux de l'Église catholique sur le pardon et l'expiation des fautes commises après le baptême, montre leur légitime origine et par conséquent leur vérité, p. 383 sq.

e. Le cinquième critère, la *possession initiale de légitimes indices des développements futurs,* est également en faveur de la religion catholique. Ce qui est démontré par l'exemple particulier des développements des siècles postérieurs, dans le culte des reliques, dans la pratique de la virginité, dans le culte des saints et des anges et dans la dévotion envers la très sainte Vierge. Développements dont les premiers siècles possèdent déjà des indices très fondés, p. -400 sq.

f.Le sixième critère, la *tendance des développements postérieurs à conserver la doctrine antérieurement possédée,* est encore bien réalisé dans les développements doctrinaux de la religion catholique. Ce que Newman démontre particulièrement par quelques exemples. Ainsi les développements relatifs au dogme de la trinité n'ont porté aucune atteinte au dogme antérieur de l'unité de Dieu, de même que les développements du culte catholique envers Marie, loin de diminuer les hommages rendus au créateur ou au Verbe incarné ou de troubler la pratique de la vie chrétienne, ont au contraire notablement profité à l'une et à l'autre cause, p. 419 sq.

g. Un septième critère différencie les développements légitimes des corruptions doctrinales. Tandis que la corruption est de courte durée si elle est violente, ou manque de force si elle se prolonge, le développement légitime suppose une *constante vigueur.* Cette constante vigueur s'affirme d'une manière continue dans l'histoire du catholicisme, p. 437 sq.

Λ. *Conclusion.* — a) De l'étude attentive des critères établis par Newman pour discerner les vrais développements dogmatiques, particulièrement du premier critère avec l'addition insérée en note à la page 322, ainsi que du second et du quatrième, et, en même temps, de tous les exemples de développements dogmatiques rapportés par l'auteur, on doit conclure qu'il admet toujours une identité substantielle entre le dogme primitif et son développement ultérieur, bien que la mesure précise de cette substantielle identité ne soit pas nettement indiquée. Rien donc n'autorise les fausses interprétations des auteurs modernistes ou modernisants qui voudraient appuyer sur le témoignage du grand écrivain leur fausse théorie de l'évolution substantielle des dogmes. Notons toutefois la réserve avec laquelle Newman s'exprime relativement à la connexion qui doit nécessairement régner entre la vérité primitivement révélée et ses légitimes développements dogmatiques :« Cependant, dit-il, comme les exemples qui viennent d'être cités nous le suggèrent, cette unité de type, toute caractéristique qu'elle est des développements légitimes, ne doit pas être poussée jusqu'à la négation de toute variation ou même de tout changement considérable dans la proportion et les relations des divers aspects d'une même idée, »p. 473. En preuve de cette assertion, Newman cite beaucoup d'exemp es empruntés au monde physique et à l'histoire profane ou ecclésiastique d'où il conclut : ‹ D'une manière semblable, les idées peuvent rester quand leur expression est variée à l'indéfini ; et nous ne pouvons déterminer si un développeirffent admis par l'Église est nullement tel ou non, sans quelque connaissance autre que l'expérience du simple fait de cette variation, v p. 176. — p) Aucune parole de Newman n'autorise à supposer que les apôtres n'ont possédé qu'une imparfaite con-

naissance des développements dogmatiques ultérieurs. Il affirme même formellement le contraire dans ce passage : « Ainsi les saints apôtres connaissaient, sans l'usage de formules ou d'arguments, toutes les vérités relatives aux doctrines relevées de la théologie, que les controversistes ont ensuite pieusement et charitablement réduites en formules et développées par l'argumentation, » p. 191 sq. — γ) De l'exposé des sept critères newmaniens ainsi que du reste de l ouvrage, on peut conclure en quel sens et dans quelle mesure l'illustre écrivain admet des lois relatives aux développements dogmatiques. — a. Ces lois, déduites de l'ouvrage plutôt que nettement formulées, concernent principalement la nature intime des développements dogmatiques, c'est-à-dire leur identité substantielle avec la vérité primitivement révélée, et leur indubitable provenance de cette même vérité, soit par une analyse formelle, intime et pénétrante du contenu de cette révélation, soit par une sorte de jugement implicite provenant d'une conviction intime, latente, graduellement formée el profondément enracinée dans l'intelligence, p.189sq. La première loi, concernant l'identité substantielle avec la vérité primitivement révélée, a déjà été suffisamment mise en lumière. La deuxième loi, découlant logiquement de la première, résulte d'ailleurs très manifestement des quatre premiers critères, surtout du troisième et du quatrième. Envisagée sous son premier aspect, en tant qu'elle suppose une analyse formelle du contenu de la révélation, elle n'a rien de spécial et ne fait que reproduire l'enseignement unanime des théologiens. Sous son deuxième aspect, en tant qu'elle suppose une sorte de jugement implicite provenant d'une conviction latente, elle fait partie intégrante d'un système particulier exposé par Newman dans sa *Grammar of assent* et que nous rencontrerons à l'article Foi.

β. Quant aux lois sur les causes ou occasions des développements dogmatiques, telles qu'elles peuvent être déduites de l'ouvrage de Newman, elles ne présentent rien de particulier et sont à peu prés identiques à celles que nous avons indiquées précédemment. Il n'est donc point nécessaire de nous y arrêter.

γ. N'ayant point à traiter ici de l'acte de foi ni du jugement de crédibilité, nous n'émettrons, pour le moment, aucune appréciation sur les opinions de Newman qui paraissent avoisiner le fidéisme ou porter quelque atteinte à la doctrine traditionnelle sur le jugement de crédibilité. Nous y reviendrons à l'article Foi. Qu'il nous suffise, pour le moment, de signaler ce passage de *VEssay* que l'on ne peut approuver au moins sous cette formeoùNewman pose ce principe qu'il appelle le principe de la suprématie de la foi : « Que nous devons commencer par croire; que les raisons de croire sont pour la plupart implicites et qu'il est seulement nécessaire qu'elles soient faiblement reconnues par l'intelligence qui est sous leur influence; qu'elles consistent plutôt en présomptions et en essais pour entendre la vérité qu'en preuves précises et complètes; et que des arguments probables, avec le contrôle et la sanction d'un jugement prudent, sont suffisants pour des conclusions que nous embrassons même comme très certaines et que nous appliquons aux usages les plus importants, » p. 327.

Quant au discours prononcé par Newman à Oxford le 2 février 1843 sur la théorie des développements dans la doctrine religieuse, il contenait déjà en germe l'enseignement de *VEssay* de 1845. Le professeur d'Oxford y montre que les développements doctrinaux ultérieurs ne sont que la manifestation ou l'expression de jugements implicites antérieurement existants dans la conscience chrétienne ou dans l'esprit de l'Église. Ces jugements implicites, loin d'être, entendus au sens subjectiviste, supposent le fait extérieur de la révélation sur lequel l'esprit travaille et réfléchit pour en saisir, par une attentive analyse, tout le concept. *Fifteen sermons preached before the university of Oxford, 3e* édit, de 1871, réimprimée en 1906 à Londres, p. 320, 323, 329. La principale ditférence doctrinale avec l'ouvrage de 1845 est que l'orateur de 1843 insiste très longuement sur ce que l'intelligence ne peut jamais posséder qu'une idée imparfaite de la vérité révélée et que nos expressions n ont jamais avec elle une réelle équivalence, p. 325 sq. D oit cette conclusion : les dogmes catholiques sont finalement des symboles d'un fait divin qui, loin d'etre équivalemment exprimé par les propositions qui le manifestent, ne serait pas épuisé ni traité à fond avec un millier, p. 332. Conclusion qui, malgré l'abus qu'on pourrait en faire, ne suppose pas nécessairement le relativisme dans les dogmes, et qui, en toute hypothèse, parait avoir été postérieurement abandonnée par l'auteur, car elle est omise dans l'écrit de 1845, que l'on est autorisé à considérer comme reflétant la véritable pensée de l'auteur, parce qu'il fut le fruit d'un travail plus réfléchi et plus mûr.

3. *Position prise par les théologiens calholii/ues après Mœhler et Newman.* -■ C'est la même position qui avait été communément prise par les théologiens depuis plusieurs siècles, après Turrecremata, Bannez, Suarez, et de Lugo; mais cette position est mieux précisée et plus solidement appuyée : A. On étudie avec plus de soin les faits relevant de l'histoire des dogmes et l'on se préoccupe davantage de mettre les explications doctrinales en accord avec les faits. Par une étude attentive des faits, on démontre qu'il y a eu progrès accidentel, non seulement dans la formule des dogmes, mais encore dans les concepts eux-mêmes, par le passage de l'implicite à l'explicite. Toutefois dans l'appréciation des faits, quelques divergences se manifestent. Tandis que quelques auteurs s'en tiennent plus strictement à la lettre des documents positifs et se refusent à admettre pour les siècles antérieurs ce qui n'est point ainsi démontré, d'autres n'accordant point de valeur démonstrative au simple silence des documents et s'appuyant davantage sur la tradition, surtout quand elle est constante et universelle à une époque assez, rapprochée de l'âge apostolique, admettent plus facilement une pratique antérieure avec la foi implicite qui en dut être l'accompagnement, quand même les documents actuellement existants ne fourniraient point de. preuve positive vraiment décisive. Comme exemple bien saillant, il nous suffira de rappeler les discussions récentes sur la pratique de la confession auriculaire dans les premiers siècles de l'Église.

B. Les théologiens catholiques n'hésitent plus à employer les expressions de progrès et d'évolution dogmatique; mais ils en précisent nettement la signification. Us excluent toute idée d'une évolution substantielle, supposant dans les concepts et les formules d'aujourd'hui un sens réellement différent de celui qui fut compris par l'Église primitive. Us admettent un progrès simplement accidentel, supposant toujours l'identité substantielle du dogme, selon l'enseignement de saint Vincent de Lérins. Distinction est également faite entre l'évolution du dogme et celle de la théologie. La première s'applique seulement aux propositions définies ou susceptibles de l'être et présentées par l'Église comme primitivement révélées au moins d'une manière implicite. La seconde s'applique à toutes les conclusions que le raisonnement théologique, au cours des siècles, déduit effectivement des vérités révélées, que ces conclusions soient ou non approuvées ultérieurement par l'Église. La sphère où se meuvent l'une et l'autre évolution est donc bien différente. Aussi les théologiens sont-ils désormais à peu près unanimes, comme nous l'avons noté précédemment, à écarter l'opinion de Suarez et de Lugo qui rangeaient les conclusions théologiques parmi les dogmes, dès lors qu'elles sent

approuvées par le magistère infaillible de l Église.

c) Enfin l'on s'efforce de déterminer avec plus de précision ce qui, dans des développements dogmatiques, doit être considéré comme implicitement révélé, soit en s'appuyant sur le concept de la révélation el sur le minimum strictement requis pour sa réalisation, soit en s'éclairant des définitions de l'Église présentant certains développements dogmatiques comme révélés. Bellamy, *La théologie catholique au xix*e *siècle,* Paris, 1904, p. 128 sq.; Vacant, *Eludes thêologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. il, p. 282 sq.; Franzelin, *Tractatus de divina traditione el Scriptura, 4*e édit., Rome, 1896, p. 257 sq. ; de Groot, Summa *apologetica de Ecclesia catholica,* 2* édit., Ratisbonne, 1892, p. 332 sq. ; Billot, *De virtutibus infusis,* Rome, 1901, p. 253 sq.; Bainvel, *De magisterio* vivo *et traditione,* p. 140 sq.; Fei, *De euangeliorum inspiratione, de dogmatis evolutione, de arcani disciplina,* Paris, 1906, p. 59 sq.; Hugon, *Réponses théologiques à quelques questions d'actualité,* Paris, 1908, p. 153 sq. ; *kirchenlejsikon,* 2'édit., 1884, t. m, col. 1910 sq.

4. *Erreurs réprouvées par l'autorité de l'Église.* — Pendant que les théologiens catholiques cherchaient dans la doctrine traditionnelle un moyen de concilier un progrès dogmatique accidentel avec l'immutabilité substantielle de la foi, quelques esprits aventureux poursuivirent la solution du même problème dans des systèmes qui furent bientôt condamnés par le magistère ecclésiaslique.

A. La première erreur fut celle de Günther (γ 1863), Partant de ce principe que la raison humaine est capable de comprendre toutes les vérités révélées, il soutint qu'avec le progrès des sciences humaines et de la philosophie, cette intelligence des vérités révélées doit aller sans cesse en se perfectionnant. Les définitions dogmatiques, portées par l'Église à une époque donnée, représentent simplement l'intelligence du dogme telle qu'elle est possédée à ce moment. Les définitions de l'avenir, grâce au progrès incessant de la philosophie et des sciences humaines, contiendront, sous de nouvelles formules, un sens entièrement nouveau provenant d'une intelligence plus profonde des vérités chrétiennes. Les écrits de Günther soutenant ces erreurs et d'autres, dont nous n'avons point â nous occuper ici, furent censurés par l'index le 8 janvier 1857. Pie IX, dans un bref adressé à l'archevêque de Cologne le 15 juin de la même année, signale, parmi les erreurs qui doivent être réprouvées dans Günther, celles qui attaquent la perpétuelle immutabilité de la foi. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion, n.* 1656. Réprobation renouvelée par Pie IX contre cette proposition du *Syllabus : Divina revelatio est imperfecta et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui qui humante rationis progressioni respondeat,* n. 1705. Enfin le concile du Vatican prononça contre cette erreur une condamnation plus solennelle en frappant d'anathème quiconque soutient que les dogmes proposés par l'Église peuvent, avec le progrès de la science, recevoir un sens autre que celui que l'Église a compris ou comprend jusque maintenant. Sess. III, c. tv, et can. 3, *De fide et ratione.*

B. L'évolution substantielle des dogmes fut soutenue sous une forme non moins condamnable par M. Loisy et par l'école dite moderniste, déduisant primitivement tout dogme.de l'expérience religieuse individuelle. Suivant M. Loisy, la révélation étant simplement la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu, et la foi n'étant que la perception consciente du rapport entre l'homme et Dieu, les dogmes procèdent primitivement du travail de la pensée chrétienne individuelle et commune; travail toujours déterminé par l'effort spontané de la foi pour se définir elle-même et par les exigences naturelles de la propagande; travail déterminé aussi par les conditions perpétuellement changeantes du milieu intellectuel. A. Loisy, *L'Évangile el l'Église,* Paris, 1902, p. 138 sq., 162 sq. Toute vérité étant en nous quelque chose de nécessairement condilionné et relatif, les dogmes chrétiens possèdent également une relativité mélaphysique et historique : une relativité métaphysique, parce qu'ils sont une représentation inférieure à leur objet, une relativité historique, parce que l'intelligence croyante travaille incessamment pour s'approprier cette représentation défectueuse et l'adapter aux conditions nouvelles de la pensée humaine. *Autour d'un petit livre,* 2e édit., Paris, 1903, p. 191, 204 sq.; *L'Évangile et l'Église,* p. 164. Les décisions de l'autorité ecclésiastique ne font que sanctionner et consacrer le mouvement de la pensée et de la piété communes. *L'Évangile et l'Église,* p. 125. La formule ecclésiastiqne n'est pas vraie absolument, puisqu'elle ne définit pas la pleine réalité de l'objet qu'elle représente : elle n'en est pas moins le symbole d'une vérité absolue; jusqu'à ce que l'Église juge à propos de la modifier en l'expliquant, elle est la meilleure et la plus sûre expression de la vérité dont il s'agit. *Autour d'un petit livre,* p. 206 sq.

Le système préconisé par M. Édouard Le Roy avant le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi,* n'est guère différent de celui que nous venons d'exposer. Rappelons simplement ce passage de l'article: *Qu'est-,:e qu'un dogme?* «On voit en outre comment les dogmes sont immuables et comment néanmoins il y a une évolution des dogmes. Ce qui est invariant dans un dogme, c'est l'orientation qu'il donne à notre activité pratique, c'est la direction suivant laquelle il infléchit notre conduite. Mais les théories explicatives, les représentations intellectuelles changent incessamment au cours des âges suivant les individus et les époques, livrées à toutes les fluctuations et à toutes les relativités que manifeste l'histoire de l'esprit humain. Les chrétiens des premiers siècles ne professaient point sur la nature et la personne de Jésus les mêmes opinions que nous et ils ne se posaient point les mêmes problèmes : l'ignorant d'aujourd'hui n'a point sur ces hauts el difficiles sujets les mêmes idées que le philosophe ni les mêmes préoccupations intellectuelles; mais, ignorants ou philosophes, hommes du premier ou du XXe siecle. tous les catholiques ont toujours eu et toujours auront la altitudepratique en face de Jésus. » *Dogme et crit:j*<- Paris, 1907, p. 34. Voir dans le même ouvrage, p _"5 284 sq.

Quant aux théories <vnises par les écrivains modernistes, il nous suffira de rappeler l'exposé qu'en donn·· l'encyclique *Pascendi.* — a) Le principe général des modernistes est que, dans une religion vivante, il n'est rien qui ne soit variable, rien qui ne doive varier. Dogme, Église, culte, livres saints, foi même, tout est tributaire des lois de l'évolution. — *b)* La foi prenant primitivement naissance dans la nature même et dans la vie de l'homme, le progrès de cette foi se fait aussi par la pénétration croissante du sentiment religieux dans la conscience et non par l'adjonction de formes nouvelles venues du dehors. — c) Le progrès de la foi. tout en se faisant par la pénétration croissante du sentiment religieux dans la conscience, est puisarnmen· aidé par l'action de certains hommes extraordinaires que nous appelons prophètes et dont le plus illustre ı été Jésus-Christ. Ces hommes extraordinaires concourent au progrès de la foi, soit parce qu'ils offrent, danleur vie et dans leurs discours, quelque chose de m.stérieux dont la foi s'empare et qu'elle finit par attrii er à la divinité, soit parce qu'ils sont favorisés d'expériences originales en harmonie avec les besoins des temps où ils vivent. Ce quelque chose de divin que la foi reconnaissait en Jésus-Christ, elle l'a élevé et élargi peu â peu et par degrés jusqu'à ce que de lui elle ait

finalement fait un Dieu. — e) Le progrès dans la foi est encore stimulé par le besoin de s'adapter aux coutumes et tradilions populaires et par la nécessité de s'harmoniser avec les formes existantes des sociétés civiles. — e) A côté de cette force progressive qui répond aux besoins et aux contingences de la vie et qui fermente dans les consciences individuelles, dans celles surtout qui sont en contact plus intime avec la vie, c'est-à-dire dans celles des laïques, il y a aussi dans l'Église une force conservatrice, provenant de la tradition que représente l'autorité religieuse et planant audessus des contingences de la vie avec la mission de modérer la tendance incessante vers le progrès. C'est par un accord entre ces deux forces, c'est-à-dire entre l'autorité et les consciences individuelles, que les changements et les progrès se réalisent. Les consciences individuelles, ou au moins quelques-unes, agissent sur la conscience collective,et la conscience collective agitsur ceux qui ont l'autorité en les contraignant à conclure quelque accord età y rester fidèles.Tout ce systèmedont les principes avaient déjà été condamnés parPielX dans l'encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1846etdans la 5· proposition du *Syllabus,et* par le concile du Vatican, sess. III,c.iv,est formelllement réprouvé par Pie X. Notons aussi la réprobation dont le décret *Lamentabili* frappe l'évolution des dogmes au sens moderniste, notamment dans les propositions 39, 40, 42, 44, 46,49-51,53, 54, 59, 62, 64, 65.

L'histoire ecclésiastique des siècles passés nous est un sûr garant que cescondamnations récemment portées par l'Église, en écartant les erreurs principales en cette grave matière, aideront puissamment au véritable perfectionnement et progrès de l'enseignement théologique.

V. ***CONCLUSIONS HISTORIQUES BT DOGMATIQUES SUR LA NATURE DE CE PROGRES DOGMATIQUE.*** — Les documents ecclésiastiques et Ihéologiques que nous avons signalés et les indications historiques que nous avons rapportées, nous autorisent à déduire les conclusions suivantes que nous formulons brièvement :

1« *conclusion.* — Aucun document ou fait historique n'exige le recours à l'hypothèse, d'ailleurs dogmatiquement erronée, d'une évolution substantielle des dogmes chrétiens. — I. Les documents ecclésiastiques, précédemment rappelés, témoignent tous du souci constant du magistère ecclésiastique de garder dans toute son intégrité le dépôt de la foi confié à ses soins vigilants. La teneur des définitions nouvelles implique toujours qu'il s'agit uniquement de nouvelles expressions, dévoilant ou réprouvant plus nettement une erreur naissante, ou d'une déclaration plus explicite d une doctrine implicitement crue auparavant. C'est ce que les documents ecclésiastiques indiquent particulièrement pour les deux dogmes récemment définis de l'immaculée conception et de l'infaillibilité pontificale.

La bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854, en définissant le dogme de l'immaculée conception, déclare que l'Église, vigilante gardienne des dogmes qui lui ont été confiés, n'y change jamais rien, n'y diminue ou n'y ajoute rien *: Christi enim Ecclesia sedula depositorum apud se dogmatum custos et vindex, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando,* si *qua antiquitus informata sunt et Patrum fides sevit, ita limare expolire studet, ut prisca illa cæleslis doctrines dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem, ac in suo tantum genere crescant, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.*

De même, le concile du Vatican, après avoir proclamé le dogme de l'infaillibilité pontificale et montré ses traces constantes dans toute l'histoire de l'Église, déclare que le Saint-Esprit a été promis aux successeurs de Pierre, *non ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.* Sess. IV, c. tv.

2. Parmi les témoignages patristiques et théologiques antérieurs au xix· siècle, aucun ne peut être invoqué en faveur d'une évolution substantielle des dogmes chrétiens. C'est ce que nous avons précédemment noté pour saint Vincent de Lérins, en faisant voir que l'on ne pourrait, sans injustice, interpréter en ce sens ses deux comparaisons empruntées à l'évolution du corps humain et à la germination de la semence jetée en terre, quand tout Je contexte affirme si nettement l'immutabilité substantielle des dogmes chrétiens. Nous croyons aussi avoir suffisamment prouvé qu'il serait non moins injuste de vouloir ranger Newman parmi les défenseurs d'une évolution substantielle des dogmes.

3. On ne peut citer aucune preuve critique exigeant strictement une évolution substantielle des dogmes. Que l'on veuille bien remarquer le caractère purement négatif de notre assertion. Nous ne demandons point à la critique de prouver par des arguments historiques nos propositions dogmatiques. Nous exigeons seulement qu'elle ne les contredise en rien, et qu'elle considère Comme scientifiquement inexact ce qui est certainement en désaccord avec un dogme certain, selon la définition du concile du Vatican. Sess. 111, c. iv. Dans le cas particulier, nous mettons simplement la critique historique au défi d'apporter une preuve scientifiquement acceptable en faveur d'une évolution substantielle des dogmes. Nous devons nous borner ici à cette affirmation générale, en laissant aux articles particuliers sur les divers dogmes le soin de réfuter les allégations critiques que l'on essaie de nous opposer.

2· conclusion. — Aucun document historique ne démontre l'influence décisive d'un système philosophique quelconque dans l'élaboration et l'acceptation finale de nouvelles définitions dogmatiques d'une vérité révélée. — a) Les documents ecclésiastiques déjà signalés s'appuient uniquement sur l'Ecriture et la tradition comme sources du dogme révélé ; c'est ce qu'enseignent formellement le concile de Trente, sess. IV, *Decretum de canonicis Scripturis,* Pie IX dans son encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1846, Denzinger, *Enchiridion,* n. 1636 sq., et le concile du Vatican, sess. III, c. iv; sess. IV, c. tv. La même doctrine a été habituellement affirmée par les Pères et par les théologiens, qui ont souvent déclaré, notamment dans les textes précédemment cités, qu'ils employaient les preuves de raison, non pour prouver les vérités de foi qui reposent uniquement sur l'autorité divine, mais seulement pour réfuter les objections adverses ou pour montrer la haute convenance de l'enseignement divin. C'est particulièrement ce qu'affirme saint Thomas, *Sum. theol.,* I·, q. t, a. 8; *Cont. gent.,* l. I, c. vu, ix, dont la doctrine sur ce point est suivie par tous les théologiens subséquents.

6) Quant aux expressions philosophiques employées dans les documents ecclésiastiques, nous avons suffisamment démontré qu'on n'a point le droit de les interpréter dans le sens particulariste d'une école ou d'un système, et qu'on est tenu de leur attribuer uniquement le sens déterminé par les circonstances et pa; le contexte. C'est ainsi que la définition du concile de Vienne, statuant que l'âme rationnelle est la forme du corps humain *per se et essentialiter,* ne doit pas être strictement entendue au sens de l'école thomiste, commf l'atteste d'ailleurs une lettre écrite par Tordre de Pie IX le 5 juin 1877 à Mor Hautcœur, recteur de l'université catholique de Lille. Vacant, *Études théologiques su: les constitutions du conciledu Vatican,* 1.I, p. 255 sq. Si quelques Pères ou quelques théologiens ont parfois dépassé cette sage mesure, nous sommes avertis qu'en

cela ils engagent leur seule autorité privée, la doctrine de l'Église ne dépendant d'aucune interprétation particulière, mais uniquement des définitions ou déclarations du magistère public.

3« *conclusion.* — Les documents historiques, en nous faisant connaître les occasions les plus habituelles et les facteurs les plus ordinaires des développements dogmatiques, ne nous autorisent point à établir de loi universelle présidant à l'élaboration préparatoire ou à l'acceplalion définitive de ces mêmes développements. L'établissement de telles lois est empêché par la multiple diversité de circonstances spéciales dont l'influence échappe à toute détermination précise : nature particulière du dogme à définir, talent des défenseurs de la vérité catholique ou de ses opposants, manière de poser et de conduire la controverse, attitude immédiatement approbative ou d'abord expectante Ou simplement laudative de l'Église : besoins plus ou moins urgents des fidèles, enfin progrès plus ou moins considérables de l'erreur ou de l'hérésie naissante. Donc en même temps que l'on étudiera attentivement l'histoire particulière du développement de chaque dogme, l'on se gardera soigneusement de toute généralisation trop hâtée ou insuffisamment motivée sur l'ensemble de l'histoire des dogmes, généralisation qui serait le plus souvent déduite d'idées ou de systèmes préconçus.

4' *conclusion.* — Au point de vue théologique, le progrès, réalisé dans les dogmes par les nouvelles définitions ecclésiastiques, s'explique, suivant les cas particuliers, ou par un simple perfectionnement des formules ou expressions théologiques, ou par un développement explicatif du concept révélé.

Le premier cas ne peut présenter aucune difficulté au point de vue du fait de la révélation divine, puisque le sens exprimé par la définition nouvelle est toujours substantiellement équivalent au sens précédemment proposé. Jusqu'au xv« ou au XVIe siècle, les théologiens suivant l'exemple des Pères ne donnèrent, explicitement du moins, que cette seule explication des définitions nouvellement portées par l'Église. C'est celle que donne expressément saint Thomas, *Sum. theol.,* II" II®, q. t, a. 9, ad 21,m; a. 10, ad 1ura, bien qu'il paraisse ne pas ignorer le cas du perfectionnement du concept lui-même par le passage de l'implicite à l'explicite, comme nous l'avons indiqué précédemment.

Dans le second cas, l'appartenance à la révélation, quoique moins manifeste surtout au premier aspect, est cependant très réelle, parce que le développement nouvellement défini est en réalité une partie intégrante du concept primitivement révélé, non en vertu d'un raisonnement théologiqne toujours incapable de conduire à une vérité etl'ectivement révélée, comme nous l'avons prouvé au début de cet article, mais en vertu d'une simple analyse montrant l'étendue intégrale du concept révélé, etdans ce concept intégral, le développement dogmatique lui-méme. Rappelons toutefois que cette manifestation de la vérité révélée, peut parfois se produire lentement et tardivement, parce que l'attention d<-- théologiens n'est aucunement attirée sur ce point et que d'ailleurs la pratique alors existante dans l'Eglise est considérée comme pleinement suffisante pour les besoins des fidèles, parfois aussi parce que des difficultés encore non résolues empêchent pendant quelque temps les théologiens d'apercevoir une connexion pourtant très intime et très évidente avec la vérité révélée.

Cette doctrine du progrès dogmatique par le passage de l'implicite à l'explicite, indiquée d'une manière assez vague par Turrecremata au xv" siècle, signalée nettement par Bannez à la fin du xvt» siècle, exposée plus complètement par Suarez et de Lugo malgré quelques erreurs accidentelles sur l'objet de la foi, et assez communément suivie par les théologiens du xvit'au xtx° siècle, fut à peu près unanimement adoptée par les auteurs catnoliques du xix· siècle, mais avec quelques divergences assez notables, relatives à la manière de l'entendre et surtout à la mesure à garder dans son application. Sur ces divergences déjà mentionnées, nous proposons les remarques suivantes :

1. Cette explicitation des dogmes, bien qu'elle se produise parfois par le développement d'une vérité révélée d'une manière simplement implicite, se produit le plus souvent par le développement d'une vérité révélée explicitement au moins à quelque degré minimum. La différence entre les deux cas, bien qu'elle ne soit pas toujours bien considérable pratiquement, est, en principe, bien réelle. Dans le premier cas, la vérité n'est point révélée dans son concept particulier, mais seulement dans une autre vérité qui, sans elle, ne pourrait avoir son concept intégral, comme l'immaculée conception de Marie relativement à sa divine maternité. Dans le second cas, le concept caractéristique de la vérité divinement révélée est manifesté au moins d'une manière partielle sous son aspect particulier. Le reste du concept, laissé pour un temps dans une sorte de pénombre, attend, pour être mis en pleine lumière, une occasion providentielle qui, attirant sur les développements dogmatiques ultérieurs, Tatlenlion des docteurs ou des théologiens suscite quelque nouvelle déclaration explicite du magistère ecclésiastique manifestant plus distinctement, plus clairement et plus complètement tout ce que comporte la révélation primitivement faite. Comme exemples de vérité ainsi révélées nous citerons particulièrement : a) La rédemption chrétienne, d'abord manifestée principalement sous le concept de délivrance de la servitude du péché et de réconciliation avec Dieu, comprenant en même temps quelque indication de l'expiation accomplie pour nous par le rédempteur, indication beaucoup mieux précisée et développée par saint Anselme et les théologiens scolastiques, préparant la définition explicite du concile de Trente sur la satisfaction offerte pour nous par Jésus-Christ, — *b)* La transsubstantiation résultant évidemment, dès l'origine, du langage scripturaire et des expressions constamment usitées dans les documents traditionnels, et manifestée, sous son concept entièrement explicite, seulement à une époque plus tardive, surtout à partir du xi» siècle après l'erreur de Bérenger. — c) Plusieurs vérités postérieurement définies par l'Église sur la nature et l'efficacité des sacremems. sur l'existence et la nature du caractère sacramentel. ··t formulées d'une manière moins complète dans les écrits néo-testamentaires et dans la tradition primitive, selon la remarque déjà faite précédemment.

Nous croyons que l'on doit particulièrement ranger dans la même catégorie de vérités révélées l'institution immédiate du sacrement de pénitence, selon l'enseignement du concile de Trente : *Dominus autem sacramentum pænitentiæ tune præcipue instituit, cum a mortuis excitatus, insufflavit in discipulos suos dicens : Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt.* Sess. XIV, c. i. Nous estimons aussi qu'il en est de même de l'institution des sacrements de confirmation, d'extrême-onction, d'ordre et de mariage, selon le jugement presque unanime des th·-->.·r.s interprétant en ce sens l'enseignement du concile de Trente, sess. VII, *De sacramentis in genere, car* 1. s'appuyant sur le témoignage assez constant de la Tradition, bien que pour ces quatre sacrements, comme pour le sacrement de pénitence, il y ait eu. l e- ı suite des siècles, un progrès marqué dans la proposition des vérités dogmatiques qui les concernent.

On doit donc, ce nous semble, rejeter l'opinion · mise par P. Pourrai. *La théologie sacramentaire,* p. 273 sq., d'une institution immédiate simplement implicite pour

les cinq sacrements de pénitence, de confirmation, d'extrême-onction, d'ordre et de mariage, de telle sorte que Jésus aurait simplement posé les principes essentiels desquels, après un développement plus ou moins long, seraient sortis les sacrements pleinement constitués.

Il n'y a, croyons-nous, aucun lieu d'affirmer que cette opinion coïncide substantiellement avec celle des théologiens qui admettent que Jésus a laissé â son Eglise le pouvoir de déterminer *in specie* la matière et la forme de quelques sacrements; car il est bien avéré que, suivant la plupart des théologiens qui soutiennent cette opinion, la détermination *in specie* faite par l'Eglise, selon la commission donnée par son divin fondateur, n'affecte aucunement la validité des sacrements, toujours entièrement sauvegardée dès lors que l'on emploie une matière et une forme répondant à l'institution divine, si générique qu'elle fût. Billot, *Ve Ecclesiæ sacramentis,* 2' édit., Rome, 1896, p. 157.

d) La primauté effective du pape, explicitement formulée dans la révélation néo-testamentaire et dans la traditionprimilive,estcependantexprimée d'une manière beaucoup plus complète dans les définitions subséquentes, surtout celles du concile du Vatican.

Ces quelques exemples feront aisément comprendre que la plupart des développements dogmatiques qui se sont réalisés avec l'approbation finale de l'Eglise, appartiennent de fait au second genre de vérités révélées. Il est en même temps évident que leur perfectionnement se concilie sans peine avec l'immutabilité substantielle de la révélation chrétienne primitive, qui apparaît dès le début avec quelque caractère explicite.

Quant à la connexion intime des développements dogmatiques avec la révélation chrétienne primitive dans le cas de vérités révélées d'une manière simplement implicite, si cette connexion est moins évidente au premier abord, elle devient cependant bien manifeste par le travail successif des Pères et des théologiens mettant graduellement en pleine lumière le concept intégral de la vérité révélée, finalement sanctionné par l'approbation définitive de l'Église.

2. Relativement aux preuves servant â établir qu'une vérité a été primitivement révélée d'une manière explicite au moins à quelque degré minimum, nous proposons les observations suivantes : A. La démonstration scripturaire, en dehors des cas très peu nombreux ou l'Église a défini que telle vérité révélée est certainement contenue dans l'Écriture, est difficilement assez certaine pour produire par elle-même cette ferme adhésion de l'intelligence qui constitue l'acte de foi. Mais, même en dehors d'une telle définition strictement obligatoire, on agira prudemment en suivant les simples préférences doctrinales de l'autorité ecclésiastique quand elles sont suffisamment marquées, ou l'autorité des Pères et des théologiens quand elle est solidement appuyée et qu'il n'y a point de raison évidente de rejeter leur témoignage. Toutefois il est bien entendu que la démonstration scripturaire proprement dite, dans la mesure où elle peut être faite, doit être appuyée uniquement sur des preuves exégétiques.

B. Pour le témoignage de la tradition chrétienne : *a.* On doit admettre que la simple absence de documents positifs, à une époque où ces documents sont très rares et sur un po.int ou il n'y avait alors aucune nécessité particulière d'affirmer expressément une doctrine, ne peut être par elle-même un argument démonstratif en faveur de l'absence de toute révélation explicite, surtout quand, à une époque très rapprochée, se rencontre une tradition désormais universelle et constante, qu'il est difficile d'expliquer si l'on n'admet dès le début quelque révélation explicite. C'est ce qu'affirme particulièrement Newman dans son *Essay on the development of Christian doctrine.* Après avoir cité de nombreux faits d'absence de preuves positives dans des documents profanes ou ecclésiastiques en faveur de faits contemporains, aux diverses époques de l'histoire, il conclut ainsi : « Par ces remarques je puis paraître préparer la voie pour une large admission dans le christianisme primitif de l'absence de toute preuve en faveur de sa forme médiévale, mais je ne le fais point avec celte intention. Ce n'est point à cause de mécomptes de ce genre, mais au nom des droits d'une saine logique que je crois juste d'affirmer avec insistance, que, quels que soient les témoignages anciens que je puisse apporter en faveur de développements doctrinaux subséquents, ils sont dans une large mesure cités *ex abundante,* par choix et non par nécessité. L'onus *probandi* incombe à ceux qui attaquent un enseignement qui est et qui a été depuis longtemps en possession. Quant aux preuves positives en noire faveur, ils doivent accepter ce qu'ils peuvent obtenir, s'ils ne peuvent obtenir tout ce qu'ils pourraient désirer, d'autant plus que des probabilités antécédentes, comme je l'ai dit, vont si loin dans le sens d'une dispense de la preuve positive, » p. 419 sq. Assurément on ne peut demander à la critique historique de fournir, en faveur d'une vérité révélée, des preuves positives quand celles-ci font réellement défaut. Mais on a le droit de réprouver la prétention, certainement opposée à toute vraie et saine critique, de rejeter, à cause de l'absence de documents scientifiques vraiment démonstratifs, toute existence d'une révélation oralement transmise et manifestant sa vitalité â la première occasion. En même temps que l'on doit réprouver cet excès du documentarisme, on doit être non moins sévère contre l'injuste prétention des dogmatistes, si tant est qu'elle ait jamais existé, de vouloir imposer à la critique des conclusions positives sur le caractère explicite d'un dogme même dans les deux ou trois premiers siècles, quand les documents nécessaires pour de telles conclusions font réellement défaut.

b. Il n'est pas douteux qu'une pratique constante de l'Église, même si elle n'est pas, dès le début, accompagnée de quelque déclaration doctrinale formelle, puisse autoriser à considérer comme explicitement révélée, au moins à quelque degré minimum, la doctrine qu'elle implique nécessairement. Cette conclusion est particulièrement vraie quand, pendant la suite des siècles, cette même pratique se maintient substantiellement identique et que la doctrine â laquelle elle est associée apparait explicitement attestée, dès que l'exige une occasion impérieuse, telle qu'une attaque faite par quelque hérésie ou un besoin urgent d'expliquer plus complètement ce que l'on avait cru jusque-là.

Ainsi l'exclusion constante de l'Eglise, prononcée, même dès les premiers siècles, contre quiconque n'accepte point la doctrine intégrale préchée par l'autorité ecclésiastique au nom de Jésus-Christ, impliquait manifestement, dès cette époque, quelque croyance explicite à la nécessité d'appartenir à l'Église et de se soumettre entièrement à son autorité pour obtenir le salut, même indépendamment de toute affirmation doctrinale de l'une ou l'autre nécessité. De même l'habitude fréquente du recours à l'évêque de Rome, même dans les premiers siècles, et de se soumettre pleinement à ses décisions, comporte évidemment quelque croyance à la primauté effective et même au magistère infaillible du successeur de Pierre, bien que l'un et l'autre concept ne soient pas encore proposés bien explicitement. De la pratique de chacun des sacrements, suffisamment constatée même dans les premiers siècles où les affirmations doctrinales sont rares et peu explicites, on peut déduire des conclusions semblables, ne laissant aucun doute sur l'institution divine de chacun des sacrements, bien que leur nature

particulière ne soit pas encore l'objet d'un enseignement formel.

L'importance doctrinale d'une pratique traditionnelle, universelle et constante, se manifeste particuliérement dans la controverse avec les rebaptisants. Ce fut par l'affirmation de cette universelle et constante tradition que le pape saint Étienne I" (f 257) décida en faveur de la non-itération du baptême des hérétiques : *Si qui ergo g quacumque hæresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est ut manus illis imponatur in pænilenliam,* Denzinger-Bannwart, n. 46; et cette affirmation traditionnelle, qui trancha cette grave controverse, conduisit bientôt saint Optat et saint Augustin à des conclusions doctrinales beaucoup plus compréhensives, sur l'action simplement instrumentale du ministre du sacrement et sur l'existence et la nature du caractère sacramentel, comme nous l'avons indiqué précédemment. Dans la suite, celte doctrine de saint Optat et de saint Augustin communément acceptée, dans son ensemble, par les théologiens prépara les définitions plus explicites de l'autorité ecclésiastique notamment aux conciles de Florence et de Trente.

De même, au jugement de saint Augustin, la pratique constante de recourir fréquemment à la prière, telle qu'elle avait toujours existé dans l'Église, était contre les pélagiens une preuve irrécusable de la croyance de l'Église à la nécessité de la grâce : *Frequentationibus autem orationum simpliciter apparebat Dei gratia quid valeret : non enim poscerentur de Deo quæ præcipit fieri, nisi ab illo donaretur ut fierent. De prædeslinalione sanctorum,* c. xiv, n. 27, *P. L.,* t. xliv, coi. 980; *De dono perseverantiae,* c. xxm, n. 63 sq., t. xlv, coi. 1031 sq.; *De gestis Pelagii,* c. xiv, n. 31, *P. L.,* t. XLIV, coi. 338. Dans la même controverse contre les pélagiens sur l'existence du péché originel dans chacun des descendants d'Adam, saint Augustin s'appuie également sur l'universelle et constante pratique d'administrer le baptême à tous les enfants issus de la race d'Adam. De cette pratique attestée par d'innombrables documents des quatre premiers siècles et concédée par les pélagiens eux-mêmes, l'évêque d'Ilippone concluait : *Profecto nec baptismus est necessarius eis qui illo remissionis et reconciliationis beneficio quæ fil per mediatorem, non opus habent. Porro quia parvulus baptizandos esse concedunt, qui contra auctoritatem universas Ecclesiæ, procul dubio per Dominum et apostolos traditam, venire non possunt; concedant oportet eos egere illis beneficiis mediatoris, ut abluti per sacramentum caritatemque fidelium, ac sic incorporati Christi corpori quod est Ecclesia reconcilientur Deo ut in illo vivi ut salvi, ut liberati, ut redempti, ut illuminati fiant : unde nisi a morte, vitiis, reatu, subjectione, tenebris peccatorum ? quæ quoniam nulla in ea ælale per suam vitam propriam commiserunt, restat originale peccatum. De peccatorum meritis et remissione,* l. 1, c. xxvi, n. 39, *P. L.,* t. xliv, coi. 131 ; *Opus imperfectum contra Julianum,* l. 1, c. Lit, *P. L.,* t. xlv, coi. 1074. Conclusion que saint Augustin fortifie encore par l'analyse des cérémonies du baptême, telles que l'Eglise avait coutume de les pratiquer : *Ipsa sanctæ Ecclesiæ sacramenta satis indicant i arvulos a partu etiam recentissimos per gratiam Christi de diaboli servitio Uberari. Excepto enim quod in peccatorum remissionem non fallaci sed fideli mysterio baptizantur etiam prius exorcizatur in eis et exsufflatur potestas contraria : cui etiam verbis eorum a quibus portantur se renuntiare respondent. De peccato originali,* c. XL, n. 45, *P. L.,* L xliv, coi. 408.

Ces quelques exemples suffisent pour faire comprendre qu'un témoignage d'une révélation au moins partiellement explicite, peut se rencontrer dans certaines pratiques universelles et constantes, sanctionnées par l'Église.

c. On doit encore observer que le témoignage formel de la tradition chrétienne sur plusieurs vérités explicitement révélées, ne peut être infirmé par quelques imprécisions ou inexactitudes se rencontrant à quelque époque chez les auteurs ecclésiastiques, et portant non sur l'existence de la vérité révélée, incontestablement admise à cause de l'autorité du témoignage divin, mais sur les explications que l'on s'efforce de donner de la nature du mystère; imprécisions ou incertitudes provenant soit de la défectuosité des formules employées, soit de concepts philosophiques auxquels on a recours, non pour prouver une foi appuyée uniquement sur l'autorilé de Dieu, mais pour faire mieux saisir, à l'aide des analogies créées, la nature du mystère révélé. C'est ce que l'on observe particulièrement chez plusieurs auteurs ecclésiastiques antérieurs à l'hérésie arienne, parlant avec quelque inexactitude, de la divinité et de la génération du Verbe et de ses rapports avec le monde créé. Tixeront, *La théologie anlénicéenne,* 3' édit., Paris, 1906, p. 233 sq.

Il en est de même du langage de beaucoup d'auteurs antérieurs au V" siècle, sur les dogmes christologiques, sur le péché originel et sur la grâce, selon la remarque spécialement faite par saint Augustin pour ce qui concerne le péché originel et la grâce : *Quid igitur opus est ut eorum scrutemur opuscula qui, priusquam ista hæresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quæstione versari? quod procul dubio facerent,* si *respondere talibus cogerentur. Unde factum est ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attingerent; immorarentur vero in eis quæ adversus inimicos Ecclesiæ disputabant, el in exhortationibus ad quasdam virtutes quibus Deo vivo et vero pro adipiscenda vita æterna et vera felicitate servitur. Frequentationibus autem orationum simpliciter apparebat Dei gratia quid valeret.-non enim poscerentur de Deo quæ præcipit fieri nisi ab illo donaretur ut fierent. De prædestinatione sanctorum,* c. xiv, n. 27, *P. L.,* t. xliv, coi. 980. Saint Augustin s'exprime de même relativement au péché originel, à propos d'un lexte de saint Jean Chrysostome niant le péché dans les enfants que l'on baptise : *At, inquies, cur non ipse addidit propria? Cur, putamus, nisi quia disputans in catholica Ecclesia, non se aliter intelligi arbitrabatur, tali quæstione nullius* it,.sa*batur, vobis nondum litigantibus securius loquebatur? Contra Julianum pelagianum,* l. I, c. vi, n. 22. *P. L.,* t. xuv, coi. 656.

Aussi doit-on réprouver comme dénuées de toute critique sérieuse les assertions de M. Turmel amplifiant et travestissant des inexactitudes de ce genre, jusqu'à affirmer qu'avant l'époque de saint Augustin on avait réellement fait bien peu pour le dogme de la Trinité, en dehors de la préservation de la formule d'abord faite par le pape Calixte, puis retouchée par le pape Denys, ce qui se bornait â une juxtaposition de la notion de l'unité de la substance divine et de celle des trois personnes. Louis Saltet, *La question Berzog-Dupin,*Paris, 1908, p. 166, 277 sq.; E. Portalié. *Études* du 5 septembre 1908, p. 617. On doit porter le même jugement sur des assertions du même auteur, relatives au dogme du péché originel inconnu avant saint Augustin, el au dogme de la papauté réellement inexistant jusqu'à la fin du tv» siècle.

3. Nous n'essayerons point de dresser ici un catalogue des vérités révélées d'une manière simplement implicite. Les observations précédemment faites font aisément comprendre qu'un tel catalogue présente des difficultés insurmontables dans beaucoup de cas particuliers, surtout si l'on veut nettement délimiter les

vérités révélées d'une manière simplement implicite des vérités explicitement révélées à un degré minimum. Pratiquement on peut s'en tenir aux conclusions suivantes : *a)* Une vérité doit ou peut être considérée comme implicitement révélée, quand il est certain qu'elle a été postérieurement définie par l'Église comme révélée, et que d'autre part sa révélation partiellement explicite n'est prouvée ni par des documents scripturaires ou traditionnels assez démonstratifs, ni par une pratique suffisamment établie comme constante et universelle. Toutefois l'on doit reconnaître que les appréciations sur la valeur probante de ces documents traditionnels sont assez souvent divergentes. Une telle diversité, d'ailleurs inévitable en une matière aussi délicate relevant immédiatement de la critique historique, n'a, en réalité, aucune importance doctrinale. Tous les théologiens et les critiques admettent unanimement, au point de vue doctrinal, l'immutabilité substantielle de l'enseignement proposé par l'Église comme révélé. Tous aussi admettent la valeur dogmatique de l'argument de prescription appuyé sur celle immutabilité substantielle. L'unique question débattue est cette question documentaire : y a-t-il des preuves historiques suffisantes pour établir positivement, â une époque donnée, l'affirmation explicite de telle doctrine? ou doit-on, en l'absence de telles preuves, s'abstenir de tout jugement historique posilifsurce point? Dans cettedeuxième hypothèse, l'absence d'un tel jugement n'autorisant pas, comme nous l'avons montré précédemment, à émettre une assertion doctrinale formelle, ne peut donc avoir aucune conséquence dogmatique, bien que l'on doive en tenir compte dans l'exposé des arguments. Théologiens et critiques restant ainsi sur leurs terrains respectifs, rien ne doit troubler l'accord entre le dogme et la critique historique.

6) Le strict minimum nécessairement requis pour qu'une vérité postérieurement définie par l'Église puisse être considérée comme implicitement révélée dans une autre, ne pouvant être défini *a priori,* en dehors de cette affirmation générale que son concept doit faire partie du concept intégral de la vérité primitivement révélée, on devra, dans l'appréciation concrète des développements dogmatiques historiquement constatés, ne point écarter facilement les hypothèses qui ne présentent aucune opposition dogmatique avec ce concept de la vérité primitivement révélée. Mais, d'autre part, l'on ne doit point oublier qu'il y a lieu d'admettre une révélation purement implicite, seulement au défaut de preuves suffisantes en faveur d une révélation plus explicite, à cause de la présomption toujours existante, jusqu'à preuve contraire, en faveur de quelque révélation oralement faite par Jésus-Christ et transmise par la tradition toujours vivante dans l'Église.

VU. Conclusions relatives λ l'histoire des dogmes. — 7re *conclusion,* — Du principe général précédemment établi sur la subordination nécessaire de toutes les sciences humaines à l'autorité de la révélation et aux définitions du magistère ecclésiastique, nous devons conclure que la science de l'histoire des dogmes, nécessairement connexe à la dogmatique bien qu'elle soit en elle-même une simple division de l'histoire ecclésiastique, est également tenue d'observer cette même subordination. Elle doit donc ne jamais contredire, par aucune de ses assertions, opinions ou hypothèses critiques, un enseignement certainement révélé ou une conclusion certainement enseignée par l'Église comme intimement liée à cet enseignement révélé. Mais il reste toujours vrai que la science de l'histoire des dogmes, comme toute science humaine, selon les documents précités, notamment le concile du Vatican : *Nec sane ipsa vetat Ecclesia ne hujusmodi disciplinée in suo quosque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo,* sess. III, c. iv. garde toujours son autonomie en tout ce qui n'a point de connexion nécessaire avec le dogme, particulièrement en ce qui concerne sa méthode propre et son genre particulier de preuve.

2e conclusion. — La nécessaire subordination à l'enseignement révélé exige particuliérement que l'histoire scientifique des dogmes ne soutienne aucune assertion, opinion ou hypothèse supposant une évolution substantielle des dogmes, de quelque manière que celle-ci soit défendue. Car c'est un dogme de foi catholique, selon les documents précités, qu'une telle évolution n'a jamais existé et ne pourra jamais exister, et qu'aucune hypothèse historique contredisant un dogme ne peut être vraie. Ainsi doivent être écartées comme radicalement fausses toutes les opinions ou hypothèses attribuant une origine purement humaine à la doctrine du Logos divin ou à la constitution de l'Église, à l'institution des sacrements ou à quelque autre dogme. L'erreur opposée est particulièrement réprouvée par Pie X dans l'encyclique *Pascendi* au paragraphe concernant le moderniste historien, et dans le décret *Lamentabili* aux propositions 23, 24, 29, 32.

3e conclusion. — Puisque, en dehors-de cette nécessaire subordination, l'histoire scientifique des dogmes reste autonome en ce qui concerne sa méthode particulière, on ne peut exiger qu'elle fournisse des preuves historiques en faveur de l'enseignement révélé, quand des preuves critiques solides font défaut. Tout ce que l'on est en droit de demander, c'est que la science historique ne soutienne rien de contraire au dogme. Ainsi, dans les cas précités, on ne peut exiger que l'histoire des dogmes fournisse des preuves décisives et historiquement indiscutables en faveur de la pratique de plusieurs sacrements dans les deux premiers siècles, bien que le fait de leur institution divine et celui de leur usage pendant cette période soient dogmatiquement ou théologiquement certains.

4e *conclusion.* — *On* ne peut exiger que l'historien des dogmes poursuive toujours dans ses investigations un but apologétique ou dogmatique, mais on ne peut non plus le lui interdire au nom delà science. — 1. Le seul devoir imposé à Thistorien des dogmes est de ne point contredire la vérité révélée ou l'enseignement proposé par l'Église comme certainement connexe à cette vérité. Travailler positivement à la défense del'enseignement catholique n'est en soi l'objet d'aucun précepte, c'est tout au plus un conseil de perfection dont l'omission ne constitue de soi aucune faute, surtout s'il était à craindre que, dans des circonstances très particulières et à cause de préjugés difficiles à combattre, l'on ne puisse montrer des préoccupations évidemment apologétiques ou théologiques, sans s'exposer à perdre, au point de vue scientifique, toute considération ; hypothèse qui, dans certains milieux, peut n'être pas irréalisable.

2. Mais toute préoccupation apologétique ne peut être interdite au nom de la science. Tout ce que l'on a le droit d'exiger au point de vue scientifique, c'est que la méthode propre à la science historique soit rigoureusement observée. D'ailleurs, si la prétention contraire était vraie, il en résulterait nécessairement que l'on ne pourrait convenablement cultiver une science quelconque sans être un sceptique parfait, puisqu'une conviction quelconque pourrait fausser les recherches ou déductions scientifiques.

3. En fait, surtout dans les circonstances actuelles où la foi catholique est constamment attaquée sur ce terrain de l'histoire des dogmes par une science hostile ou incroyante, il ne nous parait guère possible qu'un catholique, attaché à sa foi et soucieux de la défendre dans la mesure de ses forces, s'abstienne, dans ses travaux habituels sur l'histoire des dogmes, de toute

préoccupation apologéti |ue ou dogmatique. Une telle abstention, dans des circonstances aussi critiques, serait le plus souvent une omission injustifiée d'un grave devoir de charité.

5» *conclusion.* — Avec quelque intention qu elle soit poursuivie, i'histoire scienlilique des dogmes fournit toujours à la science théologique un appoint très considérable, dès lors qu'elle garde, vis-à-vis de l'enseignement révélé et du magistère de l'Eglise, la subordination nécessaire. — 1. L'histoire des dogmes aide à mieux comprendre les délinitions de l'Eglise, en les replaçant dans leur milieu, en faisant mieux connaître les erreurs contre lesquelles ces définitions furent dirigées et en aidant à une complète intelligence de la terminologie ecclésiastique. On le comprendra facilement par les nombreux exemples que nous avons cités au cours de cet article, sans que nous ayons besoin de les répéter ici. — 2. L'histoire des dogmes aide encore à mieux établir la preuve théologique de la tradition, par les témoignages qu'elle nous fait connaître et dont elle nous donne l'exacte interprétation. Rappelons simplement l'exemple précédemment indiqué du caractère sacramentel. L'histoire des dogmes nous montre son solide fondement théologique dans la tradition. surtout depuis la controverse avec les donatistes; ce qui écarte définitivement la supposilien émise par quelques anciens théologiens et approuvée par Cajetan lui-même, que la doctrine du earoclère sacramentel qui n'est point dans l'Écriture, est enseignée uniquement par l'autorité de l'Église et seulement depuis une époque assez récente. P. Pourrai, *La théologie sacramenlaire,* p. 222.

3. L'histoire des dogmes sert aussi à mieux différencier la doctrine catholique strictement obligatoire, des opinions théologiques librement controversées. L'accord constant des Pères et des théologiens sur les matières de foi, comparé avec la diversité de leurs opinions en matières considérées comme libres, fait nettement ressortir l'élément accessoire ou humain dans leurs expositions dogmatiques, en même temps que la substance du dogme toujours identique malgré quelques changements accidentels. C'est ainsi, par exemple, que le dogme de l'efficacité des sacrements de la nouvelle loi, tel qu'il a été défini par le concile de Trente, apparaît d une manière beaucoup plus manifeste quand on l'étudie conjointement avec les multiples opinions théologiques antérieures ou postérieures au concile de Trente.

4. L'histoire des dogmes · fournit encore l'insigne avantage de mettre dans une très vive lumière la souveraine autorité du magistère ecclésiastique, règle suprême du travail théologique individuel ou collectif, sanctionnant ou encourageant ce qui est digne d'approbation et désapprouvant ou réprouvant tout ce qui contreditou met en péril l'enseignement révélé, comme nous l'avons montré précédemment.

Ces conclusions générales sur l'histoire des dogmes font assez comprendre quelle direction l'on doit donner à cette étude particulièrement importante à l'heure actuelle, en face de toutes les attaques d'une critique hostile ou indifférente. Les détails de l'histoire de chacun des dogmes particuliers seront étudiés aux articles spéciaux.

En terminant cette étude d'ensemble sur les dogmes chrétiens, qu'il nous soit permis de faire observer que nous avons dû, pour plus de clarté dans notre exposé, indiquer, sur chacun des points particuliers, la doctrine de l'Écriture et celle de la tradition ainsi que les définitions de l'Église. Le lecteur désireux d'établir la synthèse de l'enseignement scripturaire, de l'enseignement patristique ou théologique et de l'enseignement ecclésiastique sur l'ensemble des points particuliers étudiés au cours de cet article, pourra facilement grouper lui-même, sous ces titres généraux, ce que notre étude analytique devait nécessairement fractionner,sous pei..e de manquer de clarté et de précision.

On peut consulter les ouvrages indiqués au cours de cet article, et ceux qui ont été signalés dans l'article précédent, ainsi que les très nombreux articles publiés depuis quelques années dot , les diverses revues, notamment sur· le développement des dogmes, etGardeil. *Le donné révélé et lathéologie.* Paris. 4910; A. Lépicier, *De stabilitate et progressu dogmatis,*2· édit.. Rome. 1910; A. Palmieri, *Il progresso dommatico net concerto cattolico,* Florence, 1910; Pinard, art. *Dogme,*dans le *Dictionnaire apologétique* de d'Alès, t. 1, col. 1121-1184.

E. Dublanchy.

DOLERA (ou **DE OLERA)** Clément naquit près de Gènes, à Moneglia, d'où son nom de Monilianus. le 20 juin 1501. Entré chez les mineurs de l'observance, dans la province de Bologne, la science et la piété dont il avait fait preuve comme lecteur de dialectique et de théologie lui valurent les premières charges dans celte province, en attendant qu'il devînt vicaire-général de son ordre, à la mort du P. .lean Calvi, général, décédé à Trente pendant le concile, en 1547. Le chapitre tenu à Assise cette même année lui confia la direction de la famille cisinonlaine des observantset le suivant, réuni à Salamanque en 1553, l'élut général des mineurs. Son premier soin fut de réunir les Statuts qui régissaient la famille cismontaine qu'il édita sous te litre de *Statu ta generalia cismontanarum partium ord. S. Francisci reg. obsere. per Julium 111 approbata,* Venise. 1554 Ancône, 1582. Paul IV qui l'avait en haute estime ie créa cardinal le 15 mars 1557, et le 13 mars 1560 Pie IV le nommait évêque de Foligno. Dolera mourut à Rome le 6 janvier 1568 et fut enseveli dans son titre de Sainte-Marie d'Aracæli. Étant cardinal, il publia : *Theologicarum institutionum compendium,* in-fol., Foligno, 1562; Rome, 1565. A ce livre qui dans la première édition renfermait les traités *De symbolo apostolorum, De sacramentis, De præceplis divinis, De consiliis evangelicis, De œcumenico concilio,* il ajouta, dans la 2e édit., in-4", Rome, 1565, ceux *De cirlibatu existenlium in sacris ordinibus,* et *De peccatis in genere, de divisione et de/inilioneeorumdem,* que l'on trouve édités séparément, in-4°,s. 1.n. d.On lui attribue aussi des *Commentaires sur les Epitres de saint Paul.*

Wadding et Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum* .Ciaeconiue, *Historiæ pontificum Humanorum et S. It. E. r.r hna·* lin»»,Rome, 1677, t. lit, col. 860; Ughelli. *Italia sacro.* Ven;se. 4717, t. 1, col. 714; Ricliard et Giraud. *Dizionari·.·* ▮›Ⱳ›:' - *dette scienze ecclesiatiche,* t. lv, p. 185; Armâtes »›‹‹ - Quaracchi, 1899, t. XX, passim; Hurter. *Xemmlah* 3' edit . 1907, t. HI, col. 49.

P. Édouard d'Alencon.

DOMANINI Lactanee, carme de la congregation de Mantoue, professa la théologie après avoir conquis a Bologne le diplôme de docteur. Son activité inted·. ı tuelle était extraordinaire : à l'âge de 33 ans. il avait ‹!£];‹ écrit sur toute lathéologie des commentaires digm - au dire de ses contemporains, de passer à la posté rit. . Ces travaux, ainsi que différents traités sur des questions spéciales de théologie et de philosophie, demeurèrent manuscrits et sont vraisemblablement perd .- pour nous. Il ne publia que *De divina providentia.* 2 in-fol., Mantoue. 1592, où la question de la providence de Dieu à l'égard de l'homme est traitée : ı - toute son ampleur. Le P. Domanini mourut en lût*'·. Mantoue, sa ville natale. Il avait à peine 55 ans. --- vastes connaissancesjointes à la sûreté· de sonju,· :..· . à son art de bien dire et à l'aménité de son caract-re. lui avaient conquis l'estime universelle. Le pape Sixte V l'affectionnait particulièrement et recourait à ses *s* dans toutes les affaires difficiles. Le docte religieux avait longtemps cumulé, avec sa charge de consuiteur du Saint-Office, celle de conseiller intime et de confesseur des ducs de Mantoue, et ses frères en religion l'avaient appelé à deux reprises à remplir les fonctions

de vicaire général de la congrégation carmélitaine de Mantoue.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. n, col. 214; Daniel delà Vierge-Marie, *Spéculum curmelitanm,* Anvers, 1689, t. n, p. 1069; Le Myre, *Bibliotheca ecclesiastica,* Anvers, 1639, p. 176.

P. Servais.

DOMICILE. — I. Définition. II. Développement historique de la notion. III. Le domicile canonique. IV. Le domicile matrimonial. V. Le domicile d'ordination. VI. L'origine.

I. Définition. — C'est le siège légal d'une personne au point de vue de la manifestation de son activité juridique. La loi présume que le domicilié se trouve à cet endroit pour lui permettre d'exercer ses droits et exiger de lui l'accomplissement de ses obligations.

Chaque législation a sa théorie du domicile, car, dans le lien légal qui rattache un individu à un lieu dont il peut être absent, il y a une large part de fiction exigée par les nécessités sociales.

C'est de la conception canonique du domicile que nous allons entretenir le lecteur. Il nous sera d'ailleurs impossible de le faire sans toucher en passant à la question du domicile civil.

H. Développement iiistorique de la notion. — A l'origine de la théorie nous trouvons l'institution romaine que les canonistes ont cru reproduire fidèlement quand ils ont constitué leur système primitif du domicile et dont les traits principaux.ont en effet passé légèrement déformés dans la législation de l'Église. Ce que les canonistes ont surtout perdu de vue, c'est l'étroite parenté du *domicilium* romain qu'ils se sont efforcés d'adopter, avec une autre institution dont ils ont emprunté le nom sans l'appliquer le moins du monde à la chose que le mot exprimait. Les canonistes ont d'ailleurs reçu celte erreur des glossateurs du droit civil romain qu'ils ont suivis pendant très longtemps, pour ainsi dire pas à pas, dans la matière qui nous occupe.

Cette institution romaine, c'est *l'origo* qu'il est tout à fait inexact de faire représenter dans noire langue par le mot « origine ».

L'origo romaine est un lien de droit qui rattache un individu à une cité déterminée par tout un système de prérogatives auxquelles il ne peut renoncer et d'obligations auxquelles il ne peut se soustraire. Cf. pour les détails notre ouvrage : *Le domicile matrimonial,* Paris, 1906, p. Il sq. Ce qui résulte de la lecture des textes du droit romain, c'est que le *jus originis* n'est pas autre chose que le droit de cité dans une ville autre que Rome. Dans cette dernière, le *jus originis* donne la qualité de *civis* par excellence comme Rome elle-même est *VUrbs.* Le nom *d'origo* a été conservé *à* un lien de droit qui ne rattachait pas originairement à un territoire, mais â la famille qui est la véritable *patria* au sens étymologique du mot. Mais la *patria* s'étant fixée dans un lieu, une cité, cette dernière est devenue la petite patrie que constitue chaque cité romaine.

Si le droit de cité n'avait apporté que des prérogatives, il est probable que les cités antiques n'auraient jamais communiqué aux non-citoyens qui venaient s'y fixer aucun des avantages du citoyen. Mais ce dernier avait à supporter de lourdes charges et comme les étrangers établis d'une façon stable dans la *patria* jouissaient, sinon en droit, du moins en fait, de certains avantages, il parut équitable de les astreindre à certaines obligations. On les rattacha donc à la cité par un lien de droit analogue â *l'origo.* Ce lien est le *domicilium.*

Le domicile est donc originairement un succédané, un doublet, du droit de cité. *L'incola* ou domicilié est chez lui dans la cité, mais pas tellement cependant qu'il ne soit en même temps chez l'originaire. Quant à celui qui n'a dans une cité ni *origo* ni *domicilium,* c'est un *advena.*

Distinguer *l'incola* de *l'advenaest* pour la cité etpour le non-citoyen lui-même d'une souveraine importance au point de vue des charges publiques, de la compétence des tribunaux, de la législation qui sera appliquée en matière de commerce, de mariage, etc.

Sera-ce par un acte public de l'autorité civile ou familiale que s'acquerra le domicile? Non. Cela a lieu pour *l'origo* seulement qui est accordée à la suite d'une modification dans l'être juridique du nouveau citoyen, par l'adoption ou l'adlection. Mais pour le domicilié, c'est une situation de fait qui crée l'état de droit.Et le fait qui domine tous les autres, c'est l'intention de se fixer à demeure dans une cité. L'acte extérieur qui manifestera le plus clairement cette disposition intime sera l'installation stable. *In eodem loco singulos habere domicilium non ambigitur, ubi quis larem rerumque ac fortunarum suarum summam constituit, unde rursus non discessurus, si nihil avocet, unde cum profectus est, peregrinari videtur, quod si rediit, peregrinari jam destitit.* L. 7, X, x l.

Nous retrouvons pour le fond cette conception et en droit canonique et en droit français, bien qu'avec des nuances.

L'installation stable n'est d'ailleurs que la preuve normale prévue par le droit romain qui a grand soin d'exclure comme insuffisants d'autres faits qu'on aurait pu prendre pour des manifestations incontestables de l'intention de se fixer, génératrice du domicile. La loi déclare inefficace comme preuve de l'intention : la déclaration, l'acquisition d'un bien foncier sur le sol de la cité, l'acquisition même d'un bien de décurion, la résidence de fait enfin ne donne que des présomptions, et le Code Justinien exige de l'étudiant la résidence de dix ans au lieu de ses études pour qu'il puisse espérer s'y faire reconnaître un domicile. La raison pour laquelle il réside là est, en effet, temporaire de sa nature et la présomption d'intention *perpetuo manendi* ne peut résulter de ce fait. Les apparences sont plutôt en sens contraire. Or, encore une fois, c'est l'intention qui est tout en cette matière.

La preuve, c'est que dans certains cas où l'intention se manifeste autrement que par l'installation définitive, la loi n'exige pas la preuve normale de l'installation. Sans doute, ce sont des situations exceptionnelles et comme toute exception est *strictissima: interpretationis,* on ne peut étendrecelle-ciaux cas non prévus limitativement par le droit. L'intention d'accepter quelqu'un comme épouxsuppose celled'habiteravec lui et la femme qui se marie par les *juslæ nuptiæ* prend la domicile du mari avant de s'être installée effectivement à son foyer. Les textes excluent avec soin la fiancée de l'exception. Le soldat domicilié au lieu ou il sert garde domicile dans son pays, s'il y a conservé des biens. Il en est de même pour le rélégué, au moins en certains cas. Le fils de famille semble bien avoir domicile de droit chez son pèrejusqu'au momentoil il use de la faculté que la loi lui reconnaît de se choisir un domicile personnel, mais la loi romaine est muette à ce sujet. La limitation des fonctions du tuteur à l'administration du patrimoine, ce qui exclut la garde et l'éducation du pupille, ne permet pas, en l'absence de texte, de supposer que ce dernier avait de droit domicile chez le tuteur.

Ajoutez à cela que l'origo ou droit de cité pouvait être multiple. Il ne répugne donc pas que le domicile, doublet du droit de cité, rattache le même individuà plusieurs cités. Et, de fait, quand un personnage avait plusieurs installations définitives en différentes cités, on a fini par admettre qu'il avait plusieurs domiciles. C'était d'ailleurs logique, puisqu'il manifestait par là plusieurs intentions *perpetuo manendi.*

Le domicile se perdait par la cessation de l'intention

qui l'avait créé, ce qui se manifestait par l'abandon matériel de l'installation, preuve normale de l'intention de rester. Celui qui perdait ainsi son domicile était sans domicile jusqu'à ce qu'il en eût constitué un autre.

Ces subtilités ne pouvaient entrer dans l'esprit des envahisseurs du monde romain et les *leges romane barbarorum* témoignent d'un oubli complet de ces principes. La race et l'habitation de fait, voilà tout ce qui gouverne la législation, même romaine de nom, jusqu'à la renaissance du droit romain au commencement du xn« siècle.

Alors se construit une théorie nouvelle que ses auteurs estiment être purement conforme aux textes qu'ils commentent. Les glossateurs ne se doutent pas de ce qu'était *l'origo* romaine. Pour Accurse, les mots *incola* et civis sont à peu prés synonymes. *L'origo* est une espèce dans le genre domicile. Le domicile d'origine est celui qu'on a acquis par sa naissance, parce que le père y était domicilié. Si on est né *per accidens* hors du lieu où le père était domicilié, c'est le lieu où le père est né qui fixe le domicile d'origine et cela quand bien même le père y serait né lui aussi *per accidens,* car on ne peut procéder *in in/initum* et rechercher son domicile d'origine jusqu'au paradis terrestre. Conclusion : comme il faut bien être né quelque part d'un père qui lui-même a fait son entrée dans le monde en un lieu donné et que *l'origo* est un domicile, on ne peut pas être sans domicile.

A cette déformation de la notion romaine, les glossateurs en ajoutent une autre. Ils rapprochent la théorie du domicile de celle de la possession. Cette dernière, pour eux. prend naissance parla détention matérielle de l'objet et *l'animus dominii.* Dans Je domicile, ils voient une espèce du genre possession. L'intention *perpetuo manendi* constitue *l'animus* et l'installation le *corpus.* La preuve normale de l'intention est élevée, dans leur théorie du domicile, au rang d'élément constitutif. Le pseudo-domicile d'origine est présumé persister jusqu'à ce qu'on ait fait la preuve de la constitution d'un nouveau. — Enfin le texte du droit romain qui refusait le caractère définitif à l'installation de l'étudiant au lieu de ses études, avant que dix ans se soient écoulés, est appliqué par les glossateurs à tout le monde. On peut bien faire un stage de dix ans comme simple résident avant de devenir domicilié, puisqu'on n'est pas *vagus* pour cela. Le domicile d'origine ne persiste-t-il pas, prêt toujours à accueillir celui qui n'a pas de domicile personnel?

III. Le domicile canonique. — Il faut dire à l'éloge des canonistes de la même époque, très intimement apparentés cependant avec les juristes, qu'ils ne les suivirent pas dans toutes leurs erreurs, au moins en théorie.

Ils admettent cependant la généralisation de la présomption décennale dansla glose du Décret. Cependant il n'en est pas question dans la glose des Décrétales,pas plus que du pseudo-domicile d'origine, ni de la théorie de *l'animus* et du *corpus.* Mais le domicile d'origine reparaît dans le Sexte et sa glose, ainsi que la présomption décennale.

A partir de ce moment, les canonistes suivent les juristes, évoluant avec eux. Le domicile d'origine deviendra. pour les uns comme pour les autres, le domicile d'habitation du père au moment de la naissance de son enfant. Fagnan, au xvn» siècle, essaie bien de réagir contre l'importance exagérée qu'on donne au *corpus,* mais il n'arrêtera pas une évolution qui devait aboutir à la prédominance de cet élément qui, naguère, dans la constitution *Ne temere,* est devenu l'unique élément constitutif du domicile matrimonial.

Ce qu'il est important de noter, c'est que le domicile général du droit canonique n'a jamais été défini *ex professo* par les canons. Les décrétalistes et leurs successeurs ont adopté la notion du droit civil sans prendre la peine de la formuler. Tout au plus, trouve-t-on dans les documents législatifs de l'Église quelques traits épars, jusqu'au moment où le concile de Trente oblige à des précisions.

Mais ce qui reste dans les décrétales a toujours force de loi sauf abrogation législative postérieure, et la doctrine des décrétales concorde trop avec la théorie des juristes de Bologne pour qu'on puisse définir le domicile général tel que l'admet l'Église en d'autres termes que ceux-ci : *Domicilium est habitatio in loco cum animo ibi perpetuo manendi si nihil avocet.*

Voici les traits essentiels du domicile canonique : il se constitue par la réalisation simultanée des deux éléments et ne se perd ensuite que si le *corpus* et l'animus cessent tous deux d'exister à un moment quelconque, .le me transporte et m'installe en un lieu ; soit au moment de mon installation soit à un autre moment de mon séjour j'ai l'intention *perpetuo manendi si nihil avocet,* je deviens domicilié. A partir de ce moment, je resterai domicilié tant qu'un des deux éléments restera réalisé. Je pourrai quitter momentanément mon domicile sans le perdre du moment que je ne l'aurai pas abandonné sans esprit de retour. Les circonstances pourront me faire perdre l'intention de rester, je ne perdrai mon domicile qu'au moment de mon départ effectif. D'après la règle de droit : *Omnis res per quascumque causas nascitur per easdem dissolvitur,* il faudra que je perde à la fois l'animus et le *corpus* pour que mon domicile cesse, comme il m'avait fallu réunir les deux éléments à un moment donné pour que le domicile prenne naissance, et précisèment à ce moment-là.

Nous avons déjà noté que le *corpus,* celui des deux éléments qui se manifeste le plus clairement, tend à devenir prépondérant au for externe.

Le lecteur a compris qu'aucune résidence de fait sans intention de rester n'est directement génératrice du domicile. Une installation occasionnelle est sans efficacité, parce que *l'animus* ne l'accompagne pas. De même, l'absence non définitive qui laisse subsister l'ant*mus* n'atteint en rien le domicile.

On peut acquérir domicile sans séjour préalable, sans stage, pourvu que l'intention existe au moment où on s'installe. L'habitation décennale qu'exigeaient les juristes au moment de la formation de leur théorie n'a plus place comme élément nécessaire dans la théorie canonique du domicile général. Réalisée, elle constitue sans aucun doute une forte présomption de l'existence de *l'intentio perpetuo manendi,* mais elle ne s'impose plus.

L'intentio perpetuo manendi est celle de demeurer là indéfiniment, *si nihil avocet,* c'est-à-dire jusqu'à nouvel ordre. Elle n'implique pas un vœu de stabilité, une volonté très arrêtée de ne jamais partir quoi qu'il arrive. Elle n'est pas incompatible avec la pensée qu'un départ est possible, mais elle ne pourrait pas se concilier avec la certitude d'effectuer un jour un changement, que l'époque du changement soit prévue ou non.

Le droit canonique admet comme conséquence la possibilité de plusieurs domiciles dans le cas où plusieurs installations définitives existent,occupées par la même personne, avec l'intention de ne jamais quitter définitivement celle où elle ne réside pas de fait. L'exemple du domicile de ville et du domicile de campagne est classique.

Le droit canonique admet aussi qu'on soit sans domicile. On peut, en effet, concevoir que quelqu'un quitte son domicile sans esprit de retour et m- se soit pas encore constitué un domicile ailleurs. Il est en chemin pour aller s'installer, ou bien son installation dans la nouvelle résidence n'a qu'un caractère occasionnel. Mais ce.te -ituaiion anormale ne se

presume pas, il faut l'établir clairement contre la présomption qui résulte de l'existence d'un domicile antérieur. Il est, en etîet. plus difficile de prouver qu'un domicile a cessé d'exister que d'établir qu'il n'a jamais été réalisé. On déduit, en effet, l'existence de *l'animus* de l'ensemble des faits extérieurs, puisqu'on ne peut atteindre directement les intentions. Or l'existence d'un domicile antérieur, unie à l'absence d'intention de se fixer ailleurs, crée un doute sérieux dans le sens de la permanence de l'ancien *animus* et par conséquent de l'ancien domicile.Cette présomption peut d'ailleurs tomber devant la preuve que l'ancien domicile a cessé de tenir celui qui l'a quitté.

Enfin, le droit canonique admet le domicile de droit *(necessarium, fictum).* Le droit romain dressait une liste limitative de ces domiciles. En droit canonique, ils constituent aussi une catégorie d'exceptions, mais les canonistes ne se considèrent pas comme liés par la loi romaine. C'est aux législations modernes qu'ils demandent quels sont les domiciles de droit de la femme mariée, du fils de famille, du pupille, du fonctionnaire, etc.

Mais il faut noter que le domicile de droit peut persister, après que la loi a cessé de l'imposer. Il devient alors un domicile de fait et, par exemple, le fils de famille, devenu majeur, ne peut perdre le domicile de famille que par la perte du *corpus* et de l'animus. Comme la loi canonique admet la pluralité des domiciles, il sera difficile au fils majeur, même s'il s'est constitué ailleurs un domicile personnel, d'avoir gardé l'esprit de retour au domicile familial, et par suite un domicile de fait là où était autrefois son domicile de droit.

Le décret *Ne temere* a diminué beaucoup l'intérêt pratique de ces situations un peu compliquées. Nous ne voulons donc pas nous arrêter à les détailler. Mais pour discuter la validité des mariages contractés sous le régime du décret *Tametsi,* il sera encore nécessaire pendant de nombreuses années de ne pas les ignorer et nous renvoyons le lecteur à notre ouvrage sur le *Domicile matrimonial.*

Une remarque cependant qui a son importance. Le domicile est défini par les anciens romanistes comme par les canonistes : *habitatio in loco.*

Quel est ce *locus?* Pour les anciens Romains, c'était le territoire de la cité, puisque le *domicilium* n'est qu'une communication des droits et obligations des citoyens. Pour les glossateurs qui confondent *civis* et *incola, origo* et domicile, c'est la cité. Pour Boniface VIII, can. *Is qui habet, De sepulturis,* in 6°, c'est la localité, *civitas,* ville épiscopale, ou *castrum,* ville non épiscopale.

Le lieu n'est donc en principe ni la paroisse ni le diocèse, mais la localité. Localité, tel est donc le sens qu'il faut attribuer au mot *locus* dans la définition du domicile canonique que nous avons citée : *habitatio in loco.*

Mais il importe de noter que le domicile général n'est pas plus en droit canonique qu'en droit civil exclusif de domiciles spéciaux relatifs à des affaires d'ordre particulier. Le lien de droit qui me rattache à une localité par mon domicile général me relie par voie de conséquence à d'autres circonscriptions, en sorte que le *locus domicilii* doit étre étendu ou restreint en fonction des actes que j'entends faire ou que la loi exige de moi. Je suis domicilié dans une localité, mais en même temps dans le ressort de tel tribunal de première instance et de telle cour d'appel, dans tel ressort académique, dans telle subdivision militaire. Suivant la nature de Pacte que j'aurai à accomplir, l'autorité compétente fera abstraction, dans la question domicile, de tout ce qui ne l'intéresse pas. La localité que j'habite peut étre subdivisée en circonscriptions administratives, judiciaires ou autres, et dans Paris, par exemple, pour les affaires municipales je suis domicilié sur un arrondissement et au point de vue judiciaire sur une justice de paix, dans mes rapports avec le fisc sur un arrondissement de perception.

Il en est de même dans l'Église, et si le domicile général d'un chrétien doit être défini comme nous l'avons indiqué, il est des actes qui le rattachent à une autorité dont la compétence s'étend à des circonscriptions plus étendues ou moins étendues que la localité : le diocèse ou la paroisse.

IV. Le domicile matrimonial. — On le définit: *habitatio in parochia cum intentione ibi perpetuo manendi, si nihil avocet.* Cf. Gasparri, *De matrimonio. Le locus se* trouve ici précisé dans le sens paroissial. Et, en effet, depuis Boniface VIII, un texte législatif est intervenu qui a fait du mariage un acte paroissial. C'est le célèbre décret *Tametsi,* porté par le concile de Trente, sess. XXIV,ûere/·. *matrim.: Qui aliter quant præsente parocho vel alio sacerdote de ipsius parochi vel ordinarii licentia el duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit.* Le mariage est donc un acte du ressort du curé. Or, la juridiction du curé ne s'étend qu'aux paroissiens, et le *locus* du domicile matrimonial envisagé en fonction d'un acte paroissial va étre la paroisse. Quand le domicilié *in civitate vel castro* voudra contracter mariage, il ne pourra le faire que devant un curé et ce dernier ne sera compétent que si celui qui veut contracter mariage a domicile *in parochia.* Quand il n'y aura qu'une paroisse dans la localité, le lieu du domicile général se confondra avec celui du domicile matrimonial, en sorte qu'on n'aura pas à s'occuper du premier en matière matrimoniale; dans le cas contraire, on n'y aura pas non plus égard, puisque seul le curéest compétent.

La pratique a donc fait perdre complètement de vue l'existence du domicile dans la localité, au point que plusieurs canonistes oubliant les textes législatifs qui l'établissent et ne s'apercevant pas qu'aucune loi postérieure n'a apporté de modification au droit en nient l'existence, à la suite de d'Annibale. *Summula,* t. 1, n. 83, note 8.

Quoiqu'il en soit, les canonistes appliquent au domicile matrimonial *in parochia* toutes les règles qui concernent le domicile général et que nous avons indiquéesau paragraphe précédent. Les deux éléments, *corpus* et *animus,* sont requis pour sa constitution et suffisent sans résidence préalable exigée, etc. Les expressions *corpus* et *animus* ne sont d'ailleurs plus ratlachées par les canonistes à la théorie générale de la possession. Mais une tendance se dessine de plus en plus d'accorder une importance prépondérante au *corpus. Animus,* dit le cardinal Gasparri, *debet exterius manifestari, ut Ecclesia de eo certior fiat, secus domicilium nec in foro interno contrahitur.* On peut avoir deux domiciles dans deux paroisses différentes, ou se trouver sans domicile dans aucune paroisse.

Mais une nécessité pratique se présenta bientôt. Fallait-il donc que le chrétien, résidant dans une paroisse autre que celle de son domicile, entreprit un long voyage pour aller contracter devant le curé de ce domicile? Nous savons, en effet, combien le domicile est tenace. Si, en le quittant matériellement, on n'a pas abandonné tout esprit de retour, il persiste et si on ne se trouve pas dans le cas toujours exceptionnel du double domicile, il arrive fréquemment que le lieu où on habite depuis longtemps, où on a de graves intérêts, n'est pas pour cela celui d'un second domicile.

La difficulté n'était pas nouvelle. Les décrets de Latran qui astreignaient tout chrétien de l'un et de l'autre sexe à la confession annuelle au propre curé et

à la communion pascale dans la paroisse, avaient rendu nécessaire une certaine tolérance de la part de l'autorité ecclésiastique. En appliquant à la matière matrimoniale cette mise au point, on arriva à précisée la théorie du quasi-domicile, accordant la qualité de paroissien à certaines catégories de non-domiciliés.

Nous n'avons pas à décrire ici par le menu l'évolution d'une institution qui ne sera bientôt plus qu'un souvenir. Nous l'avons fait ailleurs, et nous renvoyons à notre travail ceux qui auraient â résoudre des difficultés concernant les mariages contractés sous l'empire de la législation à laquelle le décret *Ne temere* vient de mettre lin. Qu'il nous suffise de donner le décret du Saint-Office (7 juin 1867) qui a formulé le dernier état du droit : *A d contrahendum quasi-domicilium, duo hsec simul requiruntur : habitatio nempe in eo loco ubi matrimonium contrahitur, atque animus ibidem permanendi per majorem anni pariem.* Ce texte établit un parallélisme parfait entre le quasi-domicile et le domicile. De part et d'autre, il faut *l'animus* et le *corpus.* La différence unique, c'est qu'ici *l'animus perpetuo manendi* est remplacé par *l'animus permanendi per majorem anni partem.* C'est le cas de l'étudiant qui vient dans une ville universitaire pour une année d'études, d'un domestique loué à l'année, de celui qui a fait un bail pour plus de six mois, du fonctionnaire révocable ou susceptible d'avancement, de déplacement, pourvu qu'il n'ait pas la certitude de quitter son poste avant six mois, etc.

Dans certains cas, il sera facile d'établir *l'intentio manendi per majorem anni partem.* Les exemples que nous venons de donner en sont la preuve. Dans les cas les plus difficiles, le décret du Saint-Office consacre une présomption de droit formulée par Benoit XIV. Le fait de l'habitation pendant un mois constituera une présomption *juris,* mais elle n'est pas *de jure* et elle peut tomber devant la preuve contraire. Le texte du Code civil (art. 74) : « Le domicile quant au mariage s'établit par six mois d'habitation continue dans la même commune » mettait un grand nombre de Français dans le cas d'invoquer surabondamment cette présomption quand les limites de la commune et de li paroisse coïncidaient. Mais la loi civile n'a égard qu'au *corpus,* habitation *de fait* pendant six mois, et la loi canonique n'envisageait l'habitation de fait pendant un mois que comme une présomption de l'animus. Les statuts diocésains de plusieurs diocèses de France, qui estimaient établi le quasi-domicile chaque fois que les six mois de résidence effective exigés par la loi civile étaient réalisés, ont donc conduit à célébrer pas mal de mariages nuis.

Mais, nous l'avons dit, la tendance à accorder toujours plus d'importance à l'élément matériel se manifestait chez les canonistes gttidés'par les besoins de la pratique. On en était arrivé à accorder par induits, non seulement à des diocèses, mais à des régions considérables, une présomption non seulement *juris,* mais encore *de jure* dans le cas de la résidence prolongée de fait pendant six mois et même simplement pendant un mois. Les mariages contractés aux États-Unis et à Paris étaient soumis à celte discipline, quand parut le décret *Ne temere* du 3 août 1907, mis en application à partir du jour de Pâques 1908.

Tous les canonistes lisaient le décret *Tametsi* comme si le concile avait écrit *pressente proprio parocho.* Le décret *Ne temere* déclare que tout mariage, célébré par tout curé sur son territoire paroissial, sera valide. Pour le bon ordre chacun devra se marier devant son curé. Mais si on se rend coupable d'une transgression sur ce point, la nullité du mariage ne sera pas la conséquence de cette faute. Il n'y aura même aucune faute si au lieu de se marier devant le curé de son domicile, on contracte en présence du curé de la paroisse où on réside *de fait* depuis un mois, abstraction faite de toute intention de rester là plus longtemps. La question du domicile n'a donc plus aucune importance *au point de la validité* des mariages. Tous les futurs contractent donc validement devant n'importe quel curé comme pouvaient le faire autrefois les *vagi.*

C'est à propos de ces derniers surtout que la question du domicile *in civitate,* c'est-à-dire *dans la localité á plusieurs paroisses* présentait un grand intérêt. Celui-là est *vagus* qui n'a aucun domicile. Si le domicile *in civitate* a conservé sa valeur juridique, pour devenir *vagus* il faudra avoir quitté sans esprit de retour non seulement toute paroisse, de Paris par exemple, mais encore la ville même. Or, le cas pouvait se présenter d'un individu quittant Paris pour un temps, gardant par conséquent *l'animus en ce* qui concernait Paris, mais quittant définitivement l'appartement qui était le lien matériel le rattachant à une paroisse déterminée, très décidé à ne jamais revenir dans cet appartement, ne se rattachant ni à la paroisse qu'il venait de quitter ni à aucune autre, ne faisant aucun projet pour son installation future. Au point de vue paroissial, cet individu ne se rattache à aucun *locus.* Est-il cependant *vagus?* Si le domicile tn *civitate* est sans valeur canonique, cet homme est *vagus.* Si ledomiciledansla localité, tel que le comprenait Boniface VIII. n'a jamais été abrogé législativement comme cela nous parait certain,celui dont nous parlons n'ayant pas perdu l'intention de revenir à Pàris, aura conservé domicile à Paris, sans y avoir domicile sur aucune paroisse. Et comme de fait toute la ville de Paris est dans le même diocèse, l'archevêque sera compétent pour assister a son mariage, par lui-même ou par ses délégués. Ayant conservé son domicile général *in civitate à* défaut de domicile matrimonial *in parochia,* il ne saurait être considéré comme *vagus* et ne pourrait contracter comme tel devant n'importe quel curé de l'univers.

Pour la .validité des mariages contractés avant la mise en application du décret *Ne temere,* ces considérations ont leur valeur pratique.

V. Le domicile d'ordination. — Chacun sait que quatre évêques peuvent être compétents pour conférer les ordres à un sujet. Le prélat ordonnateur peut être l'évêque propre *ratione originis, domicilii, beneficii* ou *familiaritatis.*

Le domicile dont il est ici question est le domicile général, *alicujus in aliquo pago, vel oppido, vel* ·ı-*tate, in quo sibi propositum habeat perpetuo manere.* Il pourra se faire que les limites de la localité se confondent avec celles d'une paroisse, puisqu'il n'y en a qu'une dans beaucoup d'endroits. En tous cas, la localité se trouvera dans un diocèse et l'évêque compétent *ratione domicilii* sera celui de ce diocèse. La simple habitation, le quasi-domicile seraient insuffisants même s'ils étaient accompagnés de l'intention de ne jamais quitter le diocèse. Cf. Many, *Prælecliones de sacra ordinatione,* n. 33.

La matière est réglée par la bulle *Speculatores* d'innocent XII du premier des nones de novembre 169i Voici le texte : *Subditus autem ratione domic.in a i effectum suscipiendi ordines, is dumtaxat censeatur, qui, licet alibi natus fuerit, illud tamen adeo staliliter constituerit in aliquo loco ut, vel per decenniw . saltem in eo habitando, vel majorem rerum ac bonorum suorum pariem cum instructis ædib .» : locum hujusmodi transferendo, ibidem insuper per aliquod considerable tempus commorando, satis superque suum perpetuo ibidem permanendi animum demonstraverit, et nihilominus ulterius utr- que cam se vere et realiter animum hujusmodi habere jurejurando confirmet.*

La lecture de ce document établit à n'en pas douter que le pape exige ici des preuves du domicile plus

péremptoires que dans les cas ordinaires, sans doute à cause de ta gravité particulière de la matière et de la facilité avec laquelle pourraient surgir les conflits entre évêques. Mais en même temps on constate que la bulle *Speculatores* ne suppose pas une aulre notion du domicile que celle que nous avons indiquée. *L'intentio perpetuo manendi* est requise. *Vinstallation aussi,* mais cette preuve extérieure de l'animus doit être fournie dans des conditions particulières de sérieux et doit être accompagnée d'un serment. Le *locus* n'esl pas autrement spécifié, alors qu'il était si facile au pape de remplacer la formule usuelle par *in dioecesi,* s'il avait voulu s'écarter sur ce point du droit commun. Comme parailleurs la matière n'est pas paroissiale, il faut en revenir à la théorie générale. Toute localité se trouvant de fait dans un territoire soumis à la juridiction épiscopale (ou quasi-épiscopale), le but sera atteint.

Mais venons à ce qui est spécial et fait du domicile d'ordination un *domicilium qualificatum,* comme disent les canonistes.

La loi romaine ne s'en remettait jamais à la déclaration pour établir la réalité de *Vinlenlio perpetuo manendi* et jamais cet élément n'était entré en ligne de compte pour faire la preuve. La bulle *Speculatores* lui attribue une certaine importance, à condition que le serment vienne renforcer la valeur de la déclaration que l'intéressé a bien, *hic et nunc, vere el realiter, l'animus perpetuo manendi.*

L'installation ou *corpus* doit présenter des caractères particulièrement nets de stabilité. De droit commun, nous l'avons vu, aucun stage n'est nécessaire pour la constitution du domicile. L'intention et l'installation concomitantes établissent le domicile dès le premier moment où elles se trouvent réalisées. Quand il s'agit de l'ordination, un domicile, acquis de cette façon et suffisant pour tous les autres actes, ne pourra donner à l'évêque la compétence nécessaire. Le serment établira péremptoirement *l'animus,* mais le *corpus* ne sera acquis que par une résidence assez prolongée, et antérieure à toute ordination.

De deux choses l'une. Le domicilié aura transporté dans la localité *majorent bonorum suorum partem, instructis ædtbus,* ou il ne l'aura pas fait. Dans ce dernier cas, il faudra qu'il soit établi de fait depuis dix ans et nous voyons ici reparaître la présomption décennale du domicile des étudiants établie par le droit romain, étendue par les juristes de Bologne à tous les changements de domicile. Mais cette présomption décennale estdevenue une preuve péremptoire dans la bulle *Speculatores.* La preuve péremptoire existerait cependant après une résidence effective moins prolongée dans le cas où l'ordinand aurait transféré *majorem partem bonorum ac rerum* et se serait transporté lui-même, non pas n'importe où, à l'hôtel par exemple, mais dans une installation personnelle, que la maison ait été d'ailleurs achetée ou simplement louée. Ce concept du *corpus* semble coïncider assez bien pour que nous puissions en emprunter la formule avec celui de notre Code civil à l'article 102 ainsi conçu : « Le domicile de tout Français est au lieu où il a son principal établissement. » Fin sorte que nous pourrions résumer en français les prescriptions de la bulle *Speculatores* dans les termes suivants : Le domicile d'ordination s'établit par le fait d'une résidence continue pendant dix ans dans une localité du diocèse, le délai serait réduit au cas où l'ordinand aurait dans une localité du diocèse son principal établissement. En tout état de cause, il doit affirmer sous serment son intention de rester.

La bulle *Speculatores* né détermine pas le délai requis dans le cas où l'intéressé a transporté son principal établissement dans une localité du diocèse. Communément les canonistes estiment que trois ans suffisent par assimilation de cette espèce au cas voisin prévu par le concile de Trente, c. ix, sess. XXIII, *De reform.,* où il est traité de l'évêque compétent *ratione familiaritatis.*

Mais on se trouvera fréquemment en présence d'un ordinand mineur. C'est, en effet, dès la première tonsure que le futur clerc doit choisir son ordonnateur parmi les évêques auxquels le droit l'autorise à s'adresser. Souvent donc il n'aura pas d'aulre domicile que celui de son père ou de son tuleur. C'est alors ce domicile dont la stabilité devra être établie avec le luxe de preuves qu'exige la bulle *Speculatores;* celui qui communique son domicile à l'ordinand devra faire le serment et établir sa stabilité antécédente par le séjour de troisans ou de dix ans suivant qu'il aura ou qu'il n'aura pas son principal établissement dans une localité du diocèse.

Notons, en terminant, que le droit canonique acceptant, après le droit romain, la pluralité des domiciles, rien n'empêche de l'admettre en matière d'ordination, pourvu que les conditions exigées se trouvent réalisées dans plusieurs localités appartenant à des diocèses différents. Or ceci est possible. Un ordinand peut très bien avoir, par exemple, un domicile à Paris où il réside l'hiver, et une maison de campagne où il passe l'été dans le diocèse de Versailles. Cette situation peut fort bien durer depuis dix ans et il peut être dans la disposition de la faire durer *perpetuo, si nihil avocet.* Il pourra donc faire la preuve de sa slabililé dans les deux diocèses et y prêter le serment exigé. Bien plus, il pourra se faire que, dans un des deux diocèses, il ait son principal établissement, et alors dans ce diocèse il pourra établir sa stabilité par une simple habitation de trois ans. La seule prétention inadmissible serait celle de l'ordinand qui entendrait n'établir de part et d'autre sa stabilité que par un séjour de trois ans. On ne peut, en effet, avoir deux principaux établissements où on aurait transporté *majorem partem rerum suarum.*

Disons tout de suite que cette matière est peu pratique en France où l'usage est de ne recourir pour l'ordination qu'à l'évêque compétent *ratione originis,* à qui l'on demande des lettres d'excorporation quand on veut se rattacher à un diocèse où l'on a transporté son domicile. Mais rien n'oblige les évêques à suivre cet usage.

VI. L'origine. — La notion de l'origine elle-même, telle que la définit la bulle *Speculatores,* est trop apparentée à la matière domiciliaire pour que nous n'en disions pas un mot.

L'origo romaine était devenue sous la plume des glossateurs une espèce dans le genre domicile. On a petit à petit abandonné en droit canonique cette hérésie juridique. Il est cependant resté quelque chose de la théorie abandonnée, dans la bulle *Speculatores.* Dans notre pays, la compétence épiscopale en matière d'ordination se trouve régie de fait par la notion d'origine que nous allons établir.

Dans le chapitre *Cum nullus,* 3, I, ix, in 6°, Boniface VIII s'était servi du mot *oriundus* pour désigner une catégorie d'ordinands et les canonistes appliquaient à ces *oriundi* la bizarre théorie que les glossateurs avaient imaginée et dont nous avons dit un mot plus haut. On était originaire du lieu de sa naissance et si on était né *per accidens,* le lieu de la naissance du père, même accidentelle, déterminait le domicile d'origine. Au temps d'Innocent XII, la notion s'était transformée et Voët définissait l'ort'go tout autrement : *Est autem originis locus, ubi quis natus est aut nasci debuit, licet forte reipsa alibi natus esset, matre in peregrinatione parturiente.*

Le droit civil faisait ainsi intervenir le domicile du père pour fixer l'origine de celui qui était né *per accidens.* C'est là, en effet, qu'il aurait dù naître. Inno-

cent XII va donner une solution analogue pour déterminer dans quelles conditions on est *oriundus : Subditus ratione originis is tantum sit, ac esse intelligatur, qui naturaliter ortus est in ea dioecesi,in qua adordines promoveri desiderat ; dummodo tamen ibi non fuerit natus ex accidenti, occasione nimirum itineris, officii, legationis, mercaturae, vel cujusvis alterius temporalis morte seu supermanenliæ ejus patris in illo loco : quo casu nullatenus ejusmodi fortuita nativitas, sed vera tantum et naturalis patris origo erit attendenda... At si pater in alieno loco ubi ejus filius natus est lamdiuac eo animo moram contraxerit, ut inibi vere domicilium dejure contraxerit, tunc, non origo patris, sed domicilium per patrem legitime, ut praefertur, contractum, pro ordinatione ejusdem filii attendi debet.*

L'origine nous rattache donc au lieu où nous sommes nés, pourvu que notre père n'y ait pas été seulement en passant au moment de notre naissance. La *mora temporalis in loco nativitatis* est l'unique obstacle prévu par Innocent XIl à l'acquisition de *l'origo.* Mais il est à remarquer qu'il n'exige pas pour l'acquisition de Tongo que le père ait un domicile en règle au sens que nous connaissons :1e domicile général *in civitate.* Il y a, en effet, une situation intermédiaire. La *temporalis mora* étant seule exclue, toute *mora* qui ne sera pas *temporalis* n'empêchera pas la constitution de *l'origo* au lieu de la naissance. Or, il peut y avoir une *mora non temporalis sed stabilis in diœcesi,* sans qu'il y ait domicile dans aucune localité du diocèse. C'est le cas du fonctionnaire nui. sans s'établir définitivement dans une localité, est cependant bien décidé à ne pas quitter le territoire du diocèse, lixé qu'il est par ses fonctions sur ce territoire qui se superpose au ressort de l'administration civile dont il dépend. Exemple : l'employé d'une administration départementale dans un pays ou les limites du département se confondent avec celles du diocèse.

Nous renvoyons pour les détails au traité de l'ordination de Mor Many, tout notre dessein étant dans ce dernier paragraphe de montrer les rapports de la notion de domicile avec celle *à'origo.*

Accarias, *Précis de droit romain,* Paris, 1896; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* Rome. 1889, 1892 ; Kassibey. *La clandestinité dans le mariage,* Bordeaux, 1904; Boudinhon, *Des délégations générales pour l'assistance aux mariages,* dans *le Canoniste contemporain,* 1893, p. 512; *Du parochus simplicis habitationis par rapportait mariage, ibid.,* 1893, p.577sq.; *Quelques réflexions sur le domicile et le quasi-domicile, ibid.,* 1899, p. 204 sq. ; Deschamps, *Les délégations pour l'assistance aux mariages.* Paris. 1901: Deshayes. *Questions pratiques sur le mariage,* Paris, 1899: Fourneret, *Le domicile matrimonial,* Paris, 1906; H. Gasparri, *De domicilio etquasi-domicilio.* Rome. 1897; Girard. Cours *élémentaire de droit romain,* Paris. 1901; M·· Many, *Prælectiones desacra ordinatione,* Varis, 1905; Pie de Langogne, *Votum sur le domiciled le quasi-domicile,* dans les *Analecta juris pontificii,* tJ05 ; Schnitler, *Katholisches Eherecht,* Fribourg-en-Brisgau, 1898; J. Alberti, *De domicilio ecclesiastico acquirendo et amittendo deque ejus effectibus,* Acquapendente, 1909; et .ous les canonistes à propos surtout de l'ordination et du mariage.

P. Fourneret.

DOMINICAINS. Voir Frères Prêcheurs.

DOMINICALE (ORAISON). Voir Pater.

DOMINICI Jean (le B.), O. P., cardinal de Raguse, l'un des hommes d'Eglise les plus remarquables de l'époque du grand schisme, à l'extinction duquel il contribua très activement. Né à Florence, en 1357, de condition très humble, il s'appelait de son nom de famille Banchini ou Bacchini : selon toute vraisemblance, le nom de Dominici lui vint de son père, un tisseur de soie, qui avait pour prénom Domenico. Il reçut une éducation profondément chrétienne de sa mère Paula, devenue veuve dès avant sa naissance, et, à l'âge de 14 ans, voulut entrer chez les dominicains. Le trouvant trop jeune, et craignant aussi que le bégaiement dont il était affligé le rendit impropre â faire un frère prêcheur, sa mère s'opposa à ce dessein et l'envoya passer deux ans à Venise pour y apprendre le commerce. Mais le jeune homme persista dans son intention première et, de retour à Florence, parvint à force d'instances à se faire admettre par le prieur de Santa-Maria Novella (1374). Ses aptitudes hors pair, jointes à son défaut de langue, furent cause qu'on le réserva pour un ministère plus intime au sein de l'ordre; après un noviciat fervent, où il se distingua par son esprit d'obéissance, une vertu sur laquelle il devait tant insister plus tard comme directeur, ses supérieurs l'envoyèrent à Paris en vue d'achever sa formation scientifique. On le retrouve en 1382 à Pise, déjà tout acquis â l'œuvre de réforme entreprise par le général des dominicains dans l'obédience urbaniste, le B. Raymond de Capone, confesseur de sainte Catherine de Sienne, qui rencontra en lui un auxiliaire aussi actif qu'éclairé. Il y entra également en relations avec la B. Claire de Gambacurtis, ou de Pise, qu'on a pu appeler la Thérèse de son ordre, et dont l'influence sur lui fut très profonde dans le même sens.

C'est à Venise qu'il exerça d'abord son activité réformatrice. Il y arriva en 1387, au couvent des Saints-Marlyrs-.Jean-et-Paul, en qualité de lecteur en théologie. Guéri de son bégaiement par l'intercession de sainte Catherine de Sienne, cf. Rubeis, *De rebus congregationis Venet. erectæ ord. præd. commentarius historicus,* [Venise, 1751,J p. 37, il s'adonna principalement et très fruclueusement à la prédication jusqu'en 1391. En septembre de la même année, Raymond de Capoue, chaudement appuyé par Boniface IX, rouvrit à Venise l'ancien couvent de Saint-Dominique, pour en faire la pépinière de la réforme : Dominici y remplit les fonctions de vicaire-général et, dans l'espace de deux années, réussit à restaurer l'ancienne discipline, non seulement dans les maisons de Chioggia et de Città di Castello, mais dans le couvent des Saints-Jean-et-Paul (Zanepolo). Ces premiers résultats déterminèrent Raymond de Capoue à lui remettre toute l'affaire en mains, en étendant ses pouvoirs de vicaire-général aux maisons réformées de l'Italie entière (1396*. Seulement, par crainte de voir l'ordre se scinder en plusieurs observances, comme cela s'était produit chez les franciscains, Raymond ne voulut pas imposer ia réforme à tous les couvents, mais laissa chacun d eux libre de la recevoir. Dominici se trouva de ce fait dans une situation difficile, l'exercice de son mandat restant de la sorte subordonné à l'acceptation des intéressés. La mort de Raymond (1399) et son remplacement au généralat par Thomas de Fermo, qui ne le confirma point dans ses fonctions de vicaire-général, rendirent sa position plus intenable encore. Sans doute, Boniface IX lui confirma ses pleins pouvoirs, en vertu de sa propre autorité apostolique (const. *Religionis zelus,* 2t. novembre 1399); mais cela revenait presque a opposer deux généraux l'un à l'autre, et l'on conçoit que les membres de l'ordre hostiles à la réforme n'aient pas eu trop de peine à faire rapporter cette nomination, à laquelle le véritable général était demeuré étranger (4 mars 1400). Ainsi l'entreprise commencée par Raymond échoua-t-elle pour le moment; Dominici, toutefois, maintenu comme provincial à la tète des cloîtres réformés, put la poursuivre dans une mesure restreinte et achever de jeter le levain qui devait avec le temps travailler toute la masse, c'est-à-dire provoquer le renouvellement de l'ordre tout entier. — Une autre œuvre qui marque le passage de Dominici à Venise fut la fondation du couvent des dominicaines du *Corpus Christi* (1395), dans lequel sa

propre mère, la pieuse Paula, vint prendre l'habit et dont il garda jusqu'à sa mort la direction spirituelle : la plupart des lettres que nous avons conservées de lui sont adressées aux religieuses de ce monastère (écrites en latin, elles prouvent que celles-ci étaient très familières avec la langue de l'Église). Ces lettres comptent parmi les pièces les plus importantes dont il y ait lieu de tenir compte pour juger de sa doctrine ascétique, que pénètre d'un bouta l'autre cette pensée dominante, l'efTort vers la perfection par l'imitation la plus étroite de Jésus-Christ : détachement absolu du monde et de soi-même jusqu'à la plus profonde humilité, accomplissement exact des prescriptions de la règle, amour actif et effectif de Dieu et du prochain soutenu par la continuelle contemplation du modèle qui est Jésus, ardent désir de l'union avec le Christ, tels sont à ses yeux les fondements de toute vie parfaite. Notons aussi le zèle que mettait Dominici à faire transcrire des manuscrits par ses religieuses, miniatures comprises. — La carrière de Dominici à Venise prit lin en 1399 dans les conditions suivantes. L'état lamentable où le grand schisme avait jeté la chrétienté, des pestes et des famines renouvelées ainsi que la crainte des Turcs, avaient déterminé, en Provence d'abord, puis de là dans toute la péninsule, cet extraordinaire mouvement religieux qui prit corps dans des processions dites de « pénitents blancs », auxquelles prenaient part, plusieurs jours durant, des villes entières avec les contrées avoisinantes (par exemple. 40000 personnes â Florence, sur la fin d'avril 1399) ; le gouvernement vénitien y voulut voir un danger public et les interdit sur son territoire : Dominici, ayant pris quand même l'initiative d'une de ces manifestations, fut, le 27 novembre, banni de la République pour une durée de cinq ans.

Après un court séjour à Città di Castello, il revint à Florence, au couvent de Santa-Maria Novella, et se fit entendre comme prédicateur, avec un succès de plus en plus éclatant, que lui valait son éloquence toute apostolique, servie d'ailleurs par un organe puissant et rehaussée encore par le témoignage d'une vie exemplaire. On a pu le comparer, au point de vue de son action oratoire, à J. Savonarole, qui, à la lin du même siècle, allait lui aussi remuer de sa parole ardente la ville toute entière, mais, ajoute Rœsler, avec les défauts en moins, c'est-à-dire sans cette confiance aveugle dans ses visions et ces incursions maladroites dans le domaine politique qui perdirent le célèbre prieur de Saint-Marc. Au milieu de ces travaux absorbants, Dominici n'oubliait pas la réforme qui lui tenait tant à cœur : il profita même de l'influence qu'ils lui avaient acquise pour fonder à Fiesole (1406), avec le concours de riches marchands de Florence, un couvent dédié à saint Dominique et où les fils de celui-ci pratiquèrent sa règle avec la ferveur première. C'est ce couvent qu'allait bientôt illustrer Fra Angelico. — A la même époque, Dominici fut amené à prendre nettement position dans un débat qui passionnait alors la brillante société llorentine : nous voulons parler du réveil de la culture et de l'antiquité classique auquel Pétrarque avait donné le branle et qui battait son plein depuis la restauration aristocratique marquée par l'avènement des Albizzi (1382). Voir la description qu'en donne *Il paradiso degli Alberti,* sorte de roman historique contemporain, retrouvé et publié en 1867 par Aless. Wesselofsky. Le fameux juriste et humaniste Coluccio Salutati en était l'âme. Déjà deux de ses amis, Julien Zennarini. chancelier de Bologne, et surtout le camaldule Jean de San Miniato, à Florence même, étaient entrés en polémique avec lui à ce sujet. Rœsler, p. 88 sq., qui le premier a eu la bonne fortune de dépouiller les documents, établit que c'est à cette occasion. et non pour réfuter le *De fato et fortuna* de Coluccio, que Dominici, en ce moment à l'apogée de son crédit, rédigea le curieux traité *Lucula noctis* (1406), édité par le P. Coulon, O. P., en 1907. Voici quel était le point vif du débat, tel qu'il s'était peu à peu précisé entre les contradicteurs : la lecture des poètes païens peut-elle être permise à la jeunesse? En dépit de quelques exagérations qui tiennent plutôt à la forme qu'au fond de la pensée, la réponse de Dominici est en somme, et quant à ce point même, des plus raisonnables : il ne s'agit pas de proscrire absolument les classiques païens de l'enseignement, mais d'y procéder à un choix judicieux, inspiré par les règles de la prudence surnaturelle, et surtout de ne mettre ces œuvres entre les mains des enfants, fussent-elles ainsi triées et expurgées, qu'après qu'ils auront reçu une solide instruction religieuse et une forte éducation chrétienne, qui les prémunissent contre tout péril de confusion dans les idées et d'amollissement du cœur; la science la plus nécessaire de toutes, la science du salut, d'abord, les belles-lettres et raffinement de l'esprit ensuite. Dominici avait bien vu l'erreur de principe des humanistes, celle qui consiste à mettre au-dessus de tout l'élégance de la forme avec la jouissance, même exquise, qui s'y attache, bref leur hédonisme raffiné et supérieur, ce qu'on pourrait appeler leur dilettantisme. Selon la juste remarque de Ro.-sler, p. 109, ce qu'il condamne, c'est l'esprit qui se trahissait dans la remise en honneur de l'antiquité classique, ce n'est pas l'usage des classiques eux-mèmes. Il convient d'ajouter que Salutati se rendit somme toute et pour son compte, encore qu'avec une pointe évidente d'ironie de-ci de-là, aux raisons de son adversaire occasionnel.

Sur ces entrefaites, le pape Innocent VII mourut (6 novembre 1406). Ce fut, dans la vie de Dominici, le point de départ d'une période nouvelle, la plus brillante assurément, mais aussi celle qui a donné le plus de prise à la malignité de ses détracteurs. Le gouvernement de Florence le mit, en effet, à la tète d'une mission auprès du conclave, pour prier celui-ci de surseoir à l'élection d'un nouveau pape, aussi longtemps que Benoit XIII,auquel une mission était pareillement envoyée, n'aurait pas résigné le souverain pontificat, ce qui pouvait paraître alors le meilleur moyen de rétablir l'unité : les Florentins offraient, en outre, tous les concours, financiers ou autres, nécessaires à celte fin, et proposaient qu'on choisit l'une des villes de leur territoire pour y mener les négociations entre les deux partis. En réalité, et comme il appert des instructions confidentielles adressées aux membres de la mission, Dominici excepté, les intentions de la République n'élaient pas tout à fait aussi pures. Si elle avait à cœur l'extirpation du schisme, elle tenait encore plus à se concilier la faveur du futur pape, afin de s'assurer la possession de la ville de Pise, dont elle venait de s'emparer à la faveur d'une trahison (9 octobre 1406). Quoi qu'il en soit, les cardinaux de Rome, convaincus de l'illégitimité de Benoit, ne crurent pas devoir se rendre à la requête des Florentins : chacun d'eux s'engagea seulement, par un serment solennel, à mettre en œuvre, au cas où il serait élu, tous les moyens, y compris au besoin l'abdication, pour faire cesser le schisme. Leurs suffrages se portèrent alors, comme on sait, sur Ange Corrario (Grégoire XII). Le nouveau pape n'entra pas davantage dans les vues du gouvernement de Florence. D'où la mauvaise humeur de celui-ci à l'égard de Dominici, que les intérêts de sa ville natale touchaient beaucoup moins que la cause de l'union, et qui fut relevé de ses fonctions d'ambassadeur. Grégoire XII d'ailleurs, qui l'avait connu et apprécié à Venise, se l'était déjà attaché : il ne devait guère trouver de conseiller plus dévoué ni plus fidèle. Plusieurs historiens ont voulu de ce chef lui faire fv.-

ter la responsabilité des tergiversations du vieux pontife et notamment lui imputer l'échec de l'entrevue de Savone décidée à la convention de Marseille(9 mail4O7). Mais, sans comptei· l'iniiuence parallèle des neveux du pape, quand on se replace dans les circonstances réelles où se déroulaient les événements et au propre point de vue des intéressés, on n'a pas trop de peine à comprendre les motifs de leurs répugnances : l'attitude de Benoit, la présence de Boucicaut, leurs négociations avec Florence, le bruit qui courait d'un coup de force médité par eux sur Rome et son pontife, l'entrée violente en celle-ci du roi Ladislas de Naples, tout cela devait leur donner à réfléchir ou les jeter dans la plus grande perplexité. Le pape, qui s'était arrêté à Sienne depuis septembre 1407, eut à cœur de s'en expliquer devant le peuple assemblé à la cathédrale, et ce fut Dominici qui s'acquitta pour lui de ce soin. Rœsler, p. 148 sq., montre fort bien que rien ne permet de mettre en doute sa sincérité. Pendant ce temps, il prenait à la cour de Grégoire XII une place toujours plus considérable. L'archevêque de Raguse étant mort subitement en janvier 1408, le pape lui imposa sa succession; le 12 mai, à Lucques, quelques jours après que les cardinaux qui avaient élu Corrario, de plus en plus mécontents de voir trainer les choses en longueur, se furent séparés de lui pour s'aboucher à Livourne avec ceux de Benoit, Dominici fut lui-même revêtu de la pourpre. Ses ennemis lui ont toujours reproché cette double promotion : il est pourtant difficile de lui faire un grief, à une époque aussi troublée, de sa fidélité au pape qu'il tenait pour légitime et que moins que jamais il pouvait abandonner dans les jours les plus sombres; d'autant que la nouvelle dignité dont il était investi allait sans doute lui permettre de travailler plus efficacement à la conciliation tant désirée de l'Église tout entière.

De fait, d'accord avec Malatesta, Dominici réussit tout d'abord à obtenir de Grégoire XII qu'il vint se mettre, à Rimini, sous la protection de cet excellent prince, particulièrement zélé pour la cause de l'union (novembre 1408). De là, le pape l'envoya en Pologne et en Hongrie pour y faire prévaloir son autorité; c'est au cours de cette mission diplomatique qu'il se rencontra avec le roi Sigismond, une rencontre qui devait porter ses fruits. La situation pouvait paraître à cette époque plus désespérée que jamais : au lieu de deux prétendants à la tiare, on en avait maintenant trois, depuis l élévation d'Alexandre V au concile de Pise (26 juin IbW). Pendant que se tenait celui-ci Grégoire convoquait un synode a Cividale de Frioul; à ta troisième séance (5 septembre), il se déclara prêt à résigner le pontificat, si ses deux compétiteurs en faisaient autant : le champ resterait ainsi libre à l'élection d'un nouveau et unique pape par les collèges réunis des trois obédiences; le choix du temps et du lieu serait laissé aux trois rois Rooert (de Bavière), Ladislas et Sigismond. Si ce généreux dessein n'eut pas de résultat immédiat, la faute n'en est pas à Dominici, comme on l'a parfois pr,-tendu, mais au désaccord des trois princes désignés par Grégoire, voir Rœsler, p. 167; au surplus, cette déclaration importante du vieux pontife peut être considérée à bon droit comme la première amorce des négociations qui devaient aboutir heureusement à Constance. Il fallut pourtant attendre trois années encore avant que l'idée ne reçût un commencement d'exécution. trois années des pires épreuves pour Grégoire XII et son fidèle cardinal, qui, retirés depuis la fin de 1409 â Gaète, furent obligés de s'enfuir de cette ville en octobre 1412 pour chercher de nouveau un refuge à Rimini.auprèsde Ch. Malatesta.C'estalorsque celui-ci, reprenant le projet de Cividale, s'entendit avec Sigismond, devenu dans l'intervalle roi des Romains, pour y donner suite d'une manière ferme et définitive. Sigismond parvint à imposer à Jean XXIII, le successeur (23 mai 1410) d'Alexandre V, la convocation d'un concile général à Constance; l'ouverture en fut fixée au 1«· novembre 1414. Le choix que fît Grégoire XII de Dominici pour l'y représenter était déjà du meilleur augure, étant donnés les anciennes relations du cardinal comme légat avec Sigismond lui-même et le sincère désir de la paix qui avait toujours guidé ses démarches. Si, comme on l'a remarqué, « Grégoire poursuivit l'affaire de son abdication avec une logique, un esprit de suite et une dignité qui faisaient un singulier contraste avec la conduite et les procédés de Jean XXIII », L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident,* p. 360, il est permis de dire aussi que l'honneur en revient pour une bonne part à son sage conseiller, le cardinal de Raguse. La preuve en est d'ailleurs dans l'attitude de celui-ci au concile de Constance, où il sut faire reconnaître les droits de Grégoire Xll et accepter toutes ses conditions avec autant de tact que de fermeté, notamment au cours de la fameuse XIVe session générale, 4 juillet 1415. Après communication de la bulle qui instituait comme procureurs du pontife Ch. Malatesta et le cardinal Dominici de Raguse, « le cardinal lui-même donna lecture delà convocation du concile, acte important qui montre bien que, dans la pensée du pape qui l'accomplissait aussi bien que des Pères qui y donnaient leur acquiescement, l'assemblée n'avait été jusqu'alors ni parfaitement légitime ni vraiment œcuménique... C'était la reconnaissance implicite de la légitimité de Grégoire et de ses prédécesseurs... Le synode étant ainsi régulièrement constitué, Malatesta fit connaître les pleins pouvoirs qu'il avait reçus de Grégoire XII pour renoncer en son nom à la papauté», pouvoirs dont il fit usage séance tenante en prononçant la formule de résignation... « Le vénérable cardinal de Raguse voulut alors descendre jusqu'au rang des simples évêques; mais le Sacré-Collège ne le permit pas. Pour mieux affirmer la fusion des obédiences, Dominici reçut l'accolade fraternelle des cardinaux ses pairs et alla s'asseoir au milieu d'eux. » L. Salembier, *op. cit.,* p. 361 sq. Il prit ensuite une part active et honorable aux délibérations du concile, dont les actes sont suffisamment connus. Voir CONSTANCE *(Concile de).*

La clôture de celui-ci ne le rendit pas. comme il l'avait espéré, à la paix du cloître. Justement honore par le nouveau pape, Martin V, de la même coniian :e que lui avait témoignée Grégoire XII, il fut n-.ri.n- (16 juillet 1418) légat en Bohême et en Hongrie, avec charge d'employer tous les moyens légitimes pour réduire les révolutionnaires hussites, devenus un véritable danger social. La connivence de Wenceslas â leur égard et l'attitude hostile d'une partie du clergé lui rendirent cette mission extrêmement difficile. Il se tourna alors vers Sigismond, qui ramena Wenceslas, son frère, à de meilleurs sentiments, mais qui. menacé à la fois par les Turcs et les Vénitiens, ne put envoyer, comme il aurait fallu, une armée pour rétablir l'ordre profondément troublé en Bohême. Dominici était auprès de lui à Buda, lorsqu'il fut atteint d'une fièvre violente, qui l'emporta le 10 juin 1419. Sa i-tout entière, écrit Rœsler, p. 180, avait été une préparation à la mort, et on peut lui appliquer ce mot relevé sur une tombe à Sainte-Sabine, le berceau des fr-res prêcheurs : *moriens ut viveret, vixit ut* moriturus Sa mémoire fut dès les premiers temps célébrée par ses Irères en religion comme celle d'un saint. ·: le 9 avril 1832, Grégoire XVI reconnut et confirma so.- o-nellement le culte rendu à ce grand serviteur de Dieu, qui s'était tant dépensé pour l'Eglise et pour son ordre.

Les œuvres de Dominici, inédites pour la plupart, comprennent de nombreux sermons (par exemple sur l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques (Itinerarium

devotionis, les neuf premiers psaumes, l'Épître aux Romains, etc.), des *lettres,* très nombreuses également (entre autres, *l'Iter perusinum),* des *traités* proprement dits (tels que *Dell' amore di carità,* souvent imprimé depuis 1513, à Sienne; *Begola del govemo di cura familiare,* édité en 1860, â Florence, par Donato Salvi, un des monuments de la langue italienne; *Lucula noctis,* dont il a été question plus haut; un *Libro delle sette beatitudini,* etc.), enfin des poésies spirituelles *(laudi et canzone),* publiées par Biscioni, Florence, 1736.

A consulter, en dehors des ouvrages généraux sur le grand schisme ou l'histoire dominicaine : Sauerland, *Card. Joh. Dominici und sein Verhalten zu den kirchtichen Unionsbestrebungen wahrend der Jahre dW6-iM5,* dans *Briegersche Zeitschrift,* t- IX, p. 242 sq.; *Gregor XIi von seiner Wahl bis zum Vertrage zu Marseille,* dans *Historische Zeitschrift* de Sybel, t. xxxiv, p. 76 sq. (très hostile à Dominici); A. Rœsler, C. SS. R., *Card. Joh. Dominici, O.Pr.,ein Beformatorenbild aus der Zeil des gr. Schisma,* Fribourg-en-Brisgau, 1893.

H. Dehove.

1. DOMINIQUE DE LA SAINTE-TRINITÉ, fils de Louis Tardy, procureur général du duché de Nevers, et de Barbe de Trapes, naquit à Nevers le 4 août 1616. Il n'avait pas encore atteint sa 18' année quand il sollicita et obtint son admission dans l'ordre des carmes déchaussés. Dès que furent terminées ses études de philosophie et de théologie, il fut envoyé au célèbre séminaire des missions que les carmes possédaient à Rome, pour y parfaire ses connaissances. Sa vertu et sa doctrine s'y affirmèrent avec un tel éclat que les supérieurs n'hésitèrent pas à lui confier la chaire de théologie de Malte. Là, son érudition, sa prudence et ses mérites incontestés lui valurent, malgré sa jeunesse, car il n'avait que 28 ans, la charge de consulteur du Saint-Office et d'inquisiteur général pour Malte et les lies voisines. Bientôt cependant il fut rappelé à Rome pour y enseigner les sciences sacrées au séminaire des missions. Après avoir rempli successivement et brillamment les fonctions de prieur, de définiteur général et de supérieur général de son ordre, il fit une sainte mort le 7 avril 1687. Il avait publié : 1« *Tractatus polemicus de. anno jubilæi,* in-4°, Rome, 1650, treize controverses sur l'origine, la nature, les effets, en un mot sur tout ce qui se rapporte au jubilé; 2° *Bibliotheca theologica,* 7 in-fol., Rome, 1665-1676, véritable encyclopédie de théologie scolastique, positive, apologétique et mystique.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. 1, col. 420; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum,* Anvers, 1680, p. 1128; Henri du T.-S.-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum,* Savone, 1884.1. 1, p. 168; Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés de France,* Laval, 1891, t. n, p. 573.

P. Servais.

2. DOMINIQUE DE SAINTE-THÉRÈSE, carme déchaussé d'Espagne, jouissait, comme philosophe et comme théologien, d'une réputation bien méritée. Il professa longtemps la théologie et remplit les diverses charges de son ordre. Il mourut en 1654, âgé de 54 ans, après avoir publié du célèbre *Collegii Salmanticensis cursus theologicus* les t. ni et iv, in-fol., Salamanque, 1647, c'est-à-dire les commentaires sur les 89 premières questions de la I· 11« de la *Somme théologique* de saint Thomas. Ces traités comprennent les t. v-vin inclusivement de la dernière édition, Paris, 1870-1883.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, 1.1, col. 419; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitamun,* Anvers, 1680, p. 1128; Henri du T.-S.-Sacrement, *Collectio scriptorum ordiniscarmelitarum excalceatorum,* Savone, 1884, t. I, p. 168.

P. Servais.

3. **DOMINIQUE DE SAINT-THOMAS,** né â Lisbonne vers le commencement du xvne siècle, entra au couvent dominicain de la même ville. Maître en théologie, il enseigna longtemps au collège de Saint-Dominique et s'acquit une grande réputation comme orateur sacré. Par deux fois il fut élu prieur de son couvent; il occupa aussi la régence à l'université de Lisbonne. Il fut en grande faveur auprès du roi .lean IV qui le fit son prédicateur, il jouit du même titre et remplit les mêmes fonctions prés d'Alphonse VI et du régent don Pedro. Il mourut le 30 juin 1675. IL publia ses œuvres oratoires en deux volumes, Lisbonne, 1675, 1676. Il composa aussi un traité de théologie qu'il publia une première fois sous ce titre : *Summa theologiæ in triplex compendium tripartita, sive tirocinium theologiæ,* 3 in-fol., Lisbonne, t. I (1668), *De Deo;* t. n (1670), *De incarnatione et sacramentis;* t. m (1670), *De Ecclesia.* Une seconde édition en 6 in-fol. allait paraître quand l'auteur mourut. Le général de l'ordre, Thomas de Rocaberti, fit envoyer le manuscrit à Rome ; par ses soins, le t. iv, *De Ecclesia,* parut dans la *Bibliotheca maxima pontificia,* t. x, p. 145-212.

Fr. Luc de Sainte-Catherine, *Quarta parte da historia de S. Domingos particular do regno, e conquistas de Portugal,* etc., in-4*, Lisbonne, 1767, p. 21-25; Joseph de Sousa, *Claustro dominicano terceyro Lango,* in-8·, Lisbonne, 1734, p. 195-196; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* in-fol., Paris, 1719-1721, t. n, p. 654, d'après N. Antonio ; Hurter, *Nomenclator,* 3* édit., Inspruck, 1910, t. iv, p. 4.

R. Coulon.

DOMINIS (Marc-Antoine de), archevêque de Spalatro, passé à l'anglicanisme, 1566-1624, naquit en 1566, dans File d'Arbe, sur la côte de Dalmatie. Élève des jésuites, il entra dans leur ordre, fut professeur de mathématiques à Padoue.de rhétorique et de logique â Brescia, et, après son ordination sacerdotale, obtint de vrais succès comme prédicateur. Ambitieux et indépendant, il abandonna les jésuites et devint successivement évêque de Segnia, en Croatie, puis archevêque deSpalatro, en Dalmatie. A l'en croire, il aurait été dès lors dégoûté des défauts de la théologie romaine et des vices du clergé. *Causæ profectionis,* p. 4 sq. ; Percy, *art. cit.;* Benrath, *art. cit.* Lorsqu'éclata le différend entre Paul V et Venise, au cours duquel le pape jeta l'interdit sur les terres de la République, Marc-Antoine embrassa le parti du pouvoir civil, et se brouilla définitivement avec la cour de Rome. L'Inquisition commença à informer contre lui. Boccalini, *Lellera,* p. 7 sq. Déjà à cette époque il travaillait à son grand ouvrage sur la République chrétienne, et vacillait dans sa foi. A Venise, il entra en rapports avec l'ambassadeur d'Angleterre, sir Henry Wotton, et le chapelain de l'ambassade, Guillaume Bedell. Ceux-ci lui promirent bon accueil dans les domaines de Jacques I", s'il s'y réfugiait. Il se décida, peut-être dans l'espoir de réunir les Églises romaine et anglicane, à suivre leurs conseils. Il s'enfuit d'abord en Suisse, puis â Heidelberg où il publia la plus violente de ses attaques contre Rome, intitulée : *Scogli del christiano naufragio,* traduite en plusieurs langues par les soins des protestants. De ces écueils, les uns proviennent, d'après lui, de l'ambition : puissance pontificale, spécialement sur le temporel des princes; obligation de la foi implicite à tout ce que l'Eglise enseigne; usage des excommunications ; commandements surajoutés â la loi de Dieu par l'Église romaine; fausse union des catholiques maintenue par la violence et la terreur. Les autres proviennent de l'avarice : messe, confession auriculaire, doctrine sur le purgatoire, la satisfaction, les indulgences, culte des images et des reliques, doctrine sur le mérite. Cf. *Les écueils du naufrage chrestien découverts par la saincte Église de Christ* à *ses bien-aymez enfans,* La Rochelle, 1618. En 1616, Dominis arrivait en Angleterre, porteur d'une copie de

THistoire du concile de Trente de Paolo Sarpi, qu'il c était procurée subrepticement, et qu'il imprimera à I-ondres sans l'aveu de l'auteur (1619). Il fut fort bien accueilli par le roi Jacques, et par Abbot, archevêque de Canterbury. Le premier dimanche de l'Avent 1617, il prêchait à Londres, dans la chapelle des Merciers, un violent sermon contre les abus de la cour de Rome, répétant les accusations portées dans son précédent pamphlet, et affirmant que « pour le seur, telle vie et coustumes, trop fréquentes en la cour de Rome, sans toucher aux gens de bien, monstrent qu'ils n'ont point la cognoissance de Dieu, ny l'espérance de la vie éternelle. » *Sermon de M. Marc-Anthoine de Dominis archevesque de Spalatro,* Charenton, '1619, p. 19. Il avait déjà raconté à sa façon, dans un violent pamphlet, les causes de sa rupture avec Rome. *Causæ profe-ttonis,* p. 4 sq. En 1617, Jacques lui conféra le riche doyenné de Windsor et plusieurs autres bénéfices. Dominis publia à Londres, en 1617, la première partie de son *De republica ecclesiastica;* les deux autres parues parurent postérieurement à Londres et à Hanovre; l'ouvrage fut plusieurs fois réédité en Allemagne; je reviendrai plus bas sur ce livre capita!. En 1619, il donna, également à Londres, *l'histoire du concile de Trente* de Paolo Sarpi. On l'accusa d'en avoir aggravé le texte, et Sarpi désavoua cette publication. Il semble qu'il fut aussi l'auteur de la violente attaque contre la papauté parue à Londres en 1617 et intitulée : *Papatus rootanus, seu de origine, progressu atque extinctions e* us. Percy, *art. cit.;* Benrath, *art. cit.* Dominis se fatigua vite de son séjour en Angleterre; ses projets pour l'union des Églises étaient peu goûtés; sa santé souffrait du climat; sa vanité puérile, son avidité de oouveaux bénéfices, son avarice, son tempérament irascible lui avaient vite fait nombre d'ennemis. Godfrey Goodman, *The Court of King James, t. i, p.* 340 sq.; S. R. Gardiner, *History,* t. tv, p. 284. En 1620, Paul V mourait, et avait pour successeur Grégoire XV, compatriote et ami de Dominis. L'archevêque révolté se résolut à rentrer dans l'Église romaine. Ayant fait sonder le pape par les ambassadeurs catholiques présents à Londres, il reçut la promesse de son pardon et d'une pension convenable s'il venait à résipiscence. Le 16 janvier 1622, il écrivit au roi Jacques, lui demandant la permission d'aller à Rome travailler à l'union des Églises. Le roi très mécontent lui envoya les évêques de Londres et de Durham, et le doyen de Winchester; Dominis eut avec eux plusieurs colloques fort aigres, au cours desquels il affirma à nouveau tout ce qu'il avait écrit pendant son séjour en Angleterre, mais déclara ne pouvoir plus supporter le climat de ce pays. Neile, *Alter Ecebolius,* p. 7 sq. Cf. Dominis, *De pa. e,* p. 27 sq. Il reçut du roi Jacques l'ordre de quitter l'Angleterre dans les vingt jours. Il se réfugia à Bruxelles, attendant un pardon formel du pape; il emportait dans ses malles 1600 ou 1700 livres sterling environ 40 000 francs) économisées par lui pendant son séjour : Jacques Ier fil mettre l'embargo sur les malles à Gravesend, et n'en permit le départ qu'après une lettre piteuse de l'archevêque. Godfrey Goodman, *The Court,* t. i, p. 352. A Bruxelles, pour préparer son retour à Rome, il écrivit les *Causes de son retour : Angleterre.* C'élait la palinodie la plus complète. Non seulement il « abominait et détestait les livres écrits par lui en Angleterre comme contenant des hérésies évidentes contre la vérité catholique, et contraires à la saine doctrine, » mais il déclarait calomnie pure ce qu'il avait dit des abus de la cour romaine. Il faisait la profession de foi la plus solennelle « que le pontife romain est, en vertu de l'institution du Christ, son vicaire en terre, la tète visible de toute l'Église catholique, qui fut elle-même toujours visible; le pape a plein pouvoir, reçu d'en haut, de la régir et diriger; il a pouvoir même sur les choses temporelles en vue du spirituel. » Il louait même l'inquisition « dont la bénigne et paternelle vigilance sur le troupeau du Seigneur est le seul remède aux maladies des brebis, et seule peut empêcher la contagion de grandir. » U attaquait violemment la liberté laissée en Angleterre aux luthériens et calvinistes, et terminait en se comparant modestement à saint Cyprien, lui aussi révolté contre un pape,et expiant sa révolte par le martyre ; il souhaitait, â son exemple, le martyre comme réparation de ses fautes. *Consilium reditus,* p.Ω, 6,16, 21, 22 sq., 63. Cette édifiante rétractation est datée de Rome, 24 novembre 1622. Les mêmes idées se retrouvent dans son mémoire justificatif à Hall. *De pace,* p. 11 sq. Grégoire XV avait rappelé, et reçu avec honneur l'archevêque révolté, mais repentant, qui se soumit à l'amende honorable exigée de lui. Malheureusement pour Dominis, son protecteur ne tarda pas à mourir, et fut remplacé par Urbain VIII, beaucoup moins favorable (1623). D'ailleurs, l'archevêque ne pouvait retenir sa langue intempérante; il eut vite fait d'émettre de nouveau quelques thèses hétérodoxes, et l'inquisition le fit emprisonner. Le régime de la prison acheva de briser ses forces, et il succomba en 1624, après une profession de foi suffisamment orthodoxe pour qu'on lui ait accordé les sacrements. Après sa mort, on trouva dans ses papiers un traité sur la Trinité, où figuraient maintes propositions hérétiques. Une congrégation de cardinaux examina le cas. et conclut que l'archevêque était mort dans l'hérésie; son cadavre fut déterré et brûlé avec ses livres. *Processe,* p. 1 sq. Cf. Percy, *art. cit.;* S. R. Gardiner, *History,* t. iv, . 287 sq.

Quoi qu'il en soit des convictions intimes de ce personnage fort peu recommandable, et qu'un écrivain anglican appelait justement « l'homme habile à servir plusieurs maîtres », son œuvre est un mélange fort intéressant des thèses anglicanes et gallicanes. Elle mérite à ce litre une analyse détaillée.

La première partie du *De republica ecclesiastica,* parut à Londres en 1617, avec une dédicace au roi Jacques I«r. Elle se compose de quatre livres. L'auteur veut y montrer « le vrai et propre régime de l'Église. te) qu'il fut institué par le Christ, pratiqué par les apôtres et les hommes apostoliques, transmis par les saints Pères, inculqué par les conciles catholiques, conservé sans corruption pendant plusieurs siècles : ar l'usage de l'Église universelle. » Le l. I" est consacr- › la *foi~me de la république ecclésiastique.* Le Christ est le vrai chef de l'Église; son influence s'exerce encore sur elle par la grâce. Quoi, qu'en aient dit les théologiens romains, Bellarmin et Saunders en particulier, point n'est besoin de représentants visibles du Christ en terre, c. I, p. 1 sq. Les apôtres ne furent, après la mort du Christ comme de son vivant, « que des ouvriers et ministres du Christ, » car leur grande fonction fut la prédication; « ils ne reçurent rien autre que le ministère de propager la foi du Christ par la prédication de l'Évangile et par l'usage salutaire du baptême. . il, p. 13 sq. Tous furent égaux, et tous, au même titre que Pierre, eurent droit au titre de vicaires du Christ dans le sens indiqué plus haut.c. ut, iv. p. 21 sq. Diverses prééminences doivent étre cependant reconnues en saint Pierre; appelé le premier, le pren i - par la charité, le premier prédicateur de l'Évangile après la Pentecôte, on peut lui concéder la primauté d ·. n-neur « d'un doyen parmi les cardinaux, d'un aîné parmi ses frères; » mais cette primauté ne constitue « aucun pouvoir monarchique et est parfaitement compatible avec l'autorité égale des apôtres dans le gouvernement de l'Église, » c. v, p. 36 sq. Tous les textes sur lesquels les théologiens romains fondent la primauté de Pierre sont interprétés d'après ces principes.

c. VI sq., p. 43 sq. Dominis va plus loin, et prétend montrer « que la primauté entre les apôtres est contraire à l'Écriture et à renseignement des Pères, » c. XI, p. 123sq. La forme « de la république ecclésiastique sur la terre » n'est donc pas «la monarchie, mais plutôt l'aristocratie. » Cependant on peut affirmer en deux sens la monarchie ecclésiastique : l'évéque est monarque dans son diocèse ; l'épiscopal uni des diverses églises est la première autorité de l'Église universelle, c. xn, p. 137 sq.

Dans le l. II·, il est question *des chefs et ministres de l'aglise.* Les apôtres ont reçu du Christ pouvoir de se choisir des successeurs, eux-mêmes furent consacrés évêques par le Christ, et ont, de la même façon, consacré leurs successeurs, c. l sq., p. 157 sq. Entre l'évêque et le simple prêtre il y a des différences fondamentales; l'évêque reçoit directement ses pouvoirs du Christ; tous les évêques sont au même titre vicaires de Jésus-Christ, et égaux dans leurs pouvoirs ecclésiastiques reçus directement du Christ lui-même, c. insq., . 191 sq. Ces pouvoirs ne sont pas, de droit divin, restreints à tel ou tel lieu; cette restriction s'est faite dés le temps des apôtres; elle doit être observée. Lorsque de nouveaux évêques doivent être consacrés et envoyés, ils peuvent l'être par tout évêque légitime, et il est faux que le pape seul ait ce droit de mission, . vu, p. 266 sq.

Dominis décrit ensuite les diverses fonctions des prêtres inférieurs. D nie que le célibat ecclésiastique puisse être une obligation, bien qu'il en reconnaisse la haute convenance ; la permission du mariage pour le clerc étant de droit divin ne peut être supprimée par l'Église, c. x sq., p. 291 sq. Les moines ne font pas partie des ministres de l'Église; purs laïques, ils cessent d'être moines, quand ils reçoivent la cléricature; Dominis réédite contre eux, et contre les clercs réguliers, les plus violentes attaques des protestants, c. XII, p.347sq.

Le l. 111« traite *de la hiérarchie entre les chefs de l'Église.* Aucune hiérarchie n'existe de droit divin entre les sièges épiscopaux ; le seul droit humain ecclésiastique l'a constituée; bien des causes lui ont donné naissance, origine apostolique de certains sièges et pureté de la doctrine et de la discipline qu'ils ont conservée, surtout importance civile et politique de certaines villes, c. I sq., p. 379 sq. L'élection de l'évêque doit se faire par le clergé et le peuple, sous la présidence du métropolitain; celui-ci doit consacrer le nouvel évêque; les changements de sièges sont licites, mais doivent être rares, c. m sq., p. 398 sq. Le métropolitain a, sur ses sulfragants, des pouvoirs étendus de surveillance, de correction, il est leur juge ordinaire; de leurs tribunaux on peut en appeler au sien. Les patriarches, qui doivent leur dignité à celle de leurs villes, sont tous égaux entre eux; tous peuvent concéder à leurs sulfragants le pallium, qui du reste ne confère aucune autorité spéciale, c. vil sq., p.452sq. Ce livre se termine par un exposé très sombre « du trouble et de la confusion apportés actuellement à la hiérarchie » par la politique romaine; une vive critique est faite, en particulier, du concordat conclu pour la France entre François Ier et Léon X, et du régime ecclésiastique qui en est la conséquence, c. xn, . 504 sq.

Le l. IV· est consacré spécialement à *VÉglise romaine.* Dominis admet la prédication et le martyre de Pierre à Rome, mais nie qu'il ait établi son siège dans cette ville particulière; de fait, Paul, à meilleur titre que Pierre, peut être dit le fondateur de l'Église de Rome, . i, p. 525 sq. L'Église romaine n'est qu'une église particulière, comme les autres; la dignité de la ville de Rome, les concessions des empereurs, l'origine apostolique, les grands services rendus pendant les siècles de persécutions et les premiers temps du moyen âge, « la pureté et la sincérité de la doctrine apostolique conservées pendant plusieurs siècles, » les immenses domaines concédés par les princes temporels « par un zèle peut-être imprudent et qui devait devenir pernicieux aux donateurs, » tout cela a valu à cette Église sa dignité métropolitaine et patriarcale, et même le premier rang parmi les Églises patriarcales. Si l'on interprète exactement les prédictions de l'Apocalypse, il semble du reste que Rome ne doit pas conserver longtemps ces prérogatives, c. ni, p. 544 sq. L'Église de Constantinople a, pour des raisons analogues, les mêmes privilèges que l'Église romaine, et n'est en rien soumise à celle-ci, c. iv, p. 569 sq. Le clergé romain n'a de prérogative sur les autres en vertu d'aucun droit divin ni humain, et les cardinaux ne sont que les premiers membres de ce clergé; leur titre ne signifie rien autre chose que l'administration de l'église titulaire, c. v, p. 584 sq. Le pape n'esl pas plus particulièrement le successeur de saint Pierre que les évêques des autres églises fondées par l'apôtre, c. vi, p. 610 sq. Il est faux que l'Église universelle ait une tête unique sur terre, et s'ils étaient logiques, les Sorbonnistes devraient admetire cette conséquence; jamais les meilleurs dans l'Église n'ont enseigné la juridiction universelle du pontife romain; les seuls privilèges reconnus aux papes par les Pères sont ceux de patriarche et de métropolitain, et ils sont de droit humain ecclésiastique, non de droit divin, c. ix, p. 677 sq. L'élection du pape est, de droit, soumise aux mêmes règles que celle des autres évêques; c'est à tort que le clergé et le peuple romain n'y ont plus part, et l'ingérence des princes temporels dans l'élection est légitime, c. x sq., p. 687 sq. Enfin les envois de légats par l'Eglise romaine aux autres Églises, jadis bienfaisants, sont devenus maintenant, « un instrument d'exaltation pour la papauté, d'oppression pour les Églises, d'abaissement pour les évêques, d'usurpation, pompe, faste, lucre, amour des biens temporels, » qu'il s'agisse de légats perpétuels ou temporaires, c. xn, . 754 sq. Le pape est exhorté à renoncer à ces vaines et pernicieuses ambitions, obstacle principal à la paix, à l'unité de l'Église.

La II» partie de la *République ecclésiastique* parut à la fois à Londres et â Francfort sur le Mein en 1620. Elle comprend les I. V et VI et est également dédiée à Jacques I». Le l. V traite du pouvoir propre de l'Église. Ce pouvoir est purement spirituel; il n'implique aucune juridiction coactive, aucune peine temporelle contre les délinquants, c. i sq., p. l sq. Il consiste à produire, par des actes extérieurs, prédication et administration des sacrements, la grâce dans l'âme des fidèles, c. iv, p. 40 sq. Dominis donne à ce propos sa doctrine sur les sacrements. Le baptême est un vrai sacrement, non la confirmation. Sur l'eucharistie il enseigne les erreurs calvinistes, niant « la présence réelle, c'est-à-dire corporelle et charnelle, du corps du Christ » et n'admettant « qu'une présence spirituelle, figurée, mais efficace; » il réprouve en conséquence non seulement la transsubstantiation, mais la consubstantiation. La messe n'est pas pour lui un sacrifice proprement dit, mais seulement commémoratif; il termine en blâmant les messes privées, et la communion sous une seule espèce, à moins de raisons graves, . v sq., p. 52 sq. La pénitence du pécheur, et même la pénitence extérieure ecclésiastique,ont une influence salutaire, mais ne sont pas un sacrement, c. vu, p. 298 sq. Dominis nie le purgatoire, la satisfaction et les indulgences, c. vm, p. 337 sq. Il admet que le pouvoir des clefs s'exerce par l'excommunication, non par aucune autre censure, et blâme à ce sujet l'interdit lancé sur les terres de Venise dont il raconte l'histoire à sa manière, c. ix, p. 399 sq. Pour lui. ni l'extrême-onction, ni le mariage ne sont des sacrements propre-

ment dits; le mariage ne relève pas proprement du pouvoir ecclésiastique; c'est un contrat naturel et humain, auquel le Christ a surajouté la double obligation de l'unité et de '.'indissolubilité, c. xi, p. 429 sq.

Le l. VI· est une attaque violente contre les théories de Suarez et de Bellarmin sur le pouvoir de l'Église en matière temporelle. Pour Dominis, le Christ, en tant qu'homme, pendant sa vie terrestre, n'a pas eu de règne temporel ; les princes et rois tiennent leur puissance immédiatement de Dieu; les deux pouvoirs laïque et ecclésiastique sont pleinement distincts sans aucune subordination, c. I sq., p. 493 sq. Le prince a droit à l'obéissance de tous ses sujets, même ecclésiastiques; il a, en vertu de ses fonctions, droit el devoir de surveiller l'Église et ce qui la concerne, c. tv sq., p. 5-47 sq. Le domaine temporel et le glaive matériel répugnent à la profession ecclésiastique; les évêchés et autres bénéfices sont justement conférés par la main du prince; quand celui-ci se dérègle, il convient que les chefs spirituels l'avertissent avec douceur et respect, mais ni l'Église ni le pape n'ont aucun pouvoir sur les royaumes temporels et les rois, c. vu sq., p. 668 sq. Il est faux que la translation de l'empiredes Grecs aux Francs, et l'institution des sept électeurs, soient l'œuvre des papes; et les attaques de Baronius contre la *Monarchie de Sicile* sont injustes, c. xi sq., . 818 sq. Un appendice à ce l. VI·, dirigé contre la *Defensio* de Suarez, s'efforce de prouver la légitimité du serment d'allégeance imposé par Jacques I« à ses sujets. Append., p. 879 sq.

La III' partie, parue â Hanovre en 1622, devait contenir les l. VII-X; elle est incomplète, et ne comprend en réalité que le l. VII, qui traite de l'Écriture et de la tradition, et le l. IX, consacré aux biens ecclésiastiques. La sainte Écriture est, pour Dominis, ‹ la première et la plus certaine des règles sensibles de la foi. » Il admet cependant que l'Église peut « non pas décréter, mais attester, en s'appuyant sur la tradition, quelles sont les Écritures canoniques. Cette canonicité est un objet non de foi divine, mais seulement de certitude humaine; » Dominis comprend parmi les livres « non canoniques » Tobie, Judith, la Sagesse, l Ecclésiastique, les Machabées. Il prend, en revanche, h défense de l'Apocalypse et de l'Épitre aux Hébreux, .t. p. 4 sq. L'Écriture seule est « le trésor de tous les dogmes que nous devons croire de foi divine; » la tradition ne saurait imposer la croyance à un dogme non contenu dans l'Écriture, c. II, p. 21 sq. Les conciles ne jouissent d'aucune infaillibilité particulière pour définir le véritable sens de l'Écriture; Dominis admet cependant, par une inconséquence notoire, que les quatre premiers conciles ont des définitions infaillibles; il fait, en particulier, la plus vive critique des délibérations et des décrets du concile de Trente, c. ni, p. 39 sq. Dans les controverses sur la foi, l'Église® n'est pas juge de la vérité, mais seulement gardienne et témoin de cette vérité; » « elle garde les vérités communiquées par le Christ à ses apôtres, et les révèle au monde; c est ainsi qu'elle dirime les controverses avec une autorité infaillible; elle n'a, du reste, aucun pouvoir judiciaire pour imposer ses décisions, » c. iv, p. 68 sq. Le pontife romain n'est pas, bien entendu, le juge universel et infaillible des controverses sur la foi, c. v, . 78 sq. Les Pères ne sont pas juges infaillibles, mais seulement témoins de la vraie foi, c. VI, p. 98 sq. Ce n est pas au pape seul, c'est aux évêques et aux concilesqu'il appartient de discerner et de condamner les hérésies; du reste, pour propager ou conserver la foi catholique, la force matérielle ne doit pas être employée, . vit sq., p. 105 sq. Les schismes sont le mal suprême de l'Église; on doit les éviter à lout prix; actuellement, ni les controverses sur les dogmes ecclésiastiques, ni celles sur les rites du culte divin, ne sauraient fournir à personne une juste cause de schisme; on peut établir la concorde entre les diverses sectes hostiles; Dominis se rallie pleinement aux tentatives de « pacification » de Cassander et de ses amis; au nombre de ces questions indifférentes, qui peuvent être laissées à la libre discussion des écoles, il met le culte des saints, le culte de leurs images et de leurs reliques, les prières publiques, les rites des ordinations et d'autres cérémonies, c. n sq., p. 198 sq.

Le l. IX· traite *des biens temporels dans l'Église.* Avec un cynisme remarquable chez un homme dont l'avidité et l'avarice scandalisèrent les anglicans. Dominis fait un pompeux éloge de la pauvreté de cette Église primitive, « qui sans possessions terrestres se contentait pour sa vie frugale des libres oblations des fidèles, » c. I, p. 3 sq. Il admet, du reste, que le droit à la dîme subsiste dans le christianisme, que l'origine des bénéfices ecclésiastiques fut légitime, mais que cette institution peut donner lieu aux plus graves abus; il rappelle les devoirs des ecclésiastiques dans l'usage des revenus de ces bénéfices, c. m sq., p. 19sq. Les princes gardent leur autorité sur les biensd'Eglise comme sur tous les autres biens de leurs sujets ; les évêques sont maîtres et administrateurs des biens de leurs Églises; c'est par un intolérable abus que le pape se substitue à eux fréquemment dans ces fonctions, et qu'il confère tant de bénéfices dans les divers pays, c. vi sq., p. 56 sq. Le livre se termine par des critiques justifiées, mais que Dominis moins que personne avait le droit de formuler, contre les abus tolérés par la cour romaine, bénéfices accordés à des indignes, commendes et pensions, c. ixsq., p. 93 sq.

On le voit, soit désir de fiatter le roi Jacques d'Angleterre, soit influence des hommes d'Eglise anglicans au milieu desquels il vivait quand il composa son livre, l'archevêque de Spalatro a adopté des positions également éloignées du catholicisme et du puritanisme; son ouvrage reproduit les théories en faveur à la cour du roi Jacques, et dont l'archevêque Laud sera le meilleur défenseur. Dominis ayant pris la peine, après sa sortie d'Angleterre, de réfuter lui-même son livre, on peut se demander jusqu'à quel point il fut de bonne foi en l'écrivant, et quelles furent ses idées réelles sur la *République ecclésiastique.* Un de ceux qui réfutèrent le mieux les théories de l'archevêque de Spalatro. ı jésuite Martin Becan, lui disait rudement, mais r · sans vérité:® Tu n'es ni catholique, ni luthérien, ni calviniste,... tu l'es fait un nouveau symbole, en part emprunté aux livres des autres, en partie né dans ton cerveau. Deux passions t'ont poussé à écrire, la haine du pontife romain, l'amour de ta grandeur et de ta richesse. » *De republica ecclesiastica,* Mayence, 1618. p. 2.

I. Œuvres de Dominis. — *De republica ecclesiastica,* 3 in-fol., Londres, 1617, 1620; Hanovre, 1622; *Écueils du naufrage chrestien,* La Rochelle, 1618; *Sermon... faict le premier Dimanche de l'Advent de l'année 1611.* à *Londres,* en *lu chapelle des Merciers,* Charenton, 1619; *Marci Antonii de Dominis.■ causse profectionis suæ ex Italia,* Londres. 1616; *Marcus Antonius de Dominis... sui reditus ex Anglia consilium exponit,* Paris, 1623 ; M. A. de Dominis. *De pace religionis epistola ad ven. Jos. Hall archipresb. Vigomiensem,* Besançon, 1666 ; sous le voile de l'anonymat, *Papatus ronia·.* ns. Londres, 1617.

II. Ouvrages. — Benrath.art. *Dominis,* dans la *Healer -.ll - padie* fle Herzog-Hauck, t.iv; Boccalini (Trajano), Letters C z, *Sgr Mutio,* dans la *Bilancia politica* de Gregorio Leti ' At - iana, 1678, t. tu; Frère, *A history of the englm. church* in rhe *reigns of Elizabeth and James I,* Londres, 104: Fuiier, *Church history of Britain,* Londres, 1655; S. R Gard ter. *History of England from the accession of James I.* Lndres. 1896, I. iv; Godfrey Goodman, *Court of King James I,* Londres, 1839, t. 1, π; I.obelus, *Sorex primus oras chartarum primi libri de Bepnblica ecclesiastica corrodens,* Londres. 1618; Nelle, *M. Ant. de Dominis, his shiftings* in *religion,* Londres 1624; Id., *Alter Ecebolius, Marcus* Antonius *de Dominis...*

pluribus dominis inservire doctus, Londres. 1624 ;H. Newland, *Life,* Londres, 1859; Percy, art. *Dominis,* dans le *Dictionary ôf national biography,* t. XV, p. 291 sq. ; Perry, *History of tlie church of England,* Londres, 1863, t. i; *Relation sent from Rome ofthe process ofU. A. de Dominis,* Londres, 1624; Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1906, t. il; L. Veith, S. J., *Edm. Richeri systema de eccl. et polit, potestate confutatum... accessit discursus de vita elscriptis M. A.de Dominis.* Malinos, 1825. Sur les censures et réfutations de Dominis, cf. Benrath, *art. cit.,* p.781 sq.

.1. DE LA SERVIÈRE.

DOMMAGE. — I. Notions générales. II. Dommage au point de vue de la théologie morale. III. Dommage dans le droit civil.

I. Notions générales. — On entend par dommage le tort fait à quelqu'un dans ses biens matériels ou immatériels. Ce dommage peut enrichir son auteur ou ne lui procurer aucun avantage direct. Celui qui vole une montre à son prochain, retire de cet acte un profit; celui qui, dans un accès de colère ou de haine, brise cette montre, cause un dommage, dont il ne retire aucun bénéfice matériel.

En le distinguant du cas où le dommage est causé par un vol, la théologie morale s'occupe spécialement du dommage causé au prochain, ou plus exactement de l'obligation de conscience contractée par celui qui a fait tort à son prochain, dans le cas où l'auteur de l'action nuisible n'en a retiré aucun avantage.

Le droit civil rend le ciloven responsable des effets de ses actes : il détermine celte responsabilité dans les délits ou quasi-délits. Il considère donc lui aussi la réparation des dommages; maiscette réparation s'effectue le plus souvent sous forme de compensation pécuniaire : ce sont les dommages et intérêts dont le Code civil réglemente l'existence, la quotité et le mode de recouvrement.

Nous traiterons donc de la réparation des dommages au point de vue de la conscience et dans le droit civil. Ces deux aspects de la même question coïncident la plupart du temps; ils diffèrent cependant sur quelques points de détail.

II. Dommage au point de vue de la théologie morale. — 1» *Conditions requises pour oblige.)· en conscience à la réparation du dommage.* — Ces conditions sont au nombre de trois. Il est nécessaire que l'action dommageable : I. soit contraire à la justice commutative ; 2. qu'elle soit cause efficace du dommage réelleir.ent causé; 3. qu'elle constitue une faute théologique.

1. Pour être obligé en conscience à réparer le dommage causé au prochain, il est nécessaire que l'action nuisible soit contraire à la justice commutative.

Il est d'abord évident que la réparation dont il est ici question est un acte de justice stricte, de justice commutative. En effet, seule parmi toutes les autres vertus, la justice jouit de cette propriété d'établir une sorte d'égalité entre les choses, d'« ajuster » pour ainsi dire la dette et la prestation, comme il apparaît clairement dans le contrat de vente ou d'échange. Or voilà précisément ce que fait la réparation du dommage, qui a pour but de rendre à la personne lésée ce qui lui a été enlevé, ce à quoi elle a droit. Réparer un dommage injustement causé au prochain, n'est-ce pas restituer celui-ci dans son état juridique primitif, et donc faire acte de stricte justice ?

D'autre part, la justice commutative inspire l'obligation de rendre à chacun ce qui lui est dû, de réparer le droit blessé. Or, par l'action dommageable, le prochain est lésé dans son droit, il subit un détriment injuste. C'est donc une obligation de stricte justice de réparer le dommage injustement causé.

Au reste, l'obligation de réparer ne peut provenir d'aucune autre vertu. La justice seule oblige l'homme par rapport à l'homme, seule elle crée, un lien juridique entre les hommes; toutes les autres vertus, charité, prudence, force, tempérance,etc.,obligent l'homme par rapport à Dieu, elles sont une norme de rectitude morale *subjective,* tandis que la justice porte une règle *objective* et réalise une égalité de choses. Suarez, *De justitia;* Vermeersch,1904, n. 157 sq. Des considérations précédentes, il ressort que pour être obligé en conscience à réparer le dommage causé au prochain il est nécessaire que l'action nuisible soit contraire à la justice commutative. De cette règle nous pouvons lirer les conclusions suivantes :

a) Celui qui fait du tort à son prochain, sans blesser la justice commutative, n'est pas tenu en conscience à réparer le dommage. Il peut se faire cependant qu'il pèche contre une autre vertu.

Pierre par haine de Paul conseille à Jacques de ne pas faire son testament, sachant que ledit Jacques avait l'intention de laisser ses biens à Paul. Peu de temps après, Jacques meurt ab intestat, et Paul s'empresse de réclamer des dommages et intérêts à Pierre. Or, celui-ci n'est pas tenu en conscience à restitution, parce que l'action dont il est l'auteur, le conseil, ne blesse pas la justice. Que si Pierre, pour écarter Paul du testament de Jacques, avait employé des moyens injustes, tels que la calomnie, la violence, etc., alors il serait soumis à l'obligation de réparer le tort fait à Paul.

b) Celui qui involontairement pose la cause d'un dommage et n'arréte pas l'effet de cette cause, lorsqu'il peut le faire, pèche contre la justice et se trouve ainsi obligé à restitution. On doit, en effet, empêcher que l'acte dont on est l'auteur ne nuise au prochain, pour autant qu'on peut arrêter l'effet nuisible de cet acte. Par exemple, le voyageur qui met le feu à une forêt par inadvertance, le pharmacien qui par erreur donne un remède mortel, le conseiller qui sans le vouloir donne un conseil pernicieux, doivent réparer intégralement le dommage causé, lorsque, ayant découvert leur erreur, ils n'ont pas empêché l'effet de se produire.

Si, par erreur involontaire, vous avez accusé votre prochain d'un crime grave, vous n'êtes pas tenu de révoquer votre accusation, dans le cas où votre réputation devrait gravement en souffrir. Sans doute, la charité pourra vous imposer le devoir de cette démarche, mais celte obligation cesse devant une grande difficulté ou un inconvénient majeur.

c) Celui qui ayant la charge de nommer à des emplois ou dignités publiques, choisit un candidat simplement digne au détriment de celui qui est plus digne, ne pèche pas contre la justice commutative et donc n'est pas tenu à restitution. Assurément, il est obligé en stricte justice, vis-à-vis de la société, de nommer un candidat qui soit digne et apte, et d'écarter les indignes, mais rien ne l'oblige à choisir les plus dignes. Cependant, il peut arriver que le candidat ait un droit strict à être choisi. Par exemple, dans un concours où l'on promet, sous une condition onéreuse, de désigner le plus digne. C'est le cas du concours où, par ordre de mérite, on distribue des prix aux plus dignes. Ici la justice intervient et il y aurait obligation de réparer le tort causé à un candidat injustement évincé.

Pour les bénéfices ecclésiastiques conférés au concours, suivant les prescriptions du concile de Trente, il est certain, et tous les docteurs sont d'accord sur ce point, que les collateurs ou examinateurs doivent choisir le plus digne. Mais il y a désaccord sur la question de savoir si le candidat plus digne a un droit strict d'être nommé, avec éviction du candidat moins digne. L'opinion commune tient pour l'affirmative; mais le sentiment des théologiens qui nient le choix strict du candidat plus digne, conserve sa probabilité. S. Alphonse, l. IV, n. 109; *Ench. quæst. reform.,* q. xlvii ; Lehmkuhl, t. i, n. 972.

2. Pour qu'il y ait obligation de réparer le dommage, il faut que l'action nuisible soit réellement la cause

efficace de ce dommage. Celui-là seul, en effet, peut être obligé à réparer qui est l'auteur du dommage : cela résulte du principe fondamental de l'imputabilité. Mais, pour être auteur, il faut être cause efficace, soit immédiatement par son action, soit médiatement par l'intermédiaire d'un agent secondaire.

Dès lors, il n'y aura pas obligation de restituer, si l'action dommageable est simplement *occasion* du dommage. L'occasion n'est pas une véritable cause, c'est uniquement ce en présence de quoi la vraie cause agit. Il en va de même si l'action est *condition sine qua non,* c'est-à-dire sans laquelle la cause est incapable de produire son effet, ou encore si elle est seulement cause *per accidens,* c'est-à-dire une cause d'où l'effet *pourrait* résulter, mais sans que cela soit probable, sans qu'on puisse raisonnablement prévoir cet effet. La justice n'oblige pas à éviter les actions dommageables qui n'offrent qu'un danger éloigné et dont on ne saurait raisonnablement prévoir les funestes effets. Éclaircissons ces considérations par des exemples.

Par suite d'une erreur judiciaire, Pierre est condamné pour un vol commis par Paul; cette action criminelle est l'occasion de la condamnation de Pierre, la cause du malheur de celui-ci est la sentence erronée du juge.

Je prête à un de mes amis un fusil dont il se sert pour tuer sa belle-mère, cette arme n'est que la condition sans laquelle *(sine qua non)* le meurtre n'aurait pas été commis. La cause *perse* est celle qui produit son effet par sa propre nature, par elle-même. Mettre du feu dans un grenier, c'est être cause *per se* de l'incendie. La cause *per accidens* est celle qui par elle-même ne saurait produire tel effet et ne le produit que par le concours d'autres causes étrangères. Celui qui allume du feu loin d'un grenier, si le vent soufflant à l'improviste pousse la flamme vers cet endroit, ne sera que la cause *per accidens* de la conflagration. Ainsi, la cause *per accidens* influe réellement sur l'effet, tandis que l'occasion et la condition *sine qua non* n'ont sur lui aucune influence positive. Mais le lien entre l'effet et la cause *per accidens* n'est ni certain ni probable, il est simplement possible, et par conséquent l'effet ne peut pas être prévu par l'agent ni lui être imputé. Ces principes vont nous permettre de donner quelques solutions pratiques.

Celui qui par son mauvais exemple entraîne les autres à des actions nuisibles, n'est pas tenu en conscience à réparer le dommage causé par ceux qui ont suivi cet exemple. Au vrai, la cause efficace du dommage, ce n'est pas le mauvais exemple donné, mais c'est uniquement l'action nuisible. Je suppose bien entendu le mauvais exemple sans plus, car celui qui se servirait du mauvais exemple pour exciter les autres à des actes dommageables, serait sans aucun doute responsable du tort causé au prochain.

Je rappellerai en quelques mots un cas de conscience, longuement examiné et discuté par les moralistes.

Un crime a été faussement imputé à quelqu'un, le véritable coupable est-il tenu à réparer le tort causé par cette fausse accusation? Il faut distinguer avec soin deux circonstances dans lesquelles peut se produire cette fausse accusation :

a. Le dommage n'a pu être prévu, ou même s'il a été prévu, le coupable n'a employé aucun moyen propre à diriger les soupçons sur un autre; alors il n'est point obligé à réparation. En effet, il n'est pas cause, mais seulement occasion du dommage : la cause du dommage, c'est l'erreur ou plus exactement la volonté de ceux qui attribuent l'action dommageable à un innocent. En réalité, le vrai coupable n'est que l'occasion de l'erreur judiciaire.

b. Si, au contraire, le coupable a non seulement prévu le dommage, mais de plus a employé des moyens propres à fournir de graves motifs d'imputer l'action à un autre, dans ce cas, il est contraint de réparer le tort puisqu'il en est la cause *per se.* Exemples : pour commettre un vol, Pierre emprunte les vêtements d'un autre, pour tuer son ennemi Paul s'est servi du revolver de Jacques et le crime accompli a caché l'arme dans la maison de celui-ci.

Vous demanderez peut-être : le coupable doit-il se dénoncer lorsqu'un innocent est accusé ou condamné à sa place? Voici la réponse : dans le premier des cas considéré plus haut, comme il n'est pas la cause efficace du dommage causé, c'est-à-dire, dans le cas présent, de l'arrestation ou de la condamnation d'un innocent, le coupable n'est pas obligé de se dénoncer. Sans doute, la charité lui demande de délivrer son prochain injustement condamné, mais la charité n'oblige pas sous de si dures conditions : *Caritas non obligat cum tanto incommodo.*

Dans le second cas, il doit se dénoncer; en effet, étant la cause efficace du dommage il est tenu en justice à le réparer : d'ailleurs la vertu de justice oblige, même à de dures conditions.

3. La faute théologique se distingue de la faute juridique. La faute *théologique* est celle qui constitue un véritable péché, mortel ou véniel; la faute *juridique* consiste dans l'omission des mesures de précaution de sécurité, requises par le droit positif pour éviter les dommages ou les accidents. Il n'importe que la négligence soit ou non accompagnée de péché, mais si le dommage est produit sans aucune faute, sans aucune advertance, la faute est alors *purement juridique.*

La loi civile impose une longue série de précautions, de garanties aux architectes pour la construction des édifices, aux patrons dans la direction de leurs usines ou ateliers, aux mécaniciens dans la conduite des machines. Ceux en faveur desquels ces mesures sont prises ont le droit d'exiger qu'elles soient exactement observées. Ceci posé :

a) Pour qu'une action dommageable oblige en conscience à réparation, il est nécessaire qu'elle contienne une faute théologique. La raison de cette règle est manifeste. Personne ne peut être obligé en conscience à réparer un dommage s'il n'a commis ce dommage en conscience, or ceci suppose évidemment une faute théologique. En outre, personne n'est responsable de s·s actes ou des effets de ceux-ci, s'ils ne sont volontaires, or causer volontairement du tort à autrui constitue une faute théologique. Appliquons cette règle à quelques cas particuliers.

Celui qui de bonne foi possède la chose d'autrui et l'a détruite ou consommée, sans pour cela devenir pius riche, n'est point obligé à restituer.

Les enfants qui commettent des vols à l'égard de leurs parents, mais sans faire attention à la faute théologique de leur action, dont ils ne considèrent que la sanction pénale, sont également dispensés de restituer.

Le médecin qui, par suite d'une erreur involontaire, donne à son malade un remède nuisible, n'est pas tenu en conscience à réparer le dommage résultant de sa méprise. Dans ces différents cas, en effet, il manque une condition à l'obligation de conscience, à savoir la faute théologique. Il peut arriver que le coupable rétracte sa volonté perverse avant que la cause du dommage n'ait produit son effet. Est-il néanmoins oblige [illegible] restitution? Assurément, car l'obligation de restituer existait tout entière dès l'instant que le coupable a mis en jeu la cause du dommage. Que le repentir [illegible] faute initiale, l'obligation de restituer n'en demeure pas moins.

&) L'obligation de restituer provenant d'une faute juridique prend naissance seulement après la sentence judiciaire, à moins qu'il n'en soit décidé autrement par une convention particulière.

Les lois qui imposent l'obligation de réparer le dommage provenant d'une faute purement juridique doivent être regardées comme parfaitement justes. Elles sont, en effet, portées dans l'intérêt du bien commun de la société, puisqu'elles ont pour objet de faire éviter, grâce à des mesures préventives des accidents, des infortunes, des malheurs. D'ailleurs les lois justes obligent en conscience. Remarquez toutefois que ces lois prohibitives sont *pénales :* elles imposent une peine à ceux qui négligent les précautions prescrites. Or la loi pénale n'oblige pas avant la sentence du juge : personne, en effet, n'est forcé à s'imposer à soi-même une sanction pénale.

Le dommage causé, sans qu'il y ait de faute théologique, à une chose détenue en vertu d'un contrat (commodat, dépôt, etc.), ne doit pas être réparé en conscience avant l'injonction du tribunal. Cette obligation est, en effet, en dehors des clauses du contrat. Sans doute, rien n'empêche que, par une convention spéciale, le dépositaire s'engage à réparer avant la décision judiciaire, le dommage provenant d'un cas fortuit ou d'une faute purement juridique, mais il est bien entendu que cette nouvelle obligation ne ressort point du contrat primitif.

Le dommage causé dans l'exercice d'une profession juge, avocat, médecin, etc.), sans qu'il y ait faute théologique, n'est pas soumis, avant l'action judiciaire, à l'obligation de restituer. Dans l'exercice de sa profession, l'homme doit apporter un soin, une vigilance, une attention *ordinaires* et s'il en était autrement, personne ne voudrait remplir des fonctions qui postulent habituellement l'héroïsme.

Quelques théologiens ont soutenu que, dans le quasi-contrat, contenu dans l'exercice de ces professions, se trouvait un pacte implicite de réparer, même avant la décision du tribunal, le tort causé dans l'exercice de la profession. Mais d'autres moralistes en plus grand nombre ont nié l'existence de ce prétendu pacte, que ne réclame point la loi naturelle etdonl ne parle pas la loi positive. Ainsi, par exemple, le locataire pour la perte de la chose louée, le médecin pour le tort causé involontairement au malade, en l'absence de faute théologique, ne sont point tenus à restitution, à moins d'y être contraints par voie judiciaire.

2» *Quotité de la restitution.* — D'une manière générale, celui qui a causé du dommage à autrui doit restituer : 1. l'équivalent de la chose endommagée; 2. l'équivalent du tort causé par l'action nuisible. Exemple : Pierre détruit les instruments de travail d'un ouvrier, il doit non seulement lui fournir l'argent nécessaire pour acheter d'autres instruments, mais encore l'indemniser pour la perte de salaire subie par le chômage forcé. En effet, la personne injustement lésée dans ses intérêts doit recouvrer tout ce qu'elle a perdu par la faute d'autrui; or, dans le cas présent, l'ouvrier a perdu non seulement ses instruments de travail, mais encore le salaire provenant de l'incapacité de travail à laquelle il a été momentanément réduit.

L'obligation de restituer s'étend aussi aux dommages causés dans les biens spirituels, soit que ces biens appartiennent à l'ordre naturel (science, arts, réputation), soit qu'ils se trouvent compris dans l'ordre surnaturel (l'état sacerdotal, l'étal religieux). Celui donc qui par des moyens injustes (fraude, mensonge, violence) cause à son prochain un dommage spirituel est tenu de réparer ce dommage, si toutefois celui-ci peut être réparé dans le même ordre. Vous avez blessé la réputation «lu prochain par une calomnie, si vous ne pouvez pas réparer cette calomnie, vous n'êtes pas obligé à donner une réparation matérielle, une somme d'argent par exemple. L'honneur et l'argent sont des biens d'ordre essentiellement différent. Voir Calomnie.

3° *Cas du doute ou de l'erreur. — i. Le doute. —* a) Celui qui doute si le dommage a été réellement commis, c'est-à-dire si l'acte posé par lui a été cause du dommage, doit d'abord procéder à un examen sérieux, mais si le doute persiste il n'est pas tenu à restitution. La raison de cette solution, c'est le principe fondamental de la morale pratique : on ne doit pas imposer une obligation dont l'existence n'est pas certaine. Exemple : Pierre a calomnié un négociant de ses concurrents, celui-ci fait de mauvaises affaires. Comme il doute que cette calomnie ait été cause de la déconfiture de son rival, il n'est pas tenu à restitution.

b) Pour le même motif, n'est pas soumis à l'obligation de restituer, celui qui a posé un acte dommageable, mais qui doute si le tort provient de cet acte ou d une cause naturelle.

c) Voici un cas plus compliqué : Le dommage est certain, il a été commis par plusieurs complices dont chacun était une cause suffisante du dommage, mais le doute porte sur celui qui a été réellement cause efficace du dégât. Si les complices se sont entendus explicitement ou tacitement pour que leur action combinée empêche de découvrir le vrai coupable, alors ils sont tenus solidairement à restituer. Chacun d'eux, en effet, par cette manière d'agir, est la cause pourlaquelle l'auteur du dommage reste douteux et ainsi empêche celui qui est lésé dans son droit d'exiger une juste réparation. Si, au contraire, il n'y a eu entre ces agents aucune entente préalable, mais simple rencontre fortuite, en ce cas, à cause du doute existant, aucun d'eux n'est soumis en conscience à l'obligation de restituer.

Voici une autre question d'un intérêt plus général. A quoi est tenu le débiteur qui doute s'il a déjà payé sa dette? *a)* Si le doute est *négatif,* le débiteur est certainement tenu de solder sa créance, c'est évident : il faut payer ses dettes, à moins d'avoir déjà accompli cette obligation, *b)* Le doute est *positif.* J'ai de bonnes raisons de croire que ma dette est éteinte, et de sérieux motifs me portent à penser que je n'ai pas encore payé. Le créancier conserve le droit d'exiger le paiement, car la dette ne peut être éteinte que par un paiement certain. Mais le débiteur est-il tenu en conscience de payer spontanément celte dette douteuse, sans attendre d'être mis en demeure judiciairement? C'est une opinion très controversée parmi les théologiens. I es uns obligent au paiement intégral de la dette, d'autres imposent une partie de la dette au *prorata* du doute, d'autres enlin exemptent purement et simplement de tout paiement. Une obligation douteuse, remarquent ces derniers, ne saurait lier la conscience. Au vrai, l'égalité entre le donné et le reçu, qui est l'essence de la justice commutative, ne saurait s'établir dans le cas du doute. Il n'y a pas de raison pour que le créancier plutôt que le débiteur reçoive plus que de droit. Waffelaert, *De justitia, t.* n, n. 261; *De principiis,* n. 214.

2. *L'erreur.* — Celui qui par erreur invincible cause un dommage dont il ignore l'importance, ne doit réparer que la partie de ce dommage, dont il est la cause volontaire, c'est-à-dire dont il a connu l'importance, au moins confusément. Quant à la partie dont il n'a eu aucune connaissance, étant involontaire, elle n'est pas soumise à l'obligation de la restitution. Voici deux applications de ces principes :

) Quelqu'un jette à la mer un diamant croyant que c'est du verre; ayant reconnu son erreur, il n'est tenu à restituer que la valeur connue au moment de son geste malheureux.

) Celui qui met le feu à une maison, est tenu à réparer intégralement le dégât causé, alors même qu'il ne se serait pas rendu un compte exact de la valeur de l'immeuble incendié. Il suffit, en effet, qu'il ait prévu que son acte était la cause d'un *grand dégât,* d'une

manière générale. Pour que le dommage soit regardé comme involontaire, il est nécessaire que l'auteur de l'acte n'ait même pas pu soupçonner l'existence de ce dommage.

Que devient l'obligation de restituer provenant d'une faute *légère?*

a) Celui qui cause un dommage grave, avec une faute légère provenant d'un défaut d'advertance, n'est point tenu à réparation. En effet, il n'est pas obligé *sub gravi,* une obligation grave ne pouvant être produite par une faute légère; il n'est pas davantage obligé *sub levi,* parce qu'il n'y a pas de proportion entre une faute légère et un dommage considérable. De Lugo, disp. VIII, n. 57; S. Alphonse, l. I, n. 552; Vogler, p. 109, etc.

b) Celui qui a causé un tort grave à la même personne, par plusieurs fautes légères, est tenu à restituer. En effet, ayant été libre et volontaire, le dommage intégral lui est imputable. En outre, il est bien difficile en pratique que le délinquant ne se soit pas aperçu, au moins confusément, qu'il causait un tort notable.

Si, au contraire, l'auteur s'est rendu coupable de torts légers envers plusieurs personnes, il n'est pas soumis â l'obligation *sub gravi* de restituer. L'obligation grave ne saurait provenir de la faute qui est légère, ni du dommage qui est minime à l'égard de chaque personne en particulier,

III. Le dommage en droit civil. — 1° *Réparation du dommage causé par un délit ou quasi-délit. —* 1. *Définitions.* — Le mot *délit* a un sens différent dans la langue du droit criminel, et dans celle du droit civil. Dans la langue du droit criminel, il désigne tout fait illicite prévu et puni par notre loi pénale. Dans la langue du droit civil, le mot *délit* désigne tout fait illicite et dommageable accompli avec l'intention de nuire. Voir Délit.

t>n voit par la comparaison de ces définitions : a) que l intention de nuire, nécessaire pour qu'il y ait délit civil, ne l'est pas ou au moins dans tous les cas pour qu'il y ail délit criminel, et que par suite tel fait, qui con-titue un délit criminel, peut ne pas constituer un d- lit civil. Ainsi, l'homicide par imprudence est un délit criminel, Code pénal, art. 319; mais il ne constitue pas un délit civil, puisque l'intention de nuire n existe pas chez son auteur.

b Qu'en sens inverse, un fait peut constituer un d· lit civil, sans constituer un délit criminel, parce qu'il existe des faits illicites et dommageables, accomplisavec intention de nuire, que notre loi pénale ne punit pas. Ainsi le recel d'effets, dépendant d'une succession, c .institue un délit civil, niais non un délit criminel art 792 et 801).

I'ne autre différence entre le délit civil et le délit criminel, c'est que l'action civile, née d'un délit purement civil, n'est jamais de la compétence des tribunaux criminels : les tribunaux civils peuvent seuls en connatire. Au contraire, l'action en réparation du préjudice causé par un fait qui constitue tout à la fois un délit criminel et un délit civil, peut être portée, soit par voie principale, devant les tribunaux civils, soit incidemment à l'action publique, devant le tribunal criminel saisi de cette action. D'ailleurs, le tribunal criminel, saisi de l'action civile, peut allouer des dommages et intérêts à la partie civile, mais à la condition de relever, à la charge du défendeur, une faute qui serve de base à la condamnation, et qui soit distincte du fait délictueux définitivement écarté par la sentence d acquittement. Le délit civil se divise en délit *proprement dit* et en *quasi-délit.* Ce qui distingue le quasi-délit du délit proprement dit. c'est l'absence de l'intention de nuire. Le quasi-délit n'implique que l'imprudence ou la négligence, le délit suppose en outre l'intention malicieuse de nuire à autrui. Le même fait peut constituer un délit civil ou un quasi-délit, suivant que l'intention de nuire existe ou n'existe pas chez son auteur. Ainsi, envisagés au point de vue civil, les coups et blessures constituent un délit, si celui qui en est l'auteur a agi volontairement et méchamment, et seulement un quasi-délit, s'il a agi involontairement et n'est coupable que d'imprudence.

2. *Conditions nécessaires.* — Au reste, il n'y a délit ou quasi-délit que si ces trois conditions concourent : il faut que le fait soit : *a) illicite,* c'est-à-dire non permis par la loi; *b) dommageable,* c'est-à-dire ayant porté préjudice à quelqu'un ; peu importe d'ailleurs, qu'il s'agisse d'un fait de commission ou d'omission: c) *imputable à son auteur,* c'est-à-dire dépendant de sa libre volonté. Ainsi les faits illicites accomplis par une personne en étal d'aliénation mentale, ou par un enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison, ne peuvent constituer ni un délit, ni un quasi-délit.

Le délit et le quasi-délit sont l'un et l'autre visés par cette disposition du Code civil : » Tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé, à la réparation · (art. 1382).

Mais il est à peine besoin de le faire remarquer, l'exercice régulier d'un droit ne constitue jamais une faute. *Qui jure suo utitur neminem lædit.* disait-on en droit romain. Ainsi, en creusant un puits dans ma propriété, je tombe dans la veine d'eau qui alimenté le puits voisin et je letaris. Je ne devrai aucune indemnité, parce que je n'ai fait qu'user de mon droit.

Pour que l'obligation de réparer le préjudice causé à autrui prenne naissance, il faut que le préjudice soit le résultat d'une *faute* commise par l'auteur (art. 1382». L'article 1383 va nous dire ce qu'il faut entendre ici par faute : « Chacun est responsable du dommage qu'il a causé, non seulement par son fait, mais encore par sa négligence on par son imprudence, » ce qui revient à dire, que la faute la plus légère, une simple imprudence, suffit pour faire encourir la responsabilité édictée par l'art. 1382. Mais au moins faut-il qu'il y ait quelque faute. Il adoncélé jugé avec raison qu'un entrepreneur, qui avait construit solidement une estrade pour des courses, n'était pas responsable du préjudice causé par la rupture de cette estrade, due à l'invasion d'une foule compacte et frémissante, qui s'y était précipitée pendant une pluie d'orage. Le préjudice éLiit ici le résultat d'un cas fortuit, dont l'entrepreneur r. pas à répondre.

2» *Responsabilité.* — Nous parlerons suce -- : : de la responsabilité qui incombe à une per-c n raison du dommage causé par une autre, de la responsabilité qui lui incombe à raison des choses dont elle a la garde.

1. *De la responsabilité qui incombe à une personne en raison du dommage causé par une autre.* — La loi déclare (art. 1384) que les père et mère sont responsables du dommage causé par leurs enfants *min· . s habitant avec eux.* On a considéré que les père et mère sont en faute de n'avoir pas élevé et surveillé leurs enfants de manière à les empêcher de commettre des délits ou quasi-délits. De même, les instituteurs et les artisans sont légalement responsables du dommage causé par leurs élèves et apprentis *pendant le temps qu'ils sont sous leur surveillance* (art. 138i .

Mais cette responsabilité des père et mère e: au-si celle des instituteurs et artisans cesse lors lue ceux qui en sont tenus prouvent qu'ils n'ont pu empeci.rr ie fait dommageable, qu'ils ont exercé sur l'auteur du dommage toute la surveillance utile et possible -t qu'ils se sont efforcés de lui donner une bonne education, de détruire en lui les mauvaises habitudes.

Les maîtres et commettants de leur côté sont responsables du dommage causé par leurs domestiques et préposés *dans l'exercice des fonctions auxquelles*

ils les ont employés ; il suffit que les actes dommageables du préposé se rattachent à l'objet de son mandat, et qu'ils aient lieu à l'occasion de l'exécution de ce mandat. Mais à la différence des père et mère, des instituteurs et des artisans, les maîtres et commettants ne seraient pas admis à dégager leur responsabilité en établissant qu'ils n'ont pas pu empêcher le fait dommageable de leur domestique ou préposé. On a voulu par là les obliger à ne prendre chez eux comme domestiques ou préposés, que des hommes expérimentés, irréprochables et propres aux fonctions qu'ils leur Confient (art. 1384). Ainsi mon cocher, en conduisant mal ma voiture, occasionne un accident : un passant est blessé, .le suis civilement responsable, parce que j'ai eu tort de choisir comme cocher un homme qui n'avait pas les qualités requises pour remplir cette fonction. Aussi ne pourrais-je même pas échapper à la responsabilité, que la loi m'impose, en prouvant qu'il m'a été impossible d'empêcher le fait qui a donné lieu à cette responsabilité. La loi, en effet, ne réserve pas ici la preuve contraire, comme elle le fait pour les père et mère, instituteurs et artisans (art. 1384, alinéa final).

2. *Responsabilité qui incombe à une personne en raison des choses qu'elle a sous sa garde. — a) Dommage causé par un animal.* — Le propriétaire d'un animal, ou celui qui s'en sert, est pendant que cet animal est à son usage, responsable du dommage que celui-ci a causé, soit qu'il fût sous sa garde, soit qu'il fût égaré ou échappé (art. 1385). Cette responsabilité est basée sur une présomption légale de faute. La faute consiste à n'avoir pas surveillé l'animal, pour l'empêcher de commettre le dégât, ou même à avoir possédé un animal dangereux, sur lequel la surveillance la plus active devait être inefficace.

La responsabilité ne pèse pas en principe sur le propriétaire d'un animal, lorsqu'il est entre les mains de quelqu'un qui en a l'usage, à titre d'usufruitier par exemple, ou de locataire, ou d'emprunteur; car alors le soin de surveiller l'animal incombe à celui qui en a l'usage. Voilà pourquoi ia loi déclare responsable le *propriétaire de l'animal, ou celui qui s'en sert;* mais non pas l'un et l'autre.

b) Dommage causé par la ruine d'un bâtiment. — Aux termes de l'art. 1386 : « Le propriétaire d'un bâtiment est responsable du dommage causé par sa ruine, lorsqu'elle est arrivée par une suite du défaut d'encretien ou par le vice de sa construction. » Celui qui demande la réparation du dommage que lui a causé la ruine d'un bâtiment doit prouver que cette ruine est arrivée « par une suite du défaut d'entretien ou par le vice de sa construction, » car l'une ou l'autre de ces conditions est nécessaire, pour engager la responsabilité du propriétaire. Le preuve une fois faite, le propriétaire du bâtiment sera nécessairement condamné à réparer le dommage sans pouvoir se disculper en alléguant qu'il ignorait le mauvais état du bâtiment et qu'il n'a pas pu en empêcher la ruine.

3° *Réparation du dommage résultant de l'inexécution d'une obligation.* — 1. Le créancier a le droit de demander l'exécution de l'obligation et en cas d'inexécution, la réparation du préjudice qu'il subit, c'est-à-dire des dommages et intérêts.

On ne peut, en principe, exercer aucune violence physique sur la personne du débiteur pour le contraindre à exécuter l'obligation dont il est tenu. Une obligation de faire ou de ne pas faire se résout ainsi, nécessairement, en général, à des dommages et intérêts. Le plus souvent, en effet, la loi ne reconnaît pas au créancier le choix de recourir aux tribunaux et à l'intervention de la force publique, à l'effet d'obtenir le bénéfice réel et effectif de l'obligation (art. 1421).

Il n'y aurait d'exception à ces principes, que si l'obligation pouvait être utilement exécutée par un autre que le débiteur. Dans ce cas, au lieu de condamner le débiteur récalcitrant à des dommages et intérêts, les tribunaux pourraient ordonner que l'obligation soit exécutée à ses frais.

Enfin, s'il s'agit de l'obligation de livrer un objet individuellement déterminé, ou un *corps certain,* le créancier pourrait être autorisé à se mettre en possession de cet objet, à l'aide de la force publique et à main armée.

L'inexécution d'une obligation peut faire subir au créancier une perte, *damnum :* elle peut, en outre, l'empêcher de réaliser un gain, *lucrum,* double préjudice dont le débiteur doit naturellement la compensation, si l'inexécution de l'obligation lui est imputable. Comment fournira-t-il cette réparation? En payant au créancier une somme suffisante pour l'indemniser. Le créancier sera ainsi replacé dans une situation équivalente à celle où il se fût trouvé, si l'obligation avait été exécutée. Ces deux éléments de la réparation sont représentés dans l'expression *dommages et intérêts* (dommage, *damnum,* intérêts, *lucrum)* qui constitue ainsi presque une définition de l'indemnité dont il s'agit.

2. *Conditions requises pour qu'il y ait lieu aux dommages et intérêts.* — Pour qu'il y ait lieu à des dommages et intérêts, trois conditions sont requises. Il faut *:a)* que l'inexécution ou le retard dans l'exécution ait causé un préjudice au créancier; *b)* que cette inexécution ou ce retard soit imputable au débiteur; c) que le débiteur soit en demeure.

1™ *condition : il faut que l'inexécution de l'obligation ou le retard dans l'exécution ait causé un préjudice au créancier.* — Sans dommage, on ne comprendrait pas une action en dommages et intérêts: le préjudice est l'élément essentiel d'une action qui est destinée à procurer la réparation d'un préjudice. Ainsi Pierre adonné mandata un notaire, qui s'est chargé de cette commission, de faire inscrire une hypothèque pour son compte. Le notaire néglige de remplir son obligation. Pierre ne pourra de ce chef lui réclamer aucuns dommages et intérêts si l'événement démontre que son hypothèque, au cas où elle aurait été inscrite, ne serait pas venue en ordre utile.

2« *condition : il faut que l'inexécution de l'obligation ou le retard dans l'exécution soit imputable au débiteur.* — Car c'est seulement en ce cas qu'il peut être considéré comme étant l'auteur du préjudice subi par le créancier et que par suite il peut être tenu d'en fournir la réparation. L'inexécution de l'obligation ou le retard dans l'exécution est imputable au débiteur, lorsqu'elle est le résultat de son dol, de sa faute, ou même de son simple fait. La *faute* consiste dans une négligence commise sans intention de nuire. Si l'intention de nuire existe, il y a *dol.* Enfin il y a simple *fait,* quand le débiteur, sans être coupable de dol, ni même de faute, est cependant la cause du préjudice subi par le créancier.

L'imputabilité cesse, et avec elle la responsabilité civile qu'elle engendre, lorsque l'inexécution de l'obligation est le cas d'une cause étrangère, c'est-à-dire d'un cas fortuit (art. 1147 et 1148).

Le cas de *force majeure* ou le *cas fortuit* désignent tout événement qu'on ne saurait prévoir et auquel on ne saurait résister quand même il serait prévu, comme le feu du ciel, un tremblement de terre, la grêle, la maladie, la mort, la guerre. Ce sont là des faits complètement étrangers au débiteur et dont il ne saurait être responsable. Si l'exécution de l'obligation est devenue impossible, par suite de l'un de ces faits, le débiteur est libéré : parce que à l'impossible nul n'est tenu (art. 1302). Il ne suffirait pas que le cas fortuit ait rendu l'exécution très difficile; il faut qu'il l'ait rendue impossible.

3' condition : il faut que le débiteur soit en demeure. — La demeure (de *mora,* retard) résulte de la constatation légale du retard du débiteur.Tant que le créancier n'a pas accompli cet acte de rigueur, la loi suppose que le retard ne lui est pas préjudiciable et qu'il autorise tacitement le débiteur à prendre son temps. Voilà pourquoi elle exige que le créancier mette le débiteur en demeure, pour avoir droit à des dommages et intérêts. Le débiteur peut être mis en demeure par une *sommation* ou tout autre acte équivalent. La sommation est un acte d'huissier par lequel le créancier somme son débiteur de s'exécuter. L'assignation en justice, la citation en conciliation devant le juge de paix, sous certaines conditions, sont des actes équivalents de la sommation. Code de procédure, art. 57.

Par exception le débiteur est en demeure, sans sommation, par la seule *échéance du terme: a.* lorsqu'elle a été la convention formelle et expresse des parties (art. 1139); *b.* lorsque la nature de l'obligation est telle qu'elle ne peut être exécutée d'une manière utile pour le créancier que dans un temps fixé et déterminé. Exemple : Pierre donne mandat à un avoué d'interjeter appel en son nom, et celui-ci laisse passer le délai.

3. *Régies spéciales aux obligations de sommes d'argent.* — Dans le cas d'inexécution d'une obligalion de somme d'argent, c'est la loi elle-même qui fixe invariablement le chiffre des dommages et intérêts. Le créancier reçoit toujours, alors même qu'il n'a éprouvé aucun dommage, mais il reçoit uniquement, à titre d'indemnité, quel que soit le préjudice qu'il a éprouvé, *l'intérêt légal* de la somme due, c'est-à-dire 5 p. 100 en matière civile, 6 p. 100 en matière commerciale, *pour le retard que le débiteur a mis à exécuter son obligati n, à* compter du jour où il a été mis en demeure, jusqu'au paiement (art. 1153).

En outre, encore bien qu'en matière ordinaire, la demeure du débiteur résulte d'une simple sommation, les intérêts *moratoires* d'une somme d'argent ne sont dus qu'en vertu *d'une demande en justice,* et suivant quelques-uns, à partir du jour où dos conclusions formelles ont été prises à cet égard devant le tribunal (art. 1153).

Mais cette règle générale reçoit de nombreuses exceptions; on peut même dire, en retournant la proposition, qu'en principe, les intérêts *courent de plein droit,* et que c'est seulement par exception, qu'il faut une demande en justice pour les faire courir. Voir les art. 474, 856, 1440, 1570, 1652, 1846, 1996, 2001, 2028. Au surplus, une loi du 3 septembre 1807 ayant limité au taux légal le taux maximum de l'intérêt conventionnel, il résulte de cette limitation que les parties peuvent bien, au moyen d'une clause pénale, diminuer le chiffre des intérêts moratoires, tels qu'ils sont fixés par la loi, mais qu'elles ne pourraient pas,au contraire, l'augmenter. Autrement, leur convention serait frappée de nullité, comme usuraire.

La quotité des intérêts à payer par le débiteur se réglait, pendant la période révolutionnaire, et même après la promulgation du Code civil, avant la loi du 3 septembre 1807, par une convention libre entre les parties, comme se règle encore aujourd'hui le prix du loyer d'une maison ou de toute autre chose. Mais on ne tarda pas à comprendre combien il est facile aux détenteurs de capitaux d'abuser des besoins, urgents peut-être, de celui qui demande à emprunter, d'exciter ses passions et d'en profiter ensuite pour le pressurer et le faire consentir, à titre d'intérêts, à des rémunérations exagérées. C'est sous l'influence de ces idées que la loi du 3 septembre 1807 a limité la teneur de *l'intérêt conventionnel.*

Déjà le Code civil lui-même, dans l'art. 1154, avait pris sou* de limiter ce qu'on appelle *l'anatocisme,* c'est-à-dire la capilalisation des intérêts. On ne peut capitaliser, c'est-à-dire réunir au capital pour les rendre productifs d'intérêts, que les intérêts *actuellement* échus. La capitalisation anticipée des intérêts à échoir est prohibée. De plus, ne peuvent être capitalisés que les intérêts *dus pour un an.* D'après le Code, on ne pouvait donc pas prêter un capital à 5 p. 100 sous la condition que l'intérêt échu chaque mois, ou moins encore chaque semaine, se capitalisera et s'adjoindra an capital, pour devenir comme lui productif d'intérêts. C'est ce qu'on appelle prêter â la semaine. L'art. 1155 consacre des exceptions à ce principe, que les intérêts ne peuvent être capitalisés qu'autant qu'ils sont échus pour un an.

4. *Évaluation des dommages et intérêts.* — En principe, la valeur des dommages et intérêts doit égaler la perte que le créancier éprouve par suite de la non-exécution de l'obligation. Or, comme nous l'avons dit plus haut, cette perte peut consister, soit en une *diminution du patrimoine* du créancier *(damnun emergens),* soit dans la *privation d'un gain (lucntm cessans), sur* lequel celui-ci avait le droit de compter

Mais, dans certains cas, il peut y avoir doute sur la question de savoir si le dommage éprouvé par le créancier doit être entièrement imputé à l'inexécution de l'obligation. Il peut se faire, en effet, que des circonstances étrangères: l'imprudence, la faute, la négligence du créancier lui-même, en se joignant à l'inexécution de l'obligation augmentent considérablement la perte que celui-ci éprouve.

Supposons, par exemple, qu'un vendeur livre des poutres de mauvaise qualité. Si l'acheteur emploie ces poutres à la construction d'un bâtiment et que ce bâtiment s'écroule, le vendeur devra-t-il lui payer non seulement la valeur de la construction, mais encore tous les dommages qui ont pu ou pourraient résulter de la ruine de l'édifice? Le débiteur, d'après l'art. 1151 du Code civil, ne doit répondre que de ce qui est une *suite immédiate et directe* de l'inexécution de l'obligation. Mais à cette formule qui manque de précision, on peut en substituer une autre qui se dégage des textes du droit romain : « Le débiteur ne répond que du dommage qui est une suite *nécessaire et inévitable* de l'inexécution de son obligation.

S'il est *de bonne foi,* le débiteur ne doit même répondre de ce dommage, qu'autant qu'il l'a prêrn, ou qu'il a pu du moins le prévoir au moment où il s'est obligé. Il serait injuste, en effet, de luj imposer une responsabilité qui ne pouvait entrer dans ses prévisions au moment où il a contracté. Si c'est par un *dol,* au contraire, que son obligation n'a point été exécutée, il devra être tenu, même aux dommages, qu'il était impossible de prévoir au moment du contrat.

C. Antoine.

DOMNULUS, poète latin du v* siècle, ami et correspondant de Sidoine Apollinaire. *Epist.,* iv, 25. U est fait mention de manuscrits signés Fl. Rusticus Helpidius *Domnulus.* Aussi plusieurs critiques voient-ils dans le Domnulus de saint Sidoine le Rusticus Helpidius ou Elpidius, auteur de l'élégant poème *De Christi Jesu beneficiis, P. L.,* t. lxii, col. 545-5*8. et des vingt-quatre épigraphes tristiques *hi histcr am Testamenti Veteris et Novi carmtna. Ibid.,* col. >*3-546.

C. Verschaffel.

1. DOMNUS I" ou **DONUS,** 676-678. Élu au s d'août 676, consacré le 2 novembre, il régna 1 >n. 5 mois, 10 jours et fut enseveli le 11 avril 678 â Saint-Pierre. L'auteur de sa notice dit qu'il orna de marbres superbes l'atrium de Saint-Pierre, qu'il restaura et dédia l'église des apôtres sur la voie d'Ostie. ainsi qie celle de Sainte-Euphémie sur la voie Appienue, qu'il

combla d'honneurs son clergé. Il ajoute qu'il dispersa un monastère de moines nestoriens syriens et le remplaça par des moines romains, et enfin qu'il reçut la soumission de l'archevêque de Ravenne Reparatus, dont le prédécesseur s'était déclaré indépendant.

Jaffé, *Regesta,* 1.1, p. 238; *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 348-349.

A. Clerval.

2. **DOMNUS II** ou **BONUS, DONUS.** Ce pape n'a pasexisté. MM. Duchesne et Giesebrecht expliquent, chacun à sa manière, par quelle erreur d'écriture, dans tous les catalogues, sauf dans Irois, les mots *Domnus, Domnus de Sur, Domnus de Suri,* se sont glissés entre les noms des papes Benoit VI et Benoit Vil. Le mot *Domnus* estsynonyme de *papa* et la durée du pontificat convient à Benoit IV (Giesebrecht) ; ou bien, les mots *Domnus de Suri* conviennent à Benoit VII, évêque de Sutri, avant son élévation au souverain pontificat (Duchesne,. Quelques-uns ont fait de ce Domnus un pape distinct; mais il n'y a certainement pas de place pour lui dans la suite de ces papes et l'on se rend bien compte de l'intrusion de son nom.

Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. il, p. xvin, 255, 256; Jaffé, *Regesta,* t. i, p. 479; Giesebrecht, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter dem Sachs. House,* t. n, p. 141.

A. Clerval.

1. **DONAT.** Évêque des Cases Noires, en Numidie, au moment de la persécution de Dioclétien, ce Donat qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme de Carthage, le grand chef et l'âme du donatisme, fut un puritain, indulgent envers lui-même, rigoriste envers les autres et, sous les apparences d'un ami de l'ordre dans l'Église, un vrai brouillon malfaisant. Il n'avait pas hésité, pour son compte, à pratiquer la réitération du baptême et à imposer les mains aux évêques qui avaient failli pendant la persécution. Sans être l'auteur exclusivement responsable du grand schisme qui allait troubler pour plus de trois siècles toute l'Afrique du Nord, depuis la Mauritanie jusqu'à la Tripolitaine, il n'en fut pas moins l'un des instigateurs et l'une des causes déterminantes, dans des circonstances qu'il importe de relater succinctement.

Au lendemain de la persécution, l'évêque de Carthage, Mensurius, écrivait au primat de Numidie, Secundus de Tigisi, une lettre dans laquelle il ne craignait pas de blâmer certains chrétiens, qui s'étaient dénoncés eux-mêmes comme détenteurs de Livres sacrés, afin d'obtenir le martyre Il laissait clairement entendre que la persécution avait été pour ces fanfarons l'occasion de liquider leurs affaires embarrassées et de se refaire une réputation compromise; ils n'avaient dès lors aucun droit aux honneurs dus aux martyrs. Lui-même, pour tromper les exécuteurs des édits impériaux, avait substitué aux Livres saints des ouvrages hérétiques bien dignes du feu. Donat des Cases Noires profita de l'occasion pour décrier la conduite du primat d'Afrique auprès de ceux qu'il avait mécontentés par son refus d'honorer les victimes et même pour l'accuser d'avoir été traditeur; si bien qu'on dénonça aux magistrats sa supercherie. S. Augustin, *Brev. collât.,* m, 25, *P. L.,* t. xi.m, col. (538. Il n'en fallut pas davantage pour susciter quelques troubles à Carthage.

Mensurius, ayant refusé de livrer à l'autorité publique le diacre Félix, qui s'était réfugié chez lui, fut mandé d'office à Rome. Avant de partir, il eut soin de confier à deux vieillards les ornements sacrés et les trésors de son église et d'en remettre la liste détaillée à une chrétienne. Renvoyé indemne de la cour, il rentrait à Carthage quand il mourut; c'était en 311. S. Optat, *De schism. donat.,* t, 17, *P. L.,* t. xi, col. 917-918. On dut procéder â son remplacement. Deux prêtres, Botrus et Célestius, briguaient sa succession et prévinrent les évêques voisins pour procéder à l'élection et au sacre du nouveau primat. Mais à leur confusion et au grand déplaisir d'une très riche matrone, Lucilia, qui avait un candidat sous la main, le choix se porta sur Cécilien, diacre de Mensurius, et Félix d'Abtughi ou d'Aptonge sacra le nouvel élu. S. Optat, *ibid.,* I, 18, col. 919. Cécilien de réclamer alors les biens de son église aux deux dépositaires, mais vainement. Une cabale fut vite montée entre ces deux détenteurs infidèles, les deux prêtres évincés et l'irritable et vindicative Lucilia. Donat des Cases Noires, leur inspirateur, s'avisa que l'évêque de Carthage devait être sacré par celui des primats dont le siège était le plus rapproché, à savoir par Secundus de Tigisi; il proposa donc de faire intervenir les prélats de Numidie. L'or de Lucilia rendit la chose aisée.

On vit donc, en 312,70 évêques de Numidie se rendre à Carthage, s'y réunir en concile et citer Cécilien à comparaître pour juger son cas. Sur le refus de Cécilien, ils instruisent sa cause, déclarent son sacre nul, attendu que le consécrateur avait été traditeur, prononcent une sentence de déposition, élisent et consacrent le favori de Lucilia, le lecteur Majorinus. C'était le schisme, car Cécilien, avec raison, ne voulut point céder. Donat des Cases Noires crut alors trouver la solution dans un recours direct au pouvoir civil, qui n'avait aucune qualité pour en connaitre.il inspira donc la rédaction et l'envoi d'un libelle accusateur à Constantin. C'est pour cela sans doute que la supplique jointe au libelle porte les signatures des cinq évêques, d'ailleurs inconnus, avec ces mots : *et cæteris episcopis partis Dunati,* S. Optât, *ibid.,* l, 22, col. 930, Donat des Cases Noires étant le principal accusateur. En tout cas, le document scellé, remis au proconsul Anulinus et transmis par lui à l'empereur, porte : *Libellus Ecelesiæ calholicæ criminum Cæciliani tradilus* .t *parte Majorini,* ainsi que l'indique à plusieurs reprises saint Augustin.

Constantin remit au pape Melchiade ou Miltiade le soin de trancher le différend. *Epist. ad Melchiadem, P. L.,* t. vm, col. 477. Les deux partis opposés furent donc convoqués à Rome en octobre 313. Donat se trouvait là. Mis en demeure de prouver le schisme qu'il reprochait à Cécilien, il ne put produire que des témoins qui affirmèrent n'avoir rien à formuler contre Cécilien. Faute de preuves authentiques, la cause de Cécilien restait inattaquable sur ce point. Ce fut lui, au contraire, qui tout à coup d'accusateur devenant accusé, fut convaincu d'avoir fomenté le schisme du temps même de Mensurius, quand Cécilien n'était encore que diacre. Il dut même reconnaître que, contrairement à l'usage de l'Eglise romaine, il n'avait pas hésité à pratiquer la réitération du baptême, ni même à imposer les mains aux évêques qui avaient failli pendant la persécution. Aussi souleva-t-il un autre chef d'accusation, en rappelant la condamnation dont Cécilien avait été l'objet de la part du concile de Carthage pour avoir été sacré par un traditeur. La réplique fut immédiate; les vrais traditeurs, c'étaient les évêques de ce concile, corrompus par l'or de Lucilia. Mais le pape refuse d'aborder ce point du débat pour ne s'en tenir qu'à l'accusation de schisme. Or, celle-ci, sans le moindre doute, était tranchée en faveur de Cécilien, et l'accusateur Donat fut seul â être condamné. S. Optat, *ibid.,* 1,24.col. 933; S. Augustin, *Epist.,* xi.lti, 4,16; *Post collât,,*56; *Brev. follat.,m,* 31, P. L..t.xtiii, col. 687, 643.

Avec une obstination qui devait caractériser tous les donatistes dans la suite, Donat des Cases Noires se plaignit de la décision du pape et du concile de Rome. Sur ses instances, les évêques de Numidie en appelèrent de nouveau à l'empereur, S. Optat, *ibid.,* i, 25, col. 934, qui décida la convocation d'un nouveau concile à Arles, en 314. Mais là aussi Cécilien se trouva pleinement justifié; et par surcroît la question des tra-

diteurs y fut traitée. Le canon 13' condamna à la déposition tout clerc convaincu par acte public d'avoir livré les Écritures, les vases sacrés ou le nom de ses frères; il déclare valide l'ordination reçue de la main d'un évêque traditeur. Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 265. Malgré cette double décision, les donatistes ne se tinrent pas pour battus; ils tirent de nouveau appel à Constantin qui, en 316, ratifia pleinement la sentence des juges ecclésiastiques. Voir Donatisme.

Que devint Donat des Cases Noires après toutes ces condamnations ? On l'ignore. Du reste, en ce moment-là. un autre homme avait pris la tête du parti schismatique, celui que ses partisans appelaient le grand Donat.

S. Optat, *De schismate donatistarum*, i, 15-25, *P. L.*, t. xt, col. 915-935; S. Augustin, *lietract.*, I, xxi, 3, *P. L.*, t. xxxu, col. 618; *Hær.*, lxix, *P. L.*, t. xlu, col. 43; *Brev. coll.*, m, 25, 31, *P. L.*, t. xun, col. 638, 643; Ellies Dupin, *Historia donatistarum, P. L.*, t. xi, col. "71 sq. ; Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccl.*, Paris, 1704, t. vi, p. 3 sq. ; Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans *Mélanges d'arch. et d'hist. de l'école française de Borne*, 4890, p. 589 sq. ; dont Chapman, *Donatus the Great and Donatus of Casse Nigræ*, dans *Revue bénédictine*, 1·' janvier 1909, p. 13-23 ; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2· édit., col. 1222. Voirla bibliographie de l'art. Donatisme.

G. BAREILI.E.

2. DONAT. Saint Optat, dans son histoire du schisme des donatistes, ne distingue pas entre les deux Donat, celui des Cases Noires et celui de Carthage; mais il trace du second un portrait pris sur le vif, car il en appelait aux témoins oculaires encore vivants quand il répliquait au donatiste Parménien, et à des faits de notoriété publique. Lorsque saint Augustin entreprit sa campagne en faveur de l'unité contre le schisme, qui durait depuis près d'un siècle; il ne prit pas garde tout d'abord qu'il y avait eu deux Donat, dont le nom resta attaché au grand schisme africain ; il attribuait à celui de Carthage ce qui avait été le fait de celui des Cases Noires. Dans la suite, il dut se raviser et, avec sa loyauté ordinaire, il reconnut son erreur, n'en maintenant pas moins avec raison que le Donat des Cases Noires avait été le premier instigateur du schisme par son intervention funeste dans les affaires de Carthage avant et après la mort de Mensurius. *Detract.*, I. xxi, 3, *P. L.*, t. xxxu, col. 618. La confusion des deux Donat persistait encore chez le plus grand nombre des catholiques lors de la célèbre conférence de i11; mais elle cessa devant la protestation des donatistes. On reprochait aux dissidents d'avoir eu pour chef un évêque condamné par le pape Miltiade; aussitôt Pétilien, évêque donatiste de Constantine, protesta contre une telle imputation, qui ne regardait en rien Donat de Carthage, *Gesta coll.*, rv, 32, *P. L.*, t. xi, col. 1368; en effet, le condamné du pape avait été Donat des Cases Noires. S. Augustin, *Brev. coll.*, m, 31, *P. L.*, t. xun, col. 643. La méprise des catholiques pouvait très bien provenir de saint Optat qui, à propos du libelle envoyé â Constantin par les évêques de Numidie après l'élection et le sacre de Majorin, parle du parti de Donat, alors qu'il n'y avait pas encore de parti de Donat, mais seulement le parti de Majorin, leur élu. Et c'est bien du parti de Majorin, non de celui de Donat, qu'il est question dans les actes officiels, entre autres dans le rapport du proconsul Anulinus bien connu de saint Augustin et inséré par lui dans l'une de ses lettres. *Epist.*, lxxxviii, 2, *P. L.*, t. xxxm, col. 302-3i3. L'expression de saint Optat ne pouvait être qu'un lapsus ou une erreur matérielle de rédaction. « Il est sûr. dit M'Jr Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans *Mél. d'arch. et d'hist. de l'école franç. de Rome*, Paris, 1890, p. 608, que les deux derniers mots *partis Donati* (du texte actuel de saint Optat) ne peuvent avoir figuré dans l'original. Au moment où la pièce fut rédigée, les dissidents, bien qu'ils comptassent au nombre de leurs chefs les plus agissants un certain Donat, évêque de *Caste Nigræ*, ne se désignent pas par son nom, mais par celui de Majorin, le compétiteur donné par eux â Cécilien. » Ellies Dupin a tiré au clair la distinction des deux personnages, *Hist, donat.*, *P. L.*, t. xi, col. 792, et cette distinction doit rester acquise. Quant à l'hypothèse de l'Aubépine, *Observ. in S. Optatum*, obs. ni, *P. L.*, t. xi, col. '1165-1166, d'après laquelle deux évêques schismatiques du nom de Donat, l'un pouvant être Donat des Cases Noires, qui dans ce cas aurait été transféré au siège de Carthage, ou tout autre, et le second Donat le Grand, auraient succédé à Majorin avant Parménien, elle est à rejeter pour deux raisons : la première, c'est qu'elle est en contradiction avec saint Optat, qui ne parle jamais que d'un seul intermédiaire entre Majorin et Parménien; la seconde, c'est que le fait de la translation d'un évêque d'un siège à un autre siège est aussi inconnu à cette époque chez les donatistes que chez les catholiques. Donat de Carthage n'est donc pas Donat des Cases Noires, et il est le seul à avoir occupé, à titre d'évêque schismatique, le siège de la métropole africaine, depuis la mort de Majorin survenue vers 315 jusqu'à Parménien, c'est-à-dire pendant plus de 40 ans.

C'est ce Donat de Carthage qui a vraiment donné son nom au parti schismatique; il prit en mains sa direction, l'organisa fortement et lança l'Église d'Afrique pour plus de trois siècles dans la pire des aventures. C'était un homme de réelle valeur, de mœurs intègres et d'une tenue digne d'un meilleur rôle. Il avait l'esprit cultivé; il était érudit et parlait avec éloquence; il s'imposa à tout son parti par son habileté, son action incessante et son indomptable énergie. Malheureusement il était infatué.de lui-même,d'un orgueil démesuré, se croyant supérieur à tout le monde, considérant les évêques de son parti comme ses humbles serviteurs, traitant de la façon la plus altière les magistrats civils et les empereurs eux-mêmes, toujours autoritaire, parfois cassant. Quand on venait le voir, son premier mot était : « Que dit-on de mon parti dans vos régions?! Il écrivait un jour, en 336 ou 337, au préfet Grégoire cette parole insolente : « Vous êtes la honte du Sénat et l'infamie des préfets. » En 347, quand Paul et Macaire, envoyés par Constant pour distribuer de larges secours aux misérables chrétiens d'Afrique, se présentèrent a lui, il les accueillit par ces mots : « Qu'y a-t-;l de n.-mun entre l'Égliseet l'empereur? i *Deschisi.i. douai.*. Ill, 3, P. *L.*, t. xi, col. 999. Il oubliait trop facilement que les premiers fauteursdu schisme avaient été les premiers à recourir avec instances à l'ernpereur. Quoi qu'ii en soit, en quelques années, sous sa direction reconnue et acceptée, le parti prit un grand développement et s'organisa en Église séparée; les évêques se multiplièrent au point qu'à leur réunion en concile, en 330, ils étaient présents au nombre de 270. Puis, à la faveur des circonstances, quand parurent les circoncellions, voir t. Il, col. 25'14, loin de désapprouver de tels brigands, les donatistes les utilisèrent contre les catholiques; et s'il est vrai que, devant les horreurs qu'ils commirent, plusieurs évêques donatistesaient demandé au comte Taurinus de réprimer leurs méfaits. *De schism, donat.*, nt, 4, *P. L.*, t. xi, col. 1008. il est certain que le nom de Donat n'est pas cité parmi eux; il est certain aussi que le même Donat avertit les mandataires impériaux, Paul et Macaire, qu'il allait écrire partout pour qu'on leur fermât les portes. Et l'on sait que, trop dociles à l'avertissement de ce chef redouté. Donat de Bagaïet Marculus s'empressèrent de demander le concours des circoncellions pour repousser â main armée les présents et les secours matériels de l'empereur. Il est vrai qu'ils payèrent de la vie leur criminelle audace, ce qui leur valut, auprès de leurs coreligionnaires, les honneurs des martyrs. *De schism.*

donat., m, 6, col. 1014. Macaire, en effet, voyant que les procédés de douceur étaient complètement illusoires avec de pareils fanatiques, réclama des troupes et répondit à la force par la force. Une fois maître de la révolte armée, il n'eut plus de ménagements pour les donatistes et mit en demeure leurs évêques d'avoir à rentrer dans l'unité sous peine de se voir appliquer la rigueur des lois déjà portées contre eux. Plusieurs s'enfuirent, d'autres se soumirent, quelques-uns refusèrent d'obtempérer à ses ordres. Parmi ces derniers se trouvait Donat de Carthage. En conséquence, il fut condamné à l'exil, et la paix régna jusqu'à l'avènement de Julien l'Apostat.

Cet orgueilleux primat des donatistes qui poussait la fatuité jusqu'à se croire plus qu'un homme, presque l'égal de Dieu, *ut sibi jam non homo sed Deus fuisse videretur,* qui exigeait des évêques la vénération et la crainte, *tantum sibi de episcopis suis exegit ut eum non minori metu venerarentur quam Deum, De schism, donat.,* ni, 3, coi. 1002-1003, réalisa, au dire de saint Optat, la prophétie d'Ézéchiel, xxviii, 2 sq.,surle prince deTyr; il mourut, en effet, en exil, *De schism, donat.,* Ill, 3, col. 1088, sans qu'on sacheà quel endroit ni à quelle date exacte, mais vraisemblablement vers 355. Il est à peine besoin de dire que sa mémoire fut vénérée par lestdonatisles à l'égal de celle d'un saint et d'un martyr. Et Pétilien, à la conférence de Carthage de 411, le salua comme le chef du parti donatiste de bienheureuse et sainte mémoire, dont le mérite avait jeté un tel éclat que le temps n'avait pas été capable d'en ternir la gloire. *Gest. collât.,* ni, 32, *P. L.,* t. xi, col. 1368.

Un tel homme, semble-t-il, avec la culture intellectuelle qu'il avait et l'activité qu'il déploya au cours de son long épiscopat, dut entretenir une vaste correspondance et composer des ouvrages pour le soutien de sa cause. Tout a péri. C'est à peine si l'on parlait, au commencement du v» siècle, d'une lettre qu'il reçut des dissidents orientaux du concile de Sardique réunis à Philippopolis, et d'une autre qu'il écrivit sur des matières religieuses. La première était vantée par les donatistes comme une preuve que les Pères du concile de Sardique pensaient comme Donat au sujet des traditeurs; mais saint Augustin, qui finit par se la procurer, remarque que ces prétendus Pères n'étaient que des ariens, car ils y condamnaient le pape Jules et le grand Athanase; ignorant sa vraie provenance et la croyant réellement du concile de Sardique, il traita ce concile d'arien; dans tous les cas, elle ne pouvait servir à justifier l'erreur des donatistes. *Epist.,* xliv, 6. *P. L.,* t. xxxm, col. 176; *Cont. Crete.,* ni, 38; iv, 52, *P. L.,* t. xliii, col. 176, 516. Quant à la lettre écrite par Donat, elle traitait, au dire de saint Augustin qui la réfuta, de matières relatives à la controverse donatiste, notamment du baptême comme ne pouvant être conféré validement que dans le parti donatiste. La réfutation de l'évêque d'Hippone est perdue ainsi que la lettre de Donat; mais saint Augustin dut reconnaître, contrairement à ce qu'il avait avancé, que Donat n'avait pas été l'initiateur, chez les schismatiques, de la réitération du baptême, et qu'il n'avait pas tronqué de sa propre autorité un texte de l'Ecclésiastique, xxxiv, 30, car ce texte ainsi tronqué se trouvait avant Donat dans des manuscrits africains. *Retract.,* I, xxi, *P. L.,* t. xxxii, col. 617-618.

Des autres ouvrages de Donat de Carthage, qui durent être nombreux, saint Jérôme ne signale qu'un traité *De Spiritu Sancto,* qui sentait l'erreur arienne. *De vir. ill.,* 93, *P. L.,* t. xxnt, col. 695. De son côté, saint Augustin constate qu'il restait de son temps des ouvrages de Donat, dont il ressortait que le chef du parti schismatique n'avait pas eu des idées orthodoxes sur le dogme trinitaire; car, bien qu'il maintînt l'unité de substance dans les trois personnes divines, Donat, prétendait que le Fils est inférieur au Père et le Saint-Esprit inférieur au Fils; erreur qui, à vrai dire, était complètement passée inaperçue dans son parti. *Hær.* lxix, *P. L.,* t. xlii, col. 43. A part cet ouvrage signalé par saint Jérôme et cette allusion de saint Augustin provoquée par le même traité, Donat avait composé d'autres œuvres dont le titre n'est pas indiqué. « Il est difficile de croire, note Mar Duchesne, *loc. cit.,* p. 590, qu'il n'ait pas rencontré de contradicteurs, et que la polémique catholique n'ait produit aucun livre pour réfuter les siens. De ces livres, cependant, la trace même est perdue. » Il est surtout étonnant, ajouterons-nous, que jamais, ni saint Optat, ni saint Augustin, n'y aient fait la moindre allusion dans leurs controverses avec les donatistes. Leur silence ne serait-il pas une preuve que l'épiscopat catholique d'Afrique, du temps du grand Donat, ne compta point parmi ses membres un évêque qui fût à même de réfuter les arguments du chef donatiste? Cet évêque se rencontra, mais plus tard, et ce fut surtout celui d'Hippone.

S. Optat, *De schismate donatistarum,* ni, 3, P. *L.,* t. xi, col. 998-1006; S. Augustin. *Retract.,* I, xxi, P. *L.,* t. xxxn, col. 617-618; *Epist.,* clxxxv, 1, P. *L.,* t. xxxm, col. 800; *Hær.,* lxix, P. *L.,* t. xlii, col. 43 ; *Brev. colt.,* ni, 31, P. *L.,* t. xliii, col. 643 ; Ellies Dupin, *Historia donatistarum, P. L.,* t. xi, col. 792-794; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.,* Paris, 1704, t. vi, p. 63 sq. ; Harnack, *Geschichte der aUchristl. Literatur,* 1893, t. I, p. 688, 724; Duchesne, *Le dossier du donatisme,* dans *Mélanges d'arch. et d'hisl. de l'école française de Rome,* 1890, p. 589 sq. ; dom Chapman, *Donatus the Great and Donatus of Caste Nigræ,* dans la *Revue bénédictine,* 1·'janvier 1909, p. 13-23; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2· édit., col, 1222. Voir la bibliographie de l'art. Donatisme.

G. Bareille.

DONATION. — I. Généralités. IL Donateur. III. Donataire. IV. Formalités prescrites. V. Révocation.

I. Généralités. — La donation est un contrat par lequel on se dépouille et on s'appauvrit gratuitement d'une chose, au profit d'une autre personne qu'on veut gratifier et enrichir.

La donation a pour effet de dépouiller le donateur, sans qu'il reçoive rien en retour; il importe donc qu'elle ne soit jamais que le résultat d'une volonté libre et rélléchie et non celui d'un entrainement passager ou du caprice d'un moment. D'autre part, la donation enlève aux héritiers leurs légitimes espérances, elle fait passer, sans aucune compensation, les biens donnés, d'une famille dans une autre. Notre ancien droit, dont tous les efforts tendaient à assurer la conservation des biens dans les familles, ne pouvait donc ne pas voir sans une certaine défaveur les donations, Aussi, dans l'intérêt des familles, chercha-t-il le moyen de restreindre les libéralités et ce moyen il le trouva dans l'intérêt personnel des donateurs. Il reconnaît aux personnes le droit de donner, mais à la condition qu'elles donneraient réellement, c'est-à-dire se dépouilleraient *actuellement* et *irrévocablement,* de là la règle : *donner et retenir ne vaut.* Cette condition fut un bien pour empêcher les libéralités excessives.On hésite en effet, naturellement, à se dépouiller actuellement et irrévocablement.

Il n'y a plus dans notre droit que deux modes de disposer à titre gratuit, savoir, la donation entre vifs et le testament. C'est ce qui résulte de l'article 893 ainsi conçu : « On ne peut disposer de ses biens, à titre gratuit, que par donation entre vifs, ou par testament, dans les formes ci-après établies. » Ce titre proscrit implicitement un troisième mode de disposer à titre gratuit, c'est la *donation à cause de mort, donatio mortis causa.*

La donation à cause de mort est un contrat : par

consequent elle ne devenait parfaite que par l'acceptztion du donataire; à ce point de vue elle ressemblait à la donation entre vifs. Elle était cependant faite en vue d'un danger de mort plus ou moins imminent, auquel le donateur se voyait exposé, par exemple à la veille d'un combat ou pendant le com's d une maladie, et elle était résolue de plein droit si le donateur échappait â ce danger. De plus, elle était révocable *ad nutum* par le donateur et devenait caduque par le prédécés du donataire : ce qui la rapprochait des donations testamentaires. La donation à cause de mort pouvait offrir deux variantes, suivant qu'elle était faite sous la condition suspensive de la survie du donataire ou sous la condition résolutive de son prédécès. Dans le premier cas, le donataire n'acquérait qu'un droit éventuel ; dans le deuxième, il acquérait un droit actuel, mais résoluble. Les donations à cause de mort suscitaient dans la pratique des difficultés assez graves, â raison surtout de leur couleur indécise et c'est probablement pour ce motif que notre législation le; a abolies.

Toutefois, ces sortes de donations restent valides en droit naturel, et tant que la nullité n'a pas été prononcée par les tribunaux, le donataire peut, en conscience, rester en possession de la chose donnée. Il n'y a pas donation à cause de mort, lorsqu'une personne se trouvant en danger de mort fait des libéralités *irrévocables.* Telles sont les dispositions par Lesquelles un malade donne actuellement, à ses parents, à ses amis, ou à ses domestiques, des objets mobiliers ou même des immeubles.

La donation *entre vifs* est ainsi nommée, parce que ▪ivens *viventi donat,* à la différence de la donation *testamentaire,* qui, étant faite pour le temps où le disposant n'existe plus, doit être considérée comme l'expression de ses dernières volontés et se trouve ainsi être l'œuvre d'un mort ou tout au moins d'un mourant.

Le Code civil définit la donation en ces termes : « La donation entre vifs est un acte par lequel le donateur se dépouille actuellement et irrévocablement de la chose donnée, en faveur du donataire qui l'accepte. »

La donation entre vifs est un contrat *solennel,* parce qu'il est soumis à des formes particulières, prescrites a peine de nullité. C'est un contrat gratuit ou *de bienfaisance,* le donateur procure en effet au donataire un avantage gratuit, puisqu'il ne reçoit pas la contre-valeur de ce qu'il donne (art. 1105).

Enfin par la donation le donateur s'appauvrit pour enrichir le donataire. La donation se distingue par là des autres contrats de bienfaisance, tels que le prêt à sage : le prêteur ne se dépouille pas, puisqu'il a droit à la restitution de la chose et par suite l'emprun-: ur ne s'enrichit pas. Il en est de même dans le dépôt.

Au point de vue du droit naturel et de la conscience, les conditions de validité de la donation sont les m.ines que les contrats gratuits en général. Voir Contrat. Le Code civil exige en outre certaines conditions sociales qui se rapportent au donateur, au donataire et à la forme delà donation.

D'une manière générale, ces prescriptions — pourvu qu'elles ne tombent pas sur un bien d'Église — ne lient la conscience, qu'après la sentence du juge.

IL Le donateur. — 1° *Des personnes incapables. —* Voir Contrat. Sont incapables de disposer par donation ou par testament : 1. Le mineur de seize ans. Le mineur peut toutefois faire des donations dans son contrat de mariage (art. 903). Il peut faire les mêmes donations que s'il était majeur, mais ne le peut» qu'avec le consentement et l'assistance de ceux dont le consentement et l'assistance sont requis pour la validité de son mariage » (art. 1095).

2. L'interdit (art. 5021). Voir Contrat.

3. Celui qui n'est pas sain d'esprit (art. 901 . On peut toujours établir par témoins, que le donateur n'était pas sain d'esprit au moment de la donation. Il n'est point nécessaire de s'inscrire en faux contre la déclaration contraire qui aurait été insérée dans la donation, l'acte de donation fût-il d'ailleurs authentique. De même les donations peuvent être attaquées pour cause de démence après la mort du donateur, alors même que l'interdiction de ce dernier n'aurait été ni prononcée ni provoquée et que la preuve de la démence ne résulterait pas de l'acte attaqué. L'art. 204 du Code civil est, en effet, inapplicable en matière de donation.

On avait même admis dans notre ancien droit que la *colère* ou la *haine* pouvait entraîner la nullité d'une donation faite comme on disait alors *ab* irato, c'est-à-dire par colère ou par haine. On considérait la colère ou la haine comme des passions qui tout en laissant subsister la possession de soi-même et le libre arbitre viciaient néanmoins la moralité de l'acte. De même, les donations pouvaient être annulées par suite du défaut de liberté qui peut résulter de la *suggestion* et de la *captation,* notre jurisprudence a consacré en partie ces principes. Pour les conditions qui produisent le manque de liberté, voir Contrat.

Sont capables de tester, mais incapables de donner :

1. Le mineur de seize ans accomplis (art. 904 . Ce mineur ne peut du reste tester que de la moitié des biens dont il aurait In disposition s'il était majeur.

2. Celui qui est pourvu d'un conseil judiciaire.

3. La femme mariée. La femme mariée ne peut en général faire aucune aliénation de biens sans l'autorisation de son mari ou de justice.

Les donations faites entre époux sont soumises à des règles spéciales. Pendant le mariage, les époux peuvent se faire réciproquement, ou l'un des deux à l'autre, toutes les donations qu'un tiers serait autorisé à leur faire. Mais les donations que les époux se font pendant le mariage sont essentiellement révocables. L'époux qui a donné peut toujours changer sa volonté, revenir sur ce qu'il a fait et révoquer sa donation. Cette révocation n'est soumise à aucune forme, elle peut être faite par un simple acte sous seing privé, même tacitement el en secret. Ainsi l'époux donateur a le droit d'aliéner les biens qu'il a donnés pendant le mariage, puisqu'il peut révoquer la donation. Mais cor. · a faculté de révocation est exclusivement attaci · sa personne, ses créanciers ne pourraient pas fair ire les biens qu'il a donnés, pour se payer sur le prix.

2° *Quotité dans la donation.* — La valeur de la donation entre vifs ne peut jamais dépasser la *quotité disponible,* c'est-à-dire la partie des biens dont on peut disposer par testament (art. 913). La partie de ia donation en excès sur la quotité disponible est déclarée par la loi de nul effet (art. 920). Celui qui n'a pas d'héritier nécessaire peut donner tous ses biens présents. La donation des biens futurs est toujours invalide, sauf dans le contrat de mariage (art. 943, lUbà). Cependant la donation peut comprendre les biens dont on a l'espérance déterminée, par exemple, la récolte de cette année. Il faut excepter toutefois les biens héréditaires en expectative, au sujet desquels aucun contrat ne peut être conclu (art. 1130).

Entre époux, la quotité disponible est. en général, plus étendue que la quotité disponible ordinaire. Celui qui a des enfants, peut donner à son conjoint un quart en pleine propriété et un quart en usufruit, ou bien la moitié de ses biens en usufruit seulement.

Celui qui ne laisse que des ascendants, peut donner à son conjoint d'abord ce qu'il pourrait donner â un étranger, c'est-à-dire la moitié ou les trois quarts de sa fortune suivant qu'il y a des ascendants dans les deux lignes ou dans l'une d'elles seulement.

Toutefois en cas de second mariage, celui qui a des enfants d'un premier lit, ne peut laisser à son nouveau conjoint qu'une part égale à celle de l'enfant le moins prenant dans la succession et jamais plus du quart de sa fortune (art. 1098).

3» *Donation faite à un absent.* — La donation faite à un absent par lettre à lui nommément adressée ou encore par messager ou procureur est valide *en soi,* aussitôt qu'elle est acceptée soit par lettre du donataire. soit en présence du messager ou du procureur. Mais le Code exige que cette acceptation soit notiliée au donateur. Il peut se faire que le donateur, après l'envoi du messager, révoque la donation, mais alors celle-ci reste-t-elle valide? Si le messager a connaissance de la révocation faite par le donateur, il n'a plus le pouvoir d'efl'ecluer la donation. Ignore-t-il le changement dans la volonté du donateur; dans ce cas, de deux choses l'une : ou bien le messager a tous les pouvoirs d'un mandataire, d'un procureur, et alors, à cause de la bonne foi du mandataire, la donation est valide; ou bien le messager n'est que l'organe de transmission de la volonté du donateur, et alors la donation est invalide puisque la volonté du bailleur était inexistante au moment de la conclusion du contrat de donation.

Les théologiens moralistes se sont demandé ce que deviendrait la validité de la donation, si, après avoir envoyé son messager, le donateur venait à mourir avant l'acceptation de la donation? Comme ils apportent de bonnes raisons pour ou contre la validité de la donation, on peut tenir les deux opinions comme également probables et donc en pratique suivre l'une ou l'autre.

III. Le donataire. — Au point de vue du droit naturel pur, tous ceux-là peuvent validement accepter une donation qui sont sujets du droit de propriété, par conséquent même les enfants et les aliénés. Mais le droit positif prononce uncertain nombre d'incapacités *absolues* ou *relatives.*

D'une manière générale, ces incapacités légales, pour autant qu'elles sont ajoutées au droit naturel, n'obligent en conscience qu'après la sentence du juge.

L'Incapacité absolue derecevoir. — 1. Les personnes qui ne sont pas encore conçues au moment de la donation.

2. Les personnes dites de *main-morte,* c'est-à-dire les personnes morales : hôpitaux, hospices, corporations, congrégations religieuses, etc. Ces personnes morales ne peuvent en effet *recevoir* qu'en vertu d'une autorisation du gouvernement délibérée en Conseil d'État. La donation faite à l'une de ces personnes morales serait donc nécessairement caduque, si le donateur mourait avant qu'elle eût été régulièrement acceptée.

Lorsqu'il s'agit de personnes morales de l'ordre ecclésiastique, pieux instituts ou congrégations religieuses, les formalités prescrites par la loi ne sauraient lier la conscience. De pareilles dispositions législatives sont en contradiction formelle avec le droit indépendant de posséder et d'acquérir des biens temporels, que l'Église a reçu de son divin fondateur Jésus-Christ. Ce droit, l'Église le communique aux sociétés inférieures, à savoir les pieux instituts et les ordres religieux approuvés par elle. Ainsi toute donation faite à une personne morale ecclésiastique doit être tenue pour valide au for de la conscience, à condition, bien entendu, que la donation soit valide en droit naturel.

2° *Incapacité relative de recevoir.* — Sont frappés d'une incapacité relative de recevoir :

1. *Le tuteur dans ses rapports arec son pupille.* — « Le mineur, quoique parvenu à l'àge de 16 ans, dit l'article 907, ne pourra, même par testament, disposer au prolit de son tuteur. — Le mineur, devenu majeur, ne pourra disposer, soit par donation entre vifs, soit par testament, au profit de celui qui aura été son tuteur, si le compte définitif de la tutelle n'a pas été préalablement rendu et apuré. »

Au reste, cette incapacité n'atteint pas les ascendants. « Sont exceptés, ajoute le même article, dans les deux cas ci-dessus, les ascendants des mineurs, qui sont ou qui ont été leurs tuteurs. »

2. *Les enfants naturels dans leurs rapports avec leurs père et mère.* — Aux termes de l'art. 308 du Code civil modifié par la loi du 28 mars 1896, les enfants naturels légalement reconnus ne peuvent rien recevoir par donation entre vifs au delà de ce qui leur est accordé à titre successoral. Mais cette incapacité ne peut être invoquée que par les descendants du donateur, par ses ascendants, par ses frères et sœurs et les descendants légitimes de ses frères et sœurs. D'autre part, le père ou la mère peuvent léguer aux enfants qu'ils ont reconnus, tout ou partie de leur quotité disponible, sans toutefois qu'en aucun cas, lorsqu'il se trouve en concours avec des descendants légitimes, un enfant naturel puisse recevoir plus qu'une part d'enfant légitime le moins prenant. Remarquons que les enfants naturels et même adultérins et incestueux légitimés par le mariage subséquent (art. 331; loi du 7 novembre 1907) sont assimilés aux enfants légitimes.

De même, les enfants adultérins ou incestueux ne peuvent rien recevoir, soit par donation, soit même par testament, au delà de ce qui leur est accordé par la loi, à titre d'aliments. Suivant les articles 763 et 764, ces aliments doivent être réglés eu égard aux facultés du père et de la mère, au nombre et à la qualité des héritiers légitimes. En outre, lorsque le père ou la mère de l'enfant adultérin ou incestueux lui ont fait apprendre un art mécanique ou lorsque l'un d'eux lui a assuré des aliments de son vivant, l'enfant ne peut élever aucune réclamation contre la succession.

Les donations faites aux enfants naturels reconnus, si elles dépassent la quotité fixée par la loi, sont certainement invalides, au for interne, après la déclaration du tribunal, mais avant l'action judiciaire le donataire peut en conscience retenir les libéralités dont il a été l'objet. Pour ce qui est des enfants adultérins et incestueux, d'après un grand nombre de théologiens et de jurisconsultes, la donation est nulle de plein droit, pour autant qu'elle excède les aliments accordés par la loi. Cette nullité est fondée sur des considérations d'ordre public : le législateur ayant voulu établir une ditl'érence entre les enfants du crime et les enfants naturels simples. Cependant un certain nombre d'auteurs (Génicot, 6e édit., t. l, n. 679; Bulot, 1.1, p. 730) admettent la validité en conscience de la donation tant qu'une décision judiciaire n'est pas intervenue. La loi, en effet, regarde comme étrangers les enfants illégitimes non reconnus, et ceux-ci peuvent recevoir de leurs parents jusqu'à concurrence de la quotité disponible. Les enfants adultérins et incestueux rentrent dans la catégorie des enfants illégitimes non reconnus.

3. *Les médecins dans leurs rapports avec les personnes dont ils ont entrepris la guérison.* — L'incapacité relative de recevoir, dont sont frappés les médecins, consiste en ce qu'ils ne peuvent recueillir la libéralité que leur aurait faite la personne dont ils ont entrepris la guérison, pendant le cours de la maladie pour laquelle ils l'ont traitée et dont elle est morte. La libéralité ne vaudrait que si le malade revenu à la santé la confirmait ensuite, soit expressément, soit même tacitement en s'abstenant par exemple de la révoquer.

Sont assimilés aux médecins, tous ceux qui exercent légalement ou illégalement la médecine. L'incapacité dont sont frappés les médecins, ne s'étendrait pas d'ailleurs à de simples libéralités rémunératoires,

proportionnées aux facultés du disposant et aux services rendus. Elle n'atteindrail pas non plus le médecin qui serait l'héritier direct du disposant, ou qui, dans le cas ou le disposant n'aurait pas d'héritier direct, se trouverait être le parent collatéral de celui-ci, au moins au quatrième degré (art. 909).

4. *Les ministres du culte dans leurs rapports avec les malades.* — Les ministres du culte, qui portent aux malades le secours de la religion, sont assimilés aux médecins et frappés de la même incapacité (art. 909). Or, la loi exige que le médecin donataire, pour être frappé d'incapacité, ait *traité* le malade. Par assimilation, cette condition ne se trouve remplie vis-à-vis d'un ministre du culte qu'autant qu'il s'est *chargé de la direction spirituelle* du malade. Ne serait donc pas atteint par l'incapacité qu'édicte l'article 909, le ministre du culte qui se serait borné à rendre des visites au malade en qualité d'ami, ni même celui qui aurait seulement accompli auprès de lui un ou plusieurs actes de son ministère, par exemple en lui administrant le viatique ou l'extrême-onction. Il faut que le ministre du culte ait eu avec le malade des entretiens spirituels, qu'il lui ait donné des conseils en vue de le diriger dans la voie à suivre pour bien mourir. La jurisprudence admet que cette condition est toujours réalisée dans le cas de la confession auriculaire. Baudry-Lacantinerie, *Précis de droit civil,* t. m, n. 853.

Remarquons avec Lehmkuhl, t. i, n. 1156, que si la donation faite au ministre du culte est en vue d'une œuvre pie, c'est la loi ecclésiastique seule qui entre en ligne de compte.

5. *Les libéralités faites à des personnes interposées.* — Toute disposition au profit d'un incapable est nulle, soit que cette disposition ait été déguisée sous l'apparence d'un contrat onéreux, soit qu'elle ait été faite sous le nom d'une personne interposée. On appelle personne interposée, le bénéficiaire direct de la disposition, qui s'est, par un acte secret, engagé à restituer à l'incapable que le disposant a voulu gratifier, le bienfait de la libéralité qu'il n'a reçue que pour la lui transmettre.

Les père et mère, les enfants et descendants de la personne incapable, sont toujours réputées personnes interposées (art. 911).

IV. Forme des donations entre vifs. — 1» *Formalités requises.* — Au point de vue du droit naturel, la donation même verbale est valide; pourvu, bien entendu, que les conditions générales pour la validité des contrats soient réalisées, elle transfère immédiatement et irrévocablement la propriété au donataire, sans que la tradition de l'objet donné soit nécessaire.

D'après le Code, la donation est un *contrat solennel,* qui ne produit ses effets et n'oblige les parties, qu'autant qu'elle a été passée dans certaines formes, c'est-à-dire devant un notaire qui endresse acte en présence de témoins.

Les formes des donations sont déterminées par les articles 931 et suivants. Quelques-unes ont pour but de garantir la liberté du donateur et d'appeler son attention sur l'importance de l'acte qu'il pose. Une loi du 21 juin 1843 exige, sons peine de nullité, la présence d'un second notaire ou des témoins, *au ntoment même delà lecture el de la signature de l'acte.* Il faut de plus que l'acceptation du donataire soit *forn elle* et *expresse* et elle doit aussi être faite par acte notarié.

i n ce qui concerne particulièrement les donations d objets mobiliers, ces donations sont nulles si elles ne sont pas accompagnées d'un *état estimatif,* signé du donateur et du donataire, et joint â l'acte de donation art. 948). Cet état n'est point nécessaire quand les objets donnés sont immédiatement remis au donataire. Mais dans le cas contraire, en rendant le détotiinement des objets donnés extrêmement difficile, il sert à soustrai-e la donation au retour de volonté du donateur et a assurer son irrévocabilité.

Les donations d'immeubles sont assujetties à une formalité spéciale, qu'on appelle la transcription. D'après la loi du 29 mars 1855, toute aliénation d'immeubles doit être transcrite au bureau de la conservation des hypothèques. Avant cette loi de 1855, l'art. 939 exigeait déjà que les donations d'immeubles fussent transcrites, dans l'intérêt des tiers intéressés à les connaître. Mais tandis que d'après la loi de 1855, ceux-là seuls pouvaient opposer au donataire le défaut de transcription, qui ont acquis du chef du donateur des droits réels sur l'immeuble, et qui ont ensuite fait transcrire leur litre, d'après l'article 941 du Code civil, ce sont au contraire toutes les *personnes intéressées* à la nullité de la donation qui peuvent se prévaloir du défaut de transcription.

Parmi les personnes intéressées à la nullité de la donation qui peuvent ainsi invoquer le défaut de transcription, aux termes de l'art. 941, tandis que la loi de 1855 leur refuse cette faculté, nous devons citer notamment les tiers acquéreurs de droits réels, qui n'ont pas fait transcrire leur titre en temps utile, et les créanciers chirographaires. Mais par exception, et encore bien qu'ils aient intérêt à la nullité de la donation, ni le donateur ou ses héritiers, ni aucun de ceux qui sont chargés, sous leur responsabilité, de faire la transcription, ne sont admis à se prévaloir de l'omission de cette formalité.

Le donataire, pour assurer l'irrévocabilité de la donation, a donc grand intérêt à en faire opérer la transcription.

2“ *Des conditions impossibles ou contraires aux mœurs.* — Une condition insérée dans un acte de disposition à titre gratuit peut se présenter sous un double aspect : 1. comme un événement futur et incertain, à l'arrivée duquel serait subordonnée l'efficacité de la disposition, c'est la condition proprement dite; 2. comme une obligation ou charge imposée au bénéficiaire et dont l'inexécution entraînerait la révocation de la libéralité. Qu'elles aient du reste l'un ou l'autre de ces deux caractères, les conditions insérées dans un- donation doivent être réputées non écrites, lorsqu'il! sont *impossibles, contraires aux lois ou aux* Telle est la disposition formelle de l'art. 900. On doit, en effet, naturellement supposer que le disposant n'attachait qu'une importance tout à fait secondaire a l'accomplissement de pareilles conditions, qu i! n'a ni entendu ni voulu que l'effet principal qu'il poursuivai.. c'est-à-dire la libéralité qu'il avait en vue, fût manqué par suite de l'accomplissement de ces conditions.

Toutefois, s'il était reconnu, en fait, que la condition contraire aux lois ou aux mœurs a été la cause déterminante et le but principal de la disposition, on ne se trouverait plus en présence d'une libéralité avec charge. Il y aurait un véritable contrat à titre onéreux, une promesse faite comme rémunération d'un acte prohibé et honteux et il faudrait en prononcer la nullité. Il est en effet de principe que toute obligation es nulle, lorsque *sa cause est illicite,* c'est-à-dire lorsque i ; ut qu'elle poursuit est contraire à la loi et aux mœurs.

Ces décisions sont celles de la jurisprudence. I. st assez facile de déterminer les conditions qu: - n·. impossibles ou contraires aux lois. Mais la solution île la question de savoir quelles conditions doivent être réputées contraires aux mœurs peut donner lieu a beaucoup d'arbitraire. C'est aux juges qu'il appai tient de se prononcer dans chaque cas particulier.

3» *Des libéralités dispensées des formes.* — Certaines libéralités sont dispensées des formes, telles sont : 1. Celles qui consistent dans *l'abandon d'un droit*

comme la remise d'une dette, la renonciation à un droit d'usufruit (art. 621, 1282); — 2. Le- libéralités stipulées dans l'intérêt d'un tiers, comme condition d'un contrai onéreux qu'on fait pour soi-même. Ces libéralités ne sont, en elfet. soumises qu'aux formalités du contrat auquel elles sont jointes. Il n'est pas nécessaire qu'elles aient été acceptées solennellement et expressément. Il suffit que le tiers ait manifesté l'intention d'en profiter (art. 1121). — 3. *Les donations manuelles.* — La jurisprudence admet, en effet, la validité des donations faites de la main à la main, lorsqu'elles ont pour objet des choses *corporelles mobilières.*

Les donations faites pour des *œuvres pies* ressortissent â la législation de l'Église; si donc elles venaient à être invalidées par les tribunaux civils, elles n'en conserveraient pas moins toute leur obligation au for de la conscience chrétienne.

V. Révocation. — 1° *Notions générales.* — Les donations entre vifs doivent être irrévocables en ce sens qu'à la dilférence des donations testamentaires, elles ne peuvent pas être révoquées à la volonté du donateur. Le donateur ne peut pas se réserver le moyen de reprendre à sa volonté ce qu'il a donné. Une donation révocable au gré du donateur serait nulle par application de la règle : *donner el retenir ne vaut.*

Nonobstant ce principe de l'irrévocabilité, une donation peut être faite sous cette clause, que les biens donnés feront retour au donateur, si le donataire et ses descendants meurent avant lui. Ce *droit de retour est,* en effet, indépendant de la volonté du donataire (art. 951).

De l'irrévocabilité des donations découlent les conséquences suivantes : I. On ne peut donner que des biens présents, c'est-à-dire des biens qu'on a déjà dans son patrimoine. Serait nulle la donation qui aurait pour objet des *biens à venir,* c'est-à-dire des biens qu'on n'a pas encore, mais qu'on aura dans la suite, parce que le donateur en acquérant ou en n'acquérant pas ces biens, suivant son caprice, pourrait à son gré révoquer la donation. Ainsi quand je vous donne, par exemple, non seulement les immeubles que j'ai actuellement. mais encore ceux que j'acquerrai par la suite, la donation, valable quant aux immeubles présents, serait nulle quant aux immeubles à venir (art. 943). — 2. 6 Est pareillement nulle la donation faite sous la condition d'acquitter d'autres dettes ou charges que celles qui existaient à l'époque de la donation, ou qui seraient exprimées, soit dans l'acte de la donation, soit dans l'acte qui devait y être annexé (art. 945). » — 3. La donation est également nulle en tout ou en partie, lorsque le donateur s'est réservé le droit de disposer, en tout ou en partie, des choses données (art. 944).

2° *Révocation absolue.* — Les donations peuvent être révoquées à la demande du donateur pour les trois causes suivantes : 1. inexécution des conditions ou charges delà donation; 2. l'ingratitude du donataire; 3. la survenance d'un enfant au donateur, lorsque celui-ci n'en avait pas encore au moment de la donation.

1. *De l'inexécution des conditions ou des charges.* — Lorsqu'une charge a été imposée au donataire et que cette charge est évidemment inférieure au bénéfice qu'il a reçu, l'acte ne cesse pas pour cela d'être une donation. Mais comme une donation, par elle-même, n'a d'autre but que d'enrichir le donataire, elle ne peut pas avoir pour effet directet immédiat d'obliger celui-ci. Néanmoins, on avait fini par admettre, en droit romain, qu'en acceptant une donation faite avec charge, le donataire avait suffisamment manifesté son intention de s'obliger, que celte intention était suffisamment réalisée et que le donataire devait être tenu pour obligé. Le donateur pouvait dès lors à son choix, ou poursuivre directement l'exécution des charges, ou répéter ce qu'il avait donné, comme s'il n'avait jamais cessé d'être propriétaire. Les art. 954 et 956 semblent avoir reproduit ces principes. La révocation de la donation pour inexécution des charges doit en principe être prononcée par les tribunaux qui peuvent accorder au donataire un *délaide grâce* (art. 956).

2. *De l'ingratitude du donataire.* — La révocation des donations pour cause d'ingratitude a été empruntée au droit romain. C'est une peine que la loi prononce contre le donataire pour le punir de son ingratitude et venger en quelque sorte le donateur.

Les faits qui constituent l'ingratitude sont limitativement déterminés par l'art. 955 : La donation entre vifs, dit cet article, ne pourra être révoquée pour cause d'ingratitude que dans les cas suivants : *a)* si le donataire a attenté à la vie du donateur; *b)* s'il s'est rendu coupable envers lui de sévices, délits ou injures graves; c) s'il lui refuse des aliments.

Les aliments dont il est ici parlé sont calculés, non pas d'après l'entière fortune du donataire, mais eu égard aux choses données. C'est contre la personne même du donataire que s'exerce la révocation pour cause d'ingratitude; d'où il suit qu'elle laisse subsister les *droits réels que les tiers* pourraient avoir acquis sur la chose donnée du chef de ce donataire (art. 958).

L'art. 957 détermine le court délai d'un an dans lequel l'action en révocation pour ingratitude doit être exercée et il règle la transmissibilité de cette action aux héritiers tant activement que passivement.

3. *De la survenance d'un enfant au donateur.* — Cette cause de révocation a aussi ses origines dans les lois romaines. Elle est fondée sur ce motif que si le donateur avait pu connaître véritablement et ressentir au cœur, avant la naissance de son enfant, les sentiments de l'alfection paternelle, il n'aurait pas donné. La révocation pour survenance d'enfant, à la dilférence des deux autres, a lieu de *plein droit,* il n'est pas besoin qu'elle soit demandée et obtenue en justice.

3» *Révocation partielle.* — La révocation partielle d'une donation entre vifs peut se présenter sous deux formes : la *réduction* et le *rapport.*

1. *De la réduction.* — Celui qui a des enfants ou des descendants, n'a pas la plénitude du droit de disposer de ses biens à titre gratuit. Il peut en disposer à titre onéreux, les vendre et les aliéner avec une pleine et entière liberté; mais il ne peut ni les donner, ni les léguer, en totalité, à des étrangers au détriment de ses enfants ou deses ascendants. Il y a, dans son patrimoine, une portion de biens dont il ne peut disposer à titre gratuit et que la loi réserve à ses descendants ou à ses ascendants. Cette portion indisponible, on l'appelle *réserve.*

La quotité disponible est, au contraire, la portion de notre patrimoine dont nous pouvons librement disposer à titre gratuit. Tous les biens, qui ne sont pas compris dans la réserve, font partie de la quotité disponible. Déterminer la réserve, c'est donc déterminer, par voie de conséquence, la quotité disponible.

La quotité disponible se détermine d'après la fortune qu'aurait laissée le *de cujus (celui dont* la succession est ouverte) s'il n'avait fait aucune libéralité. Pour calculer cette quotité, il faut donc augmenter le patrimoine que le *de cujus* laisse à son décès, de la masse des biens dont il s'est dépouillé de son vivant par des donations entre vifs. Si les libéralités faites par le défunt dépassent la quotité disponible ainsi déterminée, les réservataires ont le droit de les ramener aux limites qu'elles n'auraient pas dû franchir et de les *faire réduire,* en reprenant au besoin aux donataires ce qu'ils ont reçu de trop. C'est ce qu'on appelle exercer *l'action en réduction.*

La réduction doit laisser intactes les libéralités qui ont été faites dans les limites de la quotité disponible,

•-•lle ne peut porter que sur les libéralités qui ont été faites après que cette quotité était déjà entamée par des libéralités antérieures. Il faudra donc l'opérer en commençant par la dernière libéralité et ainsi de suite en remontant des plus récentes aux plus anciennes.

L'action en réduction peut toujours être introduite, au point de vue de la conscience, par ceux que la loi investit de ce droit.

2. *Durapport.* — «Le rapport est dû de ce qui a été employé pour l'établissement d'un des cohéritiers ou pour le paiement de ses dettes, » dit l'art. 851. Celui qui a fait ces dépenses n'en était pas en effet tenu, elles constituent donc une véritable libéralité.

Rapport n'est pas dû, au contraire, pour les frais de nourriture et d'entretien. Ces frais ne constituant, en effet, le plus souvent pour celui qui les fait, que le paiement d'une dette civile ou l'acquit d'une obligation naturelle. Ce ne sont donc pas des libéralités. Il en est de même des frais *ordinaires* d'éducation et d'apprentissage. Le bénéfice que ces frais procurent au successible échappent d'ailleurs le plus souvent à toute appréciation pécuniaire.

Sont également dispensés du rapport, les frais *ordinaires* d'équipement, les frais de noce alors même qu'ils sont *extraordinaires* et les présents d'usage. C'est pour sa satisfaction personnelle, plutôt que pour l'avantage du successible, que le *de cujus* est censé les avoir aits (art. 851 et 852). Cependant les présents de noce seraient sujets à rapport, s'ils étaient de nature à procurer au successible une véritable augmentation de patrimoine.

Dans l'ancien droit, le principe de l'égalité entre cohéritiers était tellement rigoureux, qu'il suffisait que le don ou legs eût été fait à l'un des proches parents du successible, pour qu'il fût réputé fait au successible luiméme et par conséquent soumis au rapport. Aujourd'hui, au contraire, les dons ou legs faits au fils ou au conjoint du successible ne sont pas sujets à rapport (art. 847, 849).

Mais, en général, les donations déguisées sous l'apparence d'un contrat à titre onéreux n'emportent pas par elles-mêmes dispense de rapport. Il en est de même des *donations indirectes* qui sont faites au successible par l'intermédiaire d'une *personne interposée* chargée en secret de lui restituer les biens donnés.

Les *dons manuels* ne doivent pas non plus être réputés de plein droit faits avec dispense de rapport. Quant aux fruits que produisent les biens donnés avant le décès du *de cujus,* ils sont toujours, au contraire, présumés dispensés du rapport (art. 856).

Le rapport se fait en *nature* ou en *moûts prenant.* U a lieu en moins prenant, lorsque les cohéritiers du donataire prélèvent, avant le partage, une valeur égale a celle qu'il a reçue. Le rapport des *meubles* s'effectue toujours en moins prenant. En principe, au contraire, le rapport des immeubles se fait en nature.

Les dispositions législatives concernant le rapport obligent en conscience après la décision des tribunaux: ia loi. en effet, se contente de donner aux ayants-droit une action en revendication.

C. Antoine.

DONATISME. — I. Origines du schisme, de 305 à 321. II. Triomphe et apogée, de 321 à 373. III. Lutte d-cisive, de 373 à 430. IV. Déclin et disparition. V. Erreurs des donatistes.

I. Origines do schisme, de 305 λ 321. — 1° *Le nom de donatistes.* — On a discuté la question de savoir si ce nom de donatistes, donné aux sectaires qui implantèrent le schisme dans l'Afrique du Nord et l'y maintinrent pendant plus de trois cents ans jusqu'à l'invasion des Arabes, c'est-à-dire jusqu'à la destruction du christianisme lui-même dans ces parages, vient de Donat des Cases Noires, le premier auteur responsable de la crise, ou de Donat le Grand, le second évêque intrus de Carthage. Selon toute vraisemblance, c'est à ce dernier surtout que le schisme doit son nom, comme au chef qui l'organisa puissamment et le dirigea pendant plus de quarante ans : il l'appelait du reste son parti et tous ne juraient que par lui. Le grammairien donatiste Cresconius faisait observer à saint Augustin qu'il devait dire *donations* plutôt que *donatistes* pour se conformer à la langue latine, la forme *donatistæ a Donato* rappelant celle *à'evangelista· ab Euangelio.* Peut-être bien, répondait Augustin, c'est ce rapport qu'ont entendu signifier les premiers schismatiques en adoptant la forme donatistes, car Donat était leur évangile et ils ne voulaient pas plus se séparer de lui que les saints ne veulent se séparer de l'Evangile. Mais,pour ne pas déplaire au grammairien pointilleux, il dira donatiens plutôt que donatistes dans le traité qu'il consacre à sa réfutation, en faisant observer que la désinence du terme ne fait rien à la chose et que, quelque nom qu'on leur donne, lui et ses coreligionnaires n'en sont pas moins des hérétiques à éviter. *Cont. Cresc.,* u, 2, 3, *P. L.,* t. xi.ih, col. 468-469.

2» *Le conflit éclate à Carthage en 312.* — Au lendemain de la persécution de Dioclétien, c'est-à-dire vers 306, l'évêque des Cases Noires, Donat, se trou n-nt à Carthage, lit courir certains bruits malveillmts contre le primat de la Proconsulaire, Mensurius. prétendant à tort qu'il avait été traditeur en exploitant avec mauvaise foi une lettre de lui à Secundus de Tigisi, en Numidie, dans laquelle il blâmait ceux qui avaient affronté le martyre pour se tirer fort à propos de certains embarras financiers et se refaire une bonne réputation. Voir Donat I. A la mort de Mensurius, survenue en 311, le clergé de Carthage avec les évêques voisins procéda à l'élection du successeur du primat. Le diacre Cécilien fut élu de préférence aux deux prêtres Botrus et Célestius qui avaient brigué la succession. Félix, évêque d'Abtughi ou d'Aptunge. sacra le nouvel élu. Aussitôt une cabale se forme contre Cécilien; en font partie les détenteurs des biens de l'église, auxquels Cécilien les avait réclamés, les deux prêtres évincés et mécontents.l de leur échec, et surtout une richissime matrone, Lucilia, qui détestait particulièrement le nouvel évêque pour un n: · ;ue d'égards dont il se serait rendu coupable en r- le quand il n'était que diacre, et qui aurait vou .r a sa place une de ses créatures, le lecteur M · s. Donat des Cases Noires prend alors la dire. .-.s mécontents et, grâce à l'or de Lucilia, mais s .-le prétexte de remédier à une élection viciée et ne Ut. il fit signe à ses collègues de Numidie qui arrivèrent au nombre de 70 avec leur primat, Secundus. Réunis en 312 à Carthage, ils se constituent en concile, citant Cécilien, qui refusa de comparaître. Ils instruisent alors sa cause, déclarant sa consécration invalide parce que le consécrateur avait été traditeur, prononcent sa déposition, élisent à sa place et consacrer' le favori de Lucilia. S. Optat, *De schism, donat.,* t. 19. *P. L.,* t. xi, col. 923. C'était le schisme implanté à Carthage, d'où il allait rayonner rapidemen' dans toutes les provinces, de la Byzacène à la Mauritanie, et partager les chrétiens en deux partis, celui de M o rin et celui de Cécilien; c'était en même temps le point de départ de luttes religieuses et ‹l- tr . es civils, dont on était loin de prévoir la gravit.· et rée. « Ainsi le schisme fut enfanté par la ce ·-r- ne femme turbulente, nourri par l'ambition de ceux -rui avaient aspiré à l'épiscopat, et fortifié par l'avarice de ceux qui s'étaient emparés des biens de l'Église. » Tille mont, *Mémoires,* t. vt, p. 14.

3· *Erreurs de droit et de fait.* — Les promoteurs de ce mouvement schismatique. Donat des Cases Noires. Secundus de Tigisi et les autres évêques de Numicie.

avaient commis un acte illégal et anticanonique en s'immisçant dans une affaire qui ne les regardait pas et en procédant à l'élection et à la consécration d'un candidat qui ne pouvait être qu'un intrus, le siège de Carthage étant déjà pourvu légitimement et validement. Sans doute, ils prétendaient que l'élection et la consécration deCécilienétaient nulles. parce qu'un évêque traditeur ne peut pas conférer validement le sacrement de l'ordre. Mais c'était là appliquer à l'ordre un principe discutable ou plutôt erroné contre lequel l'Église romaine n'avait cessé de protester, à propos du baptême, depuis saint Cyprien. C'était en tout cas l'appliquer à faux, car, dans l'espèce, Félix d'Aptunge n'avait été nullement traditeur, ainsi que devait le démontrer plus tard l'enquête officielle prescrite par l'empereur et dûment consignée dans un document public. Et l'application en était d'autant plus criante qu'elle fut faite par des évêques, dont la plupart étaient des traditeurs incontestables, d'après les actes du concile de Cirta tenu en 305, qui furent officiellement produits dans la suite. Quant à Cécilien, les enquêtes, les jugements et les sentences favorables dont il fut l'objet à Rome près du pape, à Arles de la part du concile et à Milan de la part de Constantin, démontrèrent qu'il était le seul évêque légitime de Carthage. Mais, sans attendre, il fut reconnu pour tel. L'empereur lui-même reconnut tout d'abord ses droits. Constantin, en effet, donna l'ordre au proconsul Anulinus de faire restituer aux églises ce qui leur avait été confisqué pendant la persécution de Dioclétien, Eusèbe, *U. E.*, x, 5, *P. G.*, t. xx, col. 884, et d'exempter des charges publiques les clercs dont Cécilien était le chef. *H. E.*, x, 7, col. 893. Il écrivit à Cécilien lui-même pour lui notifier l'ordre qu'il avait donné au Rationalis d'Afrique, Ursus, de lui verser 3000 folles pour être distribuées d'après un état dressé par Osius. *H. E.*, x, 6, col. 892; *P. L.*, t. xliii, col. 777.

4° *Appel îles schismatiques à l'empereur.* — Dans de semblables conditions, la situation de Majorin paraissait fort compromise; mais ses protecteurs, dès 313, intervinrent énergiquement pour la sauver. Ils remirent, en effet, au proconsul Anulinus, un double pli, l'un cacheté, l'autre ouvert. Le premier, *Libellus Ecclesiæ catholicæ criminum Cæciliani traditus a parte Majorini, Gest. coll.*, ni, 215-220, *P. L.*, t. xi, col. 1401-1402, contenait les chefs d'accusation relevés par eux contre celui qu'ils déclaraient schismatique; le second était une supplique demandant à l'empereur de choisir en Gaule, où il n'y avait pas eu de défections épiscopales, des juges ecclésiastiques pour trancher le différend de Carthage. S. Optat, *De schism, donat.*, I, 22, *P. L.*, t. xi, col. 930. Anulinus fit un rapport et transmit ces deux documents à Constantin, le 15 avril 313. Texte intégral de ce rapport, qui fut lu à la conférence de 411, dans S. Augustin, *Epist.*, lxxxviii, 2, *P. L.*, t. xxxiit, col. 303. Rapport et documents ne parvinrent à l'empereur qu'en Gaule. Aussitôt Constantin désigna comme juges Materne, évêque de Cologne, Réticius, évêque d'Autun, et Marin, évêque d'Arles, pour aller traiter cette affaire à Rome avec le pape Melchiade ou Miltiade; en même temps il écrivit au pape pour lui annoncer l'arrivée des trois évêques gaulois et le prier, documents en main, de décider en connaissance de cause. Eusèbe, *11. E.*, x, 5, *P. G.*, t. xx, col. 888; *P. L.*, t. xliii, col. 778. Cette lettre impériale fut produite à la conférence de 411. *Gest. coll.*, m, 319. *P. L.*, t. xi, col. 1249; *Brev. coll.*, Ill, 24, *P. L.*, t. xliii, col. 637. En outre, il donnait l'ordre au proconsul Anulinus de mander à Rome une délégation des deux partis pour y vider leur différend. La réponse du proconsul que l'ordre impérial avait été exécuté fut également produite à la conférence de 411. *Gest. coll.*, in, 319; *Brev. coll.*, ni, 24.

5° *Concile de Rome, octobre 313.* — En octobre 313, à Rome, devant le pape entouré de 19 évêques, parmi lesquels Materne, Réticius et Marin, comparurent Cécilien et Donat des Cases Noires, accompagnés chacun de dix de leurs collègues. Faute de témoins et de preuves juridiques, Cécilien fut reconnu et déclaré innocent du crime de schisme qu'on lui reprochait; Donat, au contraire, fut convaincu d'avoir fait œuvre schismatique sous Mensurius, du temps que Cécilien n'était que diacre; il avoua de plus avoir rebaptisé ceux qui étaient passés au parti de Majorin et avoir imposé les mains à des évêques qui avaient failli pendant la persécution, S. Optat, *De schism, donat.*, 1,24, *P. L.*, t. xi, col. 932; il fut condamné. Les actes de ce concile furent produits à la conférence de 411. *Gest. coll.*, in, 320-326, 403, 540, *P. L.*, t. xi, col. 1249, 1252, 1256; *Brev. coll.*, m, 24, 31, *P. L.*, t. xliii, col. 637, 642. Le pape décida notamment, comme nous l'apprennent les actes du concile d'Arles, tenu l'année suivante, que les partisans de Majorin pourraient conserver leurs sièges, à la condition de rentrer dans l'unité, et que, là où se rencontrerait un évêque de chaque parti, le plus ancien selon la consécration conserverait le siège et que le plus récemment consacré serait pourvu d'un autre siège; Cécilien était seul reconnu évêque légitime de Carthage. Le pape fit part de cette sentence à l'empereur; mais les dissidents refusèrent d'y obtempérer, alléguant qu'on ne leur avait pas donné le temps de s'expliquer; ils demandèrent donc à l'empereur d'autres juges. Constantin, bien que suffisamment édifié sur leur compte, les renvoya au prochain concile et il ordonna au vicaire d'Afrique d'envoyer une délégation des deux partis à Arles pour le 1«r août 314 et de procéder, toute affaire cessante, à une enquête officielle sur le cas de Félix d'Aptunge. *P. L.*, t. xliii, col. 780, 788; Hefele, *Conciliengeschichte,* t. I, p. 194.

6° *Concile d'Arles, août 314.* — A la date fixée, le concile se tint à Arles. Le pape s'y était fait représenter par deux prêtres et deux diacres; Marin, Materne et Réticius s'y retrouvèrent, et les partis en lutte comparurent. Même solution qu à Rome. Dans la lettre synodale envoyée au pape Sylvestre, successeur de Miltiade le concile dit que Cécilien est hors de cause, que ses accusateurs et les fauteurs principaux du schisme ont été, les uns condamnés (Donat et Majorin), les autres mis en demeure, aux conditions déjà fixées à Rome, de faire retour à l'unité, sous peine de perdre leur rang dans la cléricature. *P. L.*, t. xliii, col. 786. Parmi les canons de ce concile, deux nous intéressent, l'un, can. 8, qui condamne la réitération du baptême, l'autre, can. 13, qui condamne tout clerc convaincu par un acte public d'avoir livré les Ecritures, les vases sacrés ou le nom de ses frères, à la déposition, et qui déclare valide l'ordination faite par un évêque traditeur. Le premier de ces deux canons visait nettement Donat. ïn ce qui concernait le cas de Cécilien, il n'y avait pas eu d'accusation basée sur des actes officiels, et son sacre devait être tenu pour valide, même dans le cas ou son consécrateur aurait été traditeur, chose qui n'était pas, mais qu'on ignorait à Arles.

7» *Décision de l'empereur.* — Battus à Arles comme à Rome, les partisans de Majorin s'entêtent et, sous divers prétextes, réclament une décision impériale. Un tel recours au pouvoir civil dans une affaire d'ordre religieux sera plus tard reproché aux donatistes; et quand ceux-ci répliqueront que les catholiques ont fait pire en sollicitant des lois coercitives contre les donatistes, les catholiques n'auront pas de peine à leur répondre que le cas était tout différent, car, menacés dans leurs biens et dans leurs personnes, ils ne faisaient que se défendre et demander protection. Obsédé par cette affaire deux fois légitimement jugée par ses juges naturels, Constantin voulut en finir. Il avait

même résolu de passer en Afrique pour décider sur les lieux; mais n'ayant pu réaliser son dessein, il écrivit aux évêques donatistes qu'il connaîtrait lui-même de leur appel. *P. L.,* t. xliii, col. 789. Il le fit à Milan et ratifia pleinement la double sentence ecclésiastique. Le 10 novembre 316, il notifiait au vicaire d'Afrique, Eumalius, le jugement qu'il venait de porter. Ce jugement fut produit à la conférence de 411. *Gest. colt.,* in. 456, 460,494, 515-517. 520-530, 532, 585, *P.L.,1.* xi, col. 1254, 1255, 1256; *Brev. coll.,* lit, 37, 38, 41, *P. L.,* t. xliii, col. 647, 649; *Cont. Cresc.,* ni, 82; *Post, coll.,* 56, *P. L.,* t. xliii, col. 541, 687. En même temps Constantin porta une loi prescrivant d'enlever aux donatistes les lieux du culte qu'ils détenaient; saint Augustin y fait allusion, *Epist.,* cv, 9, *P. L.,* t. xxxiii, col. 399; *Cont. lilt. Petii.,* η, 205, *P. L.,* t. xliii, col. 326; elle est rappelée dans le *Code théodosien,* XVI, tit. vi, leg. 2.

8° *La purgatio de Félix d'Aptunge.* — L'ordre donné par Constantin au vicaire d'Afrique, Ælius Paulinus, d informer sur l'affaire de Félix d'Aptunge, consécrateur de Cécilien de Carthage, avait été exécuté. Dès 314, le vicaire avait fait procéder à une enquête officielle, soit à Aptunge, soit à Carthage. Elle prouva que Félix n'avait été nullement Iraditeur, l'accusation ne reposant que sur le faux témoignage d'un certain Ingentius, qui reconnut sa faute. S. Optat, *De schism, donat.,* i, 27, *P. L.,* t. XI, col. 938-939. Et évoquant i affaire devant lui, le 15 février 315, le proconsul fit eter en prison Ingentius, reconnut l'innocence de Félix et transmit tout le dossier à l'empereur. *Gesta purgationis Felicis Aptungitani, P. L.,* t. vin, col.715; *Gesta proconsularia quibus absolutus est Felix, P. L.,* t. xliii, col. 780 sq. Constantin se fit expédier Ingentius. *P. L.,* t. xliii, col. 784. Une telle enquête prouvait officiellement l'erreur des donatistes. Il en restait une autre à faire qui prouverait que les vrais traditeurs, . · laient eux; et celle-ci n'allait pas tarder.

9° *L'affaire de Silvanus de Cirta.* — Le dossier de là *purgatio* de Félix d'Aptunge devait être entre les mains de Constantin, quand il se prononça à Milan contre les donatistes et fit une loi contre eux. Or, quatre ans après, éclatait à Cirta l'affaire du diacre Nundinarius contre son évêque Silvanus. Le diacre accusait l'évêque d'avoir été traditeur avant son élévation à . épiscopat et d'avoir reçu de l'argent en compagnie des autres évêques de Numidie de la fameuse Lucilia dans le but d'élire et du consacrer Majorin. L'accusation • tait grave et de nature à déconsidérer ceux qui menaient la campagne, malgré le pape et l'empereur, contre Cécilien, auquel ils reprochaient d'avoir été consacré par un traditeur. Elle méritait d'êtretiréeau clair pour venger la cause des catholiques et confondre la cause des donatistes. Le proconsul de Numidie dut enconnailre officiellement. Il fit une enquête à Thamugade et à Cirta, d'où il résulta que Nundinarius n'avait que trop raison. A Cirta, en effet, en 305. les onze évêques, réunis sous Secundus de Tigisi pour pourvoir à la vacance du siège, s'étaient convaincus mutuellement de tradition, puis avaient procédé à l'élection et au sacre du sous-diacre Silvanus, qui était lui-même un Iraditeur; cela ne les empêcha point, comme nous l avons vu.dedéclarernulle la consécration de Cécilien, ; arce que son consécrateur, disaient-ils, avait été un traditeur. Us avaient donc agi avec une mauvaise foi indéniable. Zénophile, qui avait procédé à l'enquête, réunit toutes les pièces officielles et les expédia, le 8 décembre 320. à l'empereur. Quant à Silvanus, il le condamna à l'exil. S. Augustin. *Epist.,* xi.ni, 17; lui, 4, *Γ. L.,* t. xxxiii. col. 168. 197; *Cont. lilt. Petii ,* I, 23; *l"· unit. Eccl.,* 46; *Cont. Cresc.,* ill, 32, 84; iv,66; */- unico hapt.,* 31, *P. L.,* t. XLIII. col. 256, 426, 512, 542, 583, 612.

10» *Audace et réussite des donatistes.* — De cette double enquête officielle il résultait que Félix d'Aptunge, le consécrateur de Cécilien, n'avait pas été J. traditeur qu'on disait, et que Secundus de Tigisi, Silvanus de Cirta et d'autres électeurs de Majorin étaient eux-mêmes coupables du crime qu'ils reprochaient aux autres. Logiquement on en devait conclure, d'après leurs principes, qu'ils avaient fait une ordination invalide en consacrant Silvanus de Cirta et Majorin de Carthage. La sentence des deux conciles de Rome et d'Arles, la décision et la loi de Constantin contre les donatistes se trouvaient donc pleinement justifiées. Les donatistes n'avaient donc plus qu'à le reconnaître et à se soumettre; mais ils s'obstinèrent dans la mauvaise voie où ils s'étaient si imprudemment engagés, grâce au successeur de Majorin, Donat le Grand, qui venait de prendre la tête et la direction du parti. Loin donc de se taire, ils payèrent d'audace. Se posant en victimes, ils se plaignirent d'être persécutés par les catholiques, réclamèrent le retour de Silvanus et des autres exilés et s'adressèrent à l'empereur. *Gest. coll.,* ni, 545-548, *P. L.,* t. xi, col. 1257; *Brev. coll.,* ill. 39. *P. L.,* t. XLIII, col. 648. Ils firent tant et si bien que. de guerre lasse, Constantin rapporta sa loi et leur r n-dit toute liberté d'action. Le 5 mai 321, il notifiait ces nouvelles décisions au vicaire d'Afrique. Verinus. *Gest. coll.,* m, 549-552, *P. L.,* t. xi,col. 1257; E.'/·;.·.'.. cxi.i, 9, *P. L.,* t. xxxm, col. 581 ; *Brev. coll.,* ni. 40. 42; *Post coll.,* 56, *P. L.,* t. xliii, col. 648. 687. Il écrivait, d'autre part, aux évêques catholiques. *Epist. Constantini ad catholicos, P. L.,* t. xi, col. 791. t. xliii, col. 791, pour leur expliquer son changement d'attitude, les exhorter à la patience, laissant à Dieu, disait-il, le soin de la vengeance, dans l'espoir que la clémence convertirait ces « porte-drapeau d'une misérable obstination ».

II. Triomphe et apogée des donatistes, de 321 a 373. — 1° *Progrès croissants.* — Constantin s'était fait illusion; il connaissait mal cette race d'intransigeants et de séparatistes. Là où la sévérité avait échoué, la douceur fut inutile. Donat mita profit cet excès d'indulgence. Aussi les donatistes, loin de revenir à l'unit- et de faire la paix, s'organisèrent-ils puissammen' dressant évêché contre évêché, église contre église, autel contre autel, et menaçant d'absorber les cat: – liques. Déjà en 330, dans un de leurs conciles t-n . Carthage, ils réunirent lenrs évêques au noml re 270, S. Augustin, *Epist.,* xcm. 43. *P. L.,* : xxx : col. 342; ce nombre dépassera 400, en 394, et atteindra 276 à la conférence de 411. Rien ne devait plus les ar rêter; ils se crurent tout permis. De gré ou de force ils s'emparaient des édifices religieux à leur convenance et en expulsaient les catholiques. C'est ce qu'ils firent, notamment à Cirta, appelée désormais Constantine du nom de son bienfaiteur Constantin. Cet empereuravait fait construire une basilique pour les catholiques,mais ce furent les donatistes qui s'y installèrent, se refusant à la rendre en dépit des réclamations de l'épiscopat catholique et des décisions de l'autorité civile. Ils se mettaient ainsi résolument au-dessus des lois. On se plaignit de procédés aussi inqualifiables, sans toute fois demander vengeance contre ces injustes détenteurs. Constantin félicita les évêques catholiques de leur e-: r : de mansuétude et. faisant droit à leur requête, leur octroya un autre terrain dans le chef-lieu de la Numidie pour y construire à ses frais une basilique nouvelle. *P. L.,* t. xliii, col. 691. D'autre part, dans leur concile de 330, les donatistes avaient décidé que si les traditeurs, c'est ainsi qu'ils désignaient les catholiques, en entrant dans leur parti, refusaient le baptême, on ne les recevrait pas moins. Conformément à cette décision, de l'aveu même d'un des leurs, le célèbre Tichonius. Deutérius reçut tout un peuple de traditeurs, sans que

cela empêchât Donat le Grand de communiquer avec lui, de même qu'il communiqua avec les évêques donatistes de la Mauritanie qui ne pratiquaient pas la rebaptisation. Ce n'était là qu'une exception, car Donat lui-même et la plupart de ses collègues rebaptisaient ceux qui venaient à eux.

2« *Les circoncellions.* — A la faveur de ces discussions religieuses et devant l'impunité dont jouissaient désormais les donatistes, un mouvement de revendications sociales ne tarda pas à se dessiner dans les bas-fonds de la société, surtout parmi les indigènes. Le donatisme y vit une force et un puissant point d'appui. C'est ainsi qu'il « glissa d'assez bonne heure du terrain delà controverse dans celui de l'opposition politique et de la révolte ouverte. Le léger vernis théologique de la secte était moins que rien; l'origine, les instincts, les procédés et les tendances des circoncellions le prouvent. Ce ramassis de colons, d'esclaves, de petits propriétaires, pressurés, épuisés par le fisc dont les exigences grandissaient avec les malheurs de l'époque, voyant une occasion propice pour soutenir par la violence ses revendications, n'y manqua pas. L'insurrection n'eut de religieux que l'apparence, elle fut en réalité une révolte sociale. » Leclercq, *L'Afrique chrétienne.,* Paris, 1904, t. i, p. 346-347. Elle s'imposa par la terreur, supprimant les dettes, molestant les créanciers et les propriétaires, pillant, brûlant, assassinant, jetant partout le désordre, au point que certains donatistes eux-mêmes ne purent s'empêcher de blâmer de tels excès et de prier le comte Taurinus de les réprimer par les armes. S. Optai, *De schism, donat.,* nt, 4, *P. L.,* t. xi, col. 1008. Taurinus eut la main trop dure, au gré des donatistes, car il massacra sans pitié quelques-uns de ces perturbateurs. Aussi fut-il rangé dans la suite au nombre des persécuteurs du donatisme. Quant à ses victimes peu intéressantes, etqui du reste n'avaient reçu que le juste châtiment de leurs crimes, elles furent considérées comme des martyrs par la plupart des donatistes qui dressèrent des autels et des édicules sur leurs lombes. S. Optat, *ibid.,* col. 1008. On aurait tort de croire que cette répression sanglanleet passagère arrêta l'essor de celte armée du désordre; celle-ci ne fit que se recruter davantage, toujours prête à entrer en jeu, au moindre signal des donatistes, comme on en eut bientôt après la preuve. Voir Circoncellions, t. n, col. 2513-2518.

3° *Mission de Paul et de Macaire.* — En effet, en 348, l'empereur Constant envoya en Afrique Paul et Macaire pour porter des secours en argent et en nature et travailler à l'union religieuse. Mais ces deux délégués impériaux furent mal reçus par Donat de Carthage, qui manda par écrit à ses partisans de leur fermer les portes. Pour obtempérer aux ordres de leur chef, Donat de Bagaï et Marculus ne trouvèrent rien de mieux que d'appeler les circoncellions â leur aide. Macaire demanda alors des troupes, moins pour attaquer que pour se mettre à l'abri d'un coup de main. Reçu et repoussé les armes à la main, alors qu'il venait apporter et distribuer des secours matériels, il fut obligé de répondre à la force par la force et finit par se rendre maître de la résistance. Parmi les morts se trouvèrent Donat et Marculus, dont les donatistes firent des martyrs. Naturellement Macaire passa pour le pire des persécuteurs. S. Optat, *De schism, donat.,* in, 4, 6, *P. L.,* t. xi, col. 4010, 1014. Il est vrai qu'il n'usa plus de ménagements et qu'il appliqua dans toute leur rigueur les peines jadis portées contre les donatistes. Ceux donc qui refusèrent de faire retour à l'unité furent pris et jetés en exil. De ce nombre se trouva Donat de Carthage. La rage des donatistes, en attendant pire, se traduisit en calomnies et en imprécations contre Macaire. La paix du moins fut assurée jusqu'à l'avènement de Julien l'Apostat. Saint Optai n'eut pas de peine, dans la suite, à disculper Macaire et à montrer que la responsabilité de sa sévère répression remontait tout entière aux duiiatisles eux-mêmes, c'est-à-dire à leurs excès. *De schism. donat.,* in, 7-9, *P. L.,* t. xi, col. 1015-1020. Cf. Fallu de Lesser!, *Fastes des provinces africaines,* Paris, 1901, t. n, p. 240-246.

4° *De 348 à 373.* — Cécilien de Carthage, qui avait assisté au concile de Nicée, était mort depuis peu et avait été remplacé par Gratus, qui assista au concile de Sardique et tint lui-même un concile à Carthage en 349. D'autre part, le fameux Donat mourut en exil vers 355. Avec lui disparaissait un chef habile et énergique,dont la perte était de nature, semblait-il, à briser les dernières résistances; mais il n'en fut rien. Car, bien que maintenu dans le respect des lois et privé de ses principaux soutiens, le parti schismatique maintenait ses positions en attendant le jour de reprendre la marche en avant et de s'assurer l'hégémonie religieuse. Du reste, il remplaça Donat par un autre personnage non moins décidé et non moins batailleur, l'évêque Parménius. Survint la mort de Constance, puis l'avènement de Julien ['Apostat. Les donatistes reprirent espoir et adressèrent leurs doléances au nouvel empereur, comme à celui « qui seul possédait la justice. » Ils savaient â qui ils parlaient. Ils le supplièrent donc de faire cesser les rigueurs de l'exil, de leur permettre de rentrer dans la possession de leurs basiliques, et de leur rendre, comme jadis sous Constantin, pleine liberté d'action. Julien, par une mesure générale, abrogea les lois d'exil et accorda aux donatistes ce qu'ils lui avaient demandé. S. Optat, *De schism, donat.,* π, 16, *P. L.,* t. xi, col. 968; S. Augustin, *Epist.,* xcin, 12; cv, 9, *P. L.,* t. xxxin, col. 327, 399; *Cont. li.lt. Petit.,* n, 184, 205, *P. L.,* t. xi.m, col. 315, 326. Il est fait mention de ce reserit sollicité par les donatistes auprès de Julien dans le *Code théodosien,* XVI, tit. v, leg. 37. Contemporain et témoin des faits qu'il raconte, saint Optat compare le retour des donatistes au retour du diable. *De schism, donat.,* π, 17, *P. L.,* t. xi, col. 968. Il fut, en efiet, le signal de vengeances sans nom, de représailles sanglantes et de meurtres innombrables au milieu des ruines et du carnage. « La voilà votre Église, disait saint Optat à Parménien, *De schism, donat.,* π, 18, *P. L.,* t. xi, col. 971 ; elle se désaltère et se nourrit avec le sang que ses évêques lui versent. » Plus tard, saint Augustin écrira de Julien : « Il rétablit le parti de Donat dans une liberté de perdition; il rendit des églises à ces hérétiques en même temps qu'il rendait les temples au démon, ne croyant pas trouver de meilleur moyen, pour abolir le nom chrétien, que de détruire l'unité de l'Eglise qu'il avait abandonnée, et de laisser toute libertéâ tous les sacrilèges qui voudraients'en séparer. » *Epist.,* cv, 9, *P. L.,* t. xxxm, col. 399.

5° *Parménien et saint Optat.* — Parménien, successeur de Donat, crut le moment favorable de défendre son parti par la plume. Il composa donc un écrit où il établissait qu'il n'y a qu'un seul baptême et qu'une seule Église, laissant entendre, car il ne l'affirmait pas explicitement, que baptême et Église ne se trouvaient que dans son parti. H y montrait également l'énormité du crime des traditeurs et des schismatiques sans désigner toutefois nominativement les catholiques. Ily blàmaitenlin les « ouvriers de l'unité», allusion à Paul et à Macaire, et reprochait aux catholiques d'avoir fait appel aux pouvoirs civils contre éux.

A défaut d'un débat public ou d'une conférence contradictoire, l'ouvrage de Parménien offrait du moins l'occasion d'entrer en discussion et de s'expliquer par écrit. L'évêque de Milève, saint Optat, la saisit aussitôt. Au sujet du baptême, la réponse était aisée par un argument *ad hominem :* « S'il n'est pas permis aux

traditeurs, aux schismatiques, aux pécheurs, de donner le baptême, cela vous est par là même interdit, car nous prouvons que les chefs de votre parti ont été traditeurs, que l'origine du schisme se trouve parmi vous, et que vous êtes des pécheurs. » Au sujet de l'Église, saint Optat reconnaît volontiers qu elle est une, mais il ajoute que l'Église catholique n'est ni chez les hérétiques, ni chez les schismatiques, ni renfermée dans un coin de l'Afrique, comme le prétendaient les donatistes.Sans doute, le crime des traditeurs et des schismatiques est grand, mais la question était de savoir de quel côté se trouvaient les traditeurs et les schismatiques. Et sur ce point, documents publics en main, saint Optat montre à Parménien que ce n'était pas Cécilien qui s'était séparé de Majorin, mais au contraire que Majorin s'était séparé de Cécilien, que les traditeurs furent les consécrateurs de Majorin et qu'à eux incombe toute la responsabilité du schisme. Les pièces justificatives, qu'il joignait à sa réponse et que saint Augustin a connues, en faisaient foi. Il en était de même du reproche adressé aux catholiques d'avoir fait appel à l'intervention de l'État : il se retournait contre les donatistes. Saint Optat rappelle, en efletjes faits anciens; car le premier recours à la puissance civile fut fait par les donatistes; dernièrement encore ils s'étaient adressés à .Julien l'Apostat; et ce prince savait bien que vous retourneriez ici animés de fureur et dans le dessein d'y mettre le trouble. » Et saint l >ptat de raconter des faits connus de tous, et de justifier la conduite sévère des magistrats civils par les méfaits dont les donatistes s'étaient rendus coupables, bans aucun cas, ni un prêtre ni un évêque catholique ne se sont permis ce que certains chefs donatistes ont perpétré de violences contre les catholiques.

Le mérite de l'évêque de Milève, dans sa réponse à l'arménien, fut de fixer les points d'histoire à l'aide de pièces officielles justificatives que personne ne pouvait r -cuser, et de réfuter solidement les accusations calomnieuses des donatistes. Pour tout esprit droit et sincère, la cause devait être entendue : le droit et la justice étaient du côté des catholiques; mais pour des esprits aussi prévenus que les donatistes, l'ouvrage de saint t 'ptat passa pour non avenu. Ils profitèrent de la liberté que leur avait rendue Julien pour étendre et fortifier le schisme. Arrivés à l'apogée de leurs succès, ils se croyaient définitivement les maîtres; mais leurs excès d'un côté, leurs divisions de l'autre, et bientôt l'entrée en scène de saint Augustin allaient changer la face des choses et sonner l'heure de leur déclin.

III. Litte décisive, de 373 λ 430. — 1° *Nouvelles* lois *répressives.* — Dans la joie du retour, la reprise de possession de leurs églises et la jouissance de la liberté, les donatistes commirent des excès révoltants et rendirent nécessaire l'intervention de l'autorité impériale. Dés 373, par une loi spéciale, Valentinien déclarait les rebaptisants indignes du sacerdoce. *Code théod 'fie»,* XVI, tit.vi, leg. l ; *P. L.,* t. xi, col. 1180; t. xl iii, c<·!. 805. Quatre ans plus lard, nouvelle loi de Gratien en 377, condamnant sévèrement les rebaptisants et ordonnant des poursuites contre ceux qui tiendraient des réunions illicites. *Code théodosien,* XVI, tit. vi, leg, 2;P. *L.,t.* xi, col. 1181; t. xl iii, col. 806. Mais il en fut de ces lois comme de tant d'autres; les donatistes continuèrent à agir comme si elles n'existaient pas; ils pavaient d'audace, vraisemblablement parce que les magistrats chargés d'en assurer l'exécution se laissaient acheter ou fermaient les yeux. Ce n'est donc pas de ce côté, du moins encore, que le parti était vulnérable. L'était-il par ses dissensions intérieures? Là pouvait être le point dangereux.

2° *Tichonius.* — Tous les donatistes étaient loin d'être d accord entre eux. L'un de leurs évêques, et non des moins célèbres, en est une preuve. Il ne craignit pas de montrer que, sur la question du baptême et de l'Église, la plupart de ses coreligionnaires avaient tort. Il condamnait, par exemple, la réitération du baptême en vertu de la décision conciliaire prise en 330. Et il nous apprend à ce sujet que Donat de Carthage communiquait avec les donatistes de la Mauritanie quoiqu'ils ne pratiquassent pas la rebaptisation. I) proclamait surtout que la faute d'un homme, quelque grande qu'elle fût, ne peut arrêter les promesses de Dieu et que, quelque impiété qui puisse se commettre. l'Église n'en est pas moins destinée à être catholique ou universelle. Rien pourtant n'était plus opposé à l'un des principes du schisme. Parménien ne laisse point passer l'œuvre de Tichonius sans protester. Avec beaucoup d'à-propos il disait à son collègue : Vous reconnaissez que l'Église n'est point souillée par le crime de quelques-uns de ses enfants et vous prétendez avoir.le droit de vous séparer de la communion catholique, précisément parce qu'elle est souillée par les traditeurs; mais c'est là une contradiction ou une inconséquence manifeste. Vous avez tort de demeurer parmi nous et de rejeter la communion des catholiques. Cette riposte était juste et piquante. Mais, par ailleurs, Parménien ne prouvait pas le mal fondé du principe émis par Tichonius, à savoir que l'Église n'est nullement atteinte par la faute de quelques-uns de ses membres. Or, c'était justement ce principe qui condamnait l'attitude des schismatiques et que saura faire valoir saint Augustin. *Epist.,* xcin, 43-44, *P. L.,* t. XXXIII, col. 342.

3° *Les rogatistes.* — Malgré son indépendance d'esprit, Tichonius n'avait pas formé un parti distinct et créé un schisme dans le schisme même, mais d'autres s'en chargèrent. Sans parler *desurbanistes,* cantonnés dans un coin de la Numidie. et des *claudianistes,* habitants de la Proconsulaire et selon toute apparence assez voisins de Carthage, qui furent bientôt ramenés ou reçus par Primien, le successeur de Parménien, *Cont. Cresc.,* iv, 73, P. *L.,* t. χι,ιιι, col. 588, et dont le rôle fut peu important, il convient de signaler les *rogatistes.* A quel propos et pour quels motifs ces derniers firent-ils bande à part ? On l'ignore. Toujours est-il qu'entre 373 et 375, Rogatus, évêque de Cartenna dans la Mauritanie Césarienne, qui se dispensait de recourir aux services des circoncellions. et quelques-uns de ses collègues, qui partageaient les mêmes lêes, s'atlirèrent la haine des autres donatistes de·, inner t l'objet de leurs vexations. Ceux-ci. en effet, dans l'intention deles réduire, firent appel aux pouvoirs rom lins et même à Firmus, qui s'élait proclamé roi indépendant de la Mauritanie. Bien que persécutés, les rogatistes préférèrent rester isolés. Vu leur petit nombre, ils ne pouvaient point prétendre au titre de catholiques; aussi entendaient-ils ce terme, non de l'expansion de l'Église sur toute l'étendue de la terre, mais de l'observation intégrale de tous les commandements de Dieu et de tous les sacrements qui se pratiquait chez eux et qui leur faisait dire qu'ils étaient les seuls chez lesquels le Christ trouverait la foi à la fin des siècles. S. Augustin, *Epist.,* xcin, 49, *P. L.,* t. xxxiii, col. 344.

4° *Les maaântianisles.* — Bien autrement caractéristique et particulièrement significatif fut le schisme des inaximianisles. Voici à quelle occasion il éclata. Peu après 391, Primien avait succédé à Parménien sur l ı siège de Carthage. Il crut devoir sévir contre quelques diacres et condamna entre autres Maximianus, qu'on disait parent de Donat. Maximianus ne l'entendit pas ainsi. Qu'il eût été condamné à tort ou à raison, peu importe; il s'avisa de jouer à Primien le tour que les premiers artisans du schisme avaient joué à Cécilien. Pécuniairement aidé par une femme, il organisa comme eux un parti et intéressa à sa cause quelques évêques voisins qui, au nombre respectable de 43, se réunirent

à Carthage, citèrent Primien et, sur son refus de comparaître, dressèrent la liste des accusations portées contre lui, lui donnant jusqu'au prochain concile pour se disculper. Ce concile se tint à Cabarsusse, en Byzacene, en 393. *P. L.,* t. xi, col. 1185-1189; t. x l iii, col. 807. Les évêques réunis déclarent Primien contumace, le déposent et élisent à sa place le diacre incriminé par lui, Maximianus. *Cont. litt. Pelii.,* I, 24; *De gestis cum Emerito,* 10, *P. L.,* t. x l iii, col. 256, 710. Du coup Carthage comptait deux évêques donatistes. Lequel l'emportera? A ce double concile, Primien répond par un concile plus nombreux réuni à Bagaï, en Numidie, dans la région référée des circoncellions, où 310 évêques lui donnent gain de cause et condamnent Maximianus, ses consécrateurs et tout leur clergé ; un délai jusqu'au mois de janvier suivant fut accordé aux maximianistes pour se soumettre, faute de quoi ils ne seraient plus admis qu'à la pénitence et resteraient privés de leurs honneurs. *P. L.,* t. xi, col. 1189-1191. Les maximianistes firent la sourde oreille. Mal leur en prit, car Primien, en donatiste pratique qui connaissait l'histoire de son parti, résolut de les ramener par la force, particulièrement trois des évêques consécrateurs de son rival, Félicien de Musti, Prétextât d'Assur et Salvius de Membresa. Il les traduisit devant le proconsul pour qu'ils eussentà quitter leurs sièges et à laisser la place à de nouveaux évêques, par décision judiciaire et au besoin par la force armée. Le vieux Salvius se vit condamné, maltraité et expulsé. *Cont. Cresc.,* iv, 4, 59. Mais il tint bon, malgré les vexations que lui fit subir Restitutus, que les donatistes avaient mis à sa place,car tout Membresa lui était resté fidèle. Prétextât et Félicien opposèrent une égale résistance; condamnés par les tribunaux, conformément aux décisions du concile de Bagaï, à être dépossédés de leur siège, ils résistèrent, eux et leurs peuples. Les donatistes firent agir alors leurs troupes, c'est-à-dire les circoncellions, qui marchaient sous les ordres du comte Gildon et de son âme damnée, Optat, évêque de Thamugada. Pour écarter les horribles excès auxquels se livraient de pareils brigands, Félicien et Prétextât crurent sage de faire la paix avec Primien, qui s'empressa de les recevoir avec tous les honneurs, contrairement à ce qu'il avait fait décider à Bagaï, et sans rebaptiser les fidèles qu'ils avaient pu baptiser depuis leur schisme. *Cont. Cresc.,* iv, 4.

Bel exemple, et combien frappant, de l'inconséquence des donatistes ! Il eût été difficile d'imaginer une plus décisive condamnation de leurs principes et de leur conduite que toute cette affaire des maximianistes. En etïet, la conduite de Maximianus vis-à-vis de Primien avait été la reproduction exacte de celle de Majorinus vis-à-vis de Cécilien. Mais si Maximianusélaitcoupable, son premier modèle, Majorinus, ne l'était pas moins, et dès lors le parti de Majorinus, c'est-à-dire le parti des donatistes, à la tête duquel se trouvait en ce moment-là Primien, était dans son tort; si Primien, à Bagaï, était innocent, Cécilien, reconnu à l'abri de tout reproche par deux conciles etpar l'empereur, l'était aussi, et dès lors son parti, c'est-à-dire le parti des catholiques, était dans son droit. De toute façon, l'affaire des maximianistes condamnait les donatistes et donnait raison aux catholiques. C'est ce que vit et exposa très clairement saint Augustin. Quant aux accusations formulées par les donatistes contre les catholiques, elles se retournaient toutes contre eux et les condamnaient encore. Vous avez fait appel, disaient-ils, aux pouvoirs publics. Rien de plus vrai, répondait-on, mais après vous qui en avez donné, les premiers, l'exemple, et avec cette différence notable que c'était pour nous défendre, tandis que, de votre côté, c'était pour attaquer les catholiques, les rogalistes et les maximianistes, vos partisans. Et les catholiques d'ajouter : Vous prétendez que la communication avec des personnes criminelles rend criminel, pourquoi donc conserver dans vos rangs des criminels notoires, comme cet Optat de Thamugada, et pourquoi recevoir avec tous les honneurs des évêques officiellement condamnés par vous comme Prétextât d'Assur et Félicien de Musti? Rien donc n'était plus décisif en faveur des catholiques contre les donatistes. Mais ces derniers, loin d'en convenir, allaient user de toutes sortes de chicanes et de subterfuges, qui devaient provoquer de nouvelles lois répressives de la part du pouvoir impérial et une vigoureuse campagne de la part des évêques catholiques, plus particuliérement de saint Augustin.

5° *Saint Augustin combat le donatisme.* — Le grand évêque d'Ilippone, devant les désordres et les malheurs causés par le donatisme depuis prés d'un siècle, entreprit de combattre le schisme par la parole et par la plume. Il tâcha de faire prévaloir, soit à Hippone en 393, soit à Carthage dans les conciles de 397, 401 et 403, des mesures de douceur et de persuasion, surtout l'idée de proposer un débat public et pacifique. Il estimait que la vérité clairement exposée dans des prédications appropriées et des conférences et. à leur défaut, dans des lettres et des traités rendus publics, pourrait dissiper l'erreur, faire cesser les équivoques ou les malentendus et ramener les égarés sincères. De là ses premières publications. — 1. Tout d'abord son *Psalmus abecedarius, P. L.,* t. x l iii, col. 23-32, courte exposition et réfutation populaire, en bouts rythmés et en autant de strophes dans l'ordre des lettres de l'alphabet, des erreurs donatistes. — 2. Trois livres, *Contra epistolam Parmeniani,* col. 33-108, en 400 : origines du schisme; en fait, on n'a pas pu prouver que le consécrateur de Cécilien eût été traditeur; en droit. l'Église ne périt point bien qu'elle compte des sujets indignes dans son sein ; les donatistes ont eu Optat le Gildonien et ont reçu les maximianistes Félicien et Prétextai. — 3. Sept livres *De baptismo contra donatislas.* col. 107-244, de la même année : validité du baptême conféré hors de l'Église; saint Cyprien n'est pas en faveur des donatistes. — 4. Trois livres *Contra litteras Petiliani,* de 400 à 402, col. 241-388, où saint Augustin prend à partie l'évêque donatiste de Cirta ou de Constantine, et montre, dès les premières lignes, que le principe invoqué par lui, à savoir que la justification du baptisé dépend de la pureté de conscience du ministre, ruine le donatisme, attendu qu'il a compté dans son sein des ministres traditeurs et des indignes ; il relève les contradictions des donatistes qui, après avoir anathématisé les maximianistes, les ont reçus sans les rebaptiser, et il légitime les lois impériales de répression. « Savez-vous discerner un peu le vrai d'avec le faux, un discours solide d'une vaine déclamation, l'esprit de paix d'avec l'esprit de dissension, la vigueur de la santé d'avec l'enllure de la maladie, les preuves claires d'avec les accusations vagues, les actes authentiques d'avec les fictions, ceux qui démontrent ce qui est en question d'avecceux qui évitent même d'entrer dans la question? Si vous savez faire ce discernement, à la bonne heure, si vous ne pouvez le faire, nous ne nous repentirons pas néanmoins du soin que nous prenons de vous. » *Cont. litt. Petit.,* ni, 71. — 5. Un livre perdu *Contra quod attulit Cenlurius a donalistis,* ou il réfutait les dires et les écrits des donatistes allégués par le laïque Centurius. *Retract.,* IL xix. *P. L.,* t. xxxu, col. 638.

A côté de ces ouvrages, il faut citer quelques-unes de ses lettres : *Episl.,* x l iii, *P. L.,* I. xxxm, col. 160. ou il rappelle les acles authentiques de la condamnation prononcée à Rome et à Arles par deux conciles, à Milan par Constantin, et ceux du concile de Cirta; *Episl-,* XLix, col. 189, ou il montre que le titre de catholique ne saurait convenir à une infime minorité d'un coin de l'Afrique; *Epist.,* LI, col. 191, ou il relève nconséquence des donatistes qui, en recevant Féli

cien et Prétextât, se sont mis en contradiction avec eux-mêmes et se sont donné absolument tort; *Epist.,* lxxvi, où il rappelle les trois jugements en faveur de Cécilien, les crimes d'Optat, l'histoire récente des maximianistes. Voir t. i, col. 2294-2296.

6° *Changement de tactique.* — Augustin avait beau parler, écrire et composer, les donatistes ne se montrèrent guère décidés à entrer en pourparlers. Aux mesures conciliantes proposées, à l'invitation réitérée de vider le différend dans une conférence contradictoire, ils fermèrent obstinément l'oreille ; aux lettres et aux traités de l'évêque d'Hippone ils répondirent par des accusations mensongères, des libelles injurieux, surtout par un redoublement d'attaques violentes contre les catholiques, irrités qu'ils étaient d'une loi récente de Théodose, de 392, *Code théodosien,* XVI, tit. v, l. 21, qui les condamnait à l'amende et à d'autres pénalités, et de celle d'Honorius, de 398, contre les envahisseurs d églises et de biens privés. *Code théodosien,* XVI, tit. n, l. 31 ; *P. L.,* t. xi, col. 1192; *Conl. Cresc.,* ni, 51, *P. L.,* t. xliii, col. 524; *Epist.,* clxxxv, 25, *P. L.,* t. xxxiii, col. 804. Saint Augustin dut constater, à l expérience, sinon l'inutilité de ses procédés, du moins leur insuccès auprès de gens aussi irritables et vindicatifs. Lui-même n'avait pas été sans courir un grave danger de la part des circoncellions toujours entreprenants; son ami Possidius, évêque de Calama, n avait dù le salut qu'à sa fuite, *Cont. Cresc.,* m, 50, *P. L.,* t. xliii, col. 523; moins heureux, son collègue de Bagaï, .Maximien, avait été horriblement maltraité et laissé pour mort. *Cont. Cresc.,* m, 47, col. 521. Il n'y avait plus de sécurité nulle part; la force publique seule pouvait réduire ces malfaiteurs. *Nondum,* écrira-t-il plus tard, *expertus eram vel quantum mali eorum auderet impunitas, vel quantum in eis in melius mutandis conferre possit diligentia disciplinas. Retract.,* II, v, *P. L.,* t. xxxii, coi. 632. Aussi, sans renoncer à son projet d'une conférence, en vint-il peu à peu au *Compelle intrare* qu'on lui a tant reproché, mais qui, dans sa pensée toujours inspirée par la mansuétude évangélique, ne devait dans aucun cas aller jusqu'à l'effusion du sang et à la peine capitale, car il ne cessa jamais de protester dans la suite contre les excès de la répression, bien qu'ils fussent excusés par la résistance obstinée et par les crimes des schismatiques.

7« *Intervention de l'autorité publique.* — Coûte que coûte, il fallait aviser. Aussi, au concile tenu en juin 404 à Carthage, fut-il décidé qu'on enverrait à l'empereur deux évêques pour lui exposer le refus de tout colloque de la part des donatistes, le redoublement de leurs déprédations et de leurs atrocités, et solliciter l'application des lois de Théodose. *P. L.,* t. xi, col. 1202-1203; t. xliii, col. 812. Ces deux évêques seront traités par Pétilien, à la conférence de 411, d émissaires des traditeurs, d'ambassadeurs et de ministres de leur cruauté, qui allaient partout semant la terreur, les dangers et la mort. Or, avant même l'arrivée de ces délégués, l'empereur Honorius, en février 405, avait édicté une loi suivie de quelques autres et connue sous le nom d'édit de l'unité, contre les donatistes récalcitrants el révoltés. *Code théodosien,* XVI, tit. n, l. 2; tit. v, l. 38, 39; tit. vi, I. 4, 5. Le bienfait s'en fit sentir aussitôt à Carthage et dans la Proconsulaire, *Epist.,* xcm, *P. L.,* t. xxxm, col. 321 sq. ; *Cont. Cresc., ui,* 71, *P. L.,* t. xliii, col. 535, si bien que les évêques catholiques, réunis à Carthage dans le courant de cette même année, remercièrent l'empereur de son heureuse intervention et le prièrent de nouveau d'obliger les donatisjes à accepter enfin cette conférence, dont ils auguraient les meilleurs résultats. Saint Augustin se félicitait des succès partiels de celte législation récente. Beaucoup, disait-il, sont heureux qu'on les ait obligés à se convertir, afin de donner moins de prétexte aux circoncellions pour les persécuter. » *Epist.,* cv, *P. L.,* t. xxxm, col. 396 sq. « Les lois, dit-il ailleurs, *Epist.,* clxxxv, en ont ramené et en ramènent chaque jour plusieurs qui rendent grâces à Dieu de se voir revenus d une fureur si pernicieuse (celle des circoncellions;, qui aiment ce qu'ils détestaient, qui, depuis qu'ils sont guéris, se louent de la violence salutaire dont ils se plaignaient si fort dans l'accès de leur frénésie, et qui. remplis de la même charité que nous avons eue pour eux, se joignent actuellement à nous pour demander qu'on traite comme eux ceux qui résistent encore et avec lesquels ils se sont vus en danger de se perdre. L'expérience, en elfet, nous a appris et nous fait constater encore chaque jour qu'il a été utile et salutaire à plusieurs d'être forcés par la crainte et même par quelques peines, et que c'est ce qui les a mis en état de s'instruire de la vérité ou de la suivre lorsqu'ils la connaissaient. » Voir t. i, col. 2277-2280.

8“ *Sainl Augustin poursuit sa campagne* de lettres et de traités pour étendre les quelques avantages obtenus. Il compose quatre livres *Contra Cresco» mm grammaticum partis Donati, P. L.,* t. xliii, qui avait blâmé ce qu'il appelait l'abus de son éloquence et de sa dialectique, et qui lui reprochait son esprit de contention et son peu de modération à l'égard de Pétilien. Puis, coup sur coup, il écrit un livre *Probationum et testimoniorum contra donatistas,* ou collection d'actes publics et de documents civils et ecclésiastiques relatifs au donatisme; un autre *Contra donatistam nescio quem,* en réponse à un anonyme qui avait attaqué l'ouvrage précédent; une *Admonitio donalislarum de maximianislis* et un *De niaximianistis. Retract.,* II, xxvn-xxix, xxxv, *P. L..* t. xxxn, col. 641, 642, 645. Ces quatre derniers ouvrages sont perdus.

D'autant plus irrités que leurs rangs s'éclaircissaient par de nombreuses conversions, donatistes el circoncellions redoublaient leurs attaques et leurs cruels attentats. Saint Augustin s'en plaint. *Epist.,* lxxxviii, *8,P. L.,* t. xxxm, col. 302; cl. *Cont. Cresc.,* m. 46. Ils profitèrent surtout de l'assassinat de Stilicon. en 408. pour faire courir le bruit que les lois, dont ce gén> ral avait poursuivi l'exécution, n'avaient plus de [illegible] -ur; en conséquence, ils multiplièrent leurs sévici - c [illegible] -- les catholiques el assassinèrent quelques-uns évêques. *Epist.,* xliii, cv, *P. L.,* t. xxxm. co! 351. 396. Augustin écrit aussitôt au proconsul [illegible] Af: Donat, pour le prier de contenir ces factieux et de leur prouver que les lois de répression tiennent toujours. *Epist.,* c, col. 361.

9° *Action de l'empereur.* — A la nouvelle de tant de crimes, Honorius n'attendit pas. Le 16 janvier 409. il donnait l'ordre d'exécuter contre les donatistes toutes les lois portées contre eux et de leur appliquer tout[illegible] les pénalités prescrites, l'amende, la perte des charges, la confiscation, l'exil. *Code théodosien,* XVI. tit v. l. 46. Nouvelle loi, le 26 juin 409, déclarant San- [illegible] tout ce que les donatistes avaient pu obtenir au pr indice des lois. *Code théodosien,* XVI, tit. v. l. 47. [illegible] la même année, revirement complet et cbanh [illegible] front. Sans qu'on sache pourquoi ni sous [illegible] influence, l'empereur abroge toutes les mesures [illegible] ses et rend la liberté aux donatistes. L'expénenc· du passé aurait dû faire prévoir ce qui allait [illegible] Comme jadis, sous Constantin, ce nouvel édit [illegible] lérance ne fit que donner une confiance et une audace nouvelles à ces fanatiques depuis si longtemps habitués à imposer leur volonté par la force. Aussi leurs excès devinrent-ils bientôt absolument intolérables. L· b août 410, les évêques catholiques réunis en concile a Carthage décidèrent d'insister auprès d'Honorius pour

qu'il rapportât son édit et supprimât la liberté qu'il venait de rendre si malencontreusement aux donatistes. Ils furent entendus. Par une loi du 25 août 410, adressée au comte d'Afrique, Héraclianus, il révoque la mesure prise l'année précédente et fait défense aux donatistes de tenir désormais des réunions publiques sous peine de proscription ou de mort. *Code théodosien,* XVI. lit. v, I. 51. Puis, rappelant cette loi, il donne pleins pouvoirs, le 14 octobre 410, au tribun et notaire Marcellinus pour qu'il convoque d'office à une conférence les catholiques et les donatistes. *Code théodosien,* XVI, lit. π, 1.3.

'10° *Conférence de Carthage, en 411.* — La plupart des pièces relatives â cette célèbre conférence se trouvent dans *P. L.,* t. XI. Voir aussi dans *P. L.,* t. xliii, col. 815-842 : 1. *Edictum Marcellini primum, quo per provincias misso utriusque partis episcopi convocantur;* 2. *Edictum Marcellini secundum præsentibus apud Carthaginem episcopis propositum, de loco et modo collationis ;* 3. *Notoria donatistarum, Marcellini edicto respondentium ;* 4. *Litlerse catholicorum, edicto Marcellini respondentium; Epist.,* cxxvin ; 5. *Litteræ catholicorum ad Marcellinum datte, quibus Notarise donatistarum respondent; Epist.,* ccxxix; 6. *Mandatum catholicorum, quo tota causa comt.rehensa est, et electis ad disputandum septem episcopis injuncta est Catholicae defensio; 1. Donatistarum litteræ, hac tertia die prolatae, quibus Mandato catholicorum prima die collationis allegato respondere conantur;* 8. *Augustini responsiones ad litteras donatistarum ;* 9. *Sententia Cognitoris.*

Muni de pleins pouvoirs. Marcellinus prend aussitôt les dispositions nécessaires pour la convocation des évéques des deux partis. La conférence aura lieu en juin 411. Dès que les évêques furent rendus, au nombre de 286 pour les catholiques et de 279 pour les donatistes, il lixe le lieu et le mode de la conférence. Au nom de tous ses collègues, saint Augustin déclare par écrit que les évêques catholiques sont prêts,s'ils sont convaincus d'erreur, à se démettre de leurs sièges et décidés, s'ils ont gain de cause, à recevoir les évêques donatistes sans exiger leur démission pourvu qu'ils fassent retour à l'unité. On ne pouvait être plus conciliant. De part et d'autre, on désigna sept orateurs chargés de parler au nom de leur parti, sept autres évéques pour assister les premiers, et quatre autres pour surveiller l'exactitude du compte rendu de chaque séance. Parmi les orateurs du parti catholique se trouvèrent Aurélius de Carthage, Augustin d'Hippone, Alypius de Tagaste et Possidius de Calama, pour ne nommer que les principaux ; parmi ceux du parti donatiste, Priinien de Carthage, Pétilien de Constantine, Émérite de Césarée.

Les réunions, au nombre de trois, n'allèrent pas sans contestations ni chicanes de la part des donatistes. Mais bon gré mal gré, il fallut en venir, pour établir la vérité des faits quant aux origines du schisme, à la production et à la lecture des documents officiels, puis, pour le fond doctrinal du débat, à une discussion des principes invoqués par les donatistes et des conséquences erronées qu'ils en tiraient. Ce n'est qu'à la troisième séance que saint Augustin put aborder le côté doctrinal. Il prouva que l'Église, tant qu'elle est sur la terre, peut compter des pécheurs dans son sein sans rien perdre de sa sainteté, la présence de quelques pécheurs ne pouvant pas nuire â la communion catholique. Là était le point capital qui tranchait le différend, et non dans des questions secondaires ou de futiles détails. Il obligea les donatistes à reconnaître cette vérité en leur prouvant que c'était sur ce principe même qu'ils avaient basé leur conduite à l'égard des maximianistes. La cause était dés lors entendue et Marcellin, au nom de l'empereur, put procéder au prononcé de la sentence, en connaissance de cause : il donna raison aux catholiques et tort aux donatistes. En conséquence, ces derniers devaient faire retour à l'unité, sous peine, s'ils s'y refusaient, d'encourir les pénalités déjà prescrites, la confiscation des édifices religieux et de leurs biens, la prison ou l'exil.

Cette sentence, d'une équité parfaite, aurait dû mettre un terme final au schisme qui durait depuis un siècle. Elle amena, il est vrai, de nombreux retours, mais ne supprima pas pour autant le mal. Quelques obstinés, plus mécontents que jamais, recoururent à leurprocédé habituel. Jetant calomnieusement la suspicion sur Marcellin, ils en appelèrenlà l'empereur. Vaine tentative. Dès que les actes officiels de la conférence lui furent parvenus, Honorius, le 30 janvier 412, rejeta l'appel des donatistes et précisa les peines qui allaient être appliquées aux récalcitrants. *Code théodosien,* XVI, til. v, l. 52. Deux ans plus tard, le 22 juin 4'14, il déclarait infâmes les donatistes, *ibid.,* l. 54, et le 30 août suivant il ratifia pleinement les actes de la conférence et déclara bien jugé ce qu'avait fait Marcellinus. qui venait d'être mis à mort, le 12 septembre 413 : *Eotione et sollicitudine Marcellini, spectabilis memorial viri, contra donatistas gesta sunt ea qute translata in publica monumenta habere volumus perpetuam firmitatem. Neque enim morte Cognitoris perire debet publica fides. Ibid.,* l. 55.

Il» *Résistance des donatistes.* — C'était le propre de cette race d'obstinés, qui se croyaient infaillibles et ne consentaient pas à reconnaître leur égarement, de nier l'évidence et de ne se soumettre à aucun jugement défavorable, qu'il vint des catholiques ou du pouvoir civil. Ils recoururent donc à leurs procédés habituels, à la calomnie et à la violence; ils se rendirent de nouveau coupables de crimes atroces. C'est ainsi que, dans le diocèse d'Hippone, ils tuèrent le prêtre Restitutus, enlevèrent un œil et coupèrent un doigt au prêtre Innocent. S. Augustin, *Epist.,* cxxxm, l, *P. L.,* t. xxxm, col. 509. C'est ainsi encore qu'ils arrachèrent la langue à Rogat, l'un de leurs évêques qui s'était converti. *Epist.,* ci.xxxv, 30, *P. L.,* t. xxxm, col. 806; *De gest. cum Emerito,* 9, *P. L.,* t. xliii, col. 703-704. D'aussi horribles crimes criaient vengeance, et la justice ne se montra guère disposée à les tolérer ; elle fut impitoyable. A plusieurs reprises, saint Augustin intervint pour modérer la sévérité de ses sentences, *Epist.,* cxxxm. cxxxiv, cxxxix; il suppliait qu'on ne punit pas de la peine capitale les coupables, mais simplement qu'on leur ôtât le pouvoir de nuire en leur accordant le temps de faire pénitence.

12° *Saint Augustin continue à combattre les donatistes.* — L'évêque d'Hippone, malgré ses nombreux travaux et tant d'autres affaires qui sollicitaient sa vigilance et ses soins, ne perdit pas de vue les donatistes. H jugea nécessaire d'intervenir encore à plusieurs reprises pour dissiper certains préjugés persistants, vaincre des résistances qui n'avaient plus leur raison d'étre et compléter, si possible, la défaite du parti. Dans sa lettre à Boniface, *Epist.,* clxxxv, il ruine une fois de plus les faux raisonnements du donatisme; il insiste sur la justice, l'utilité et la nécessité des lois portées par Honorius contre les donatistes et il prie le comte de corriger et surtout de guérir les malheureux. Puis, pour mettre le public au courant de ce qui s'était passé à la conférence de 411, il compose le *Breviculus collationis cum donatistis.* Il adresse aux laïques un *Liber ad donatistas post collationem* pour les inviter plus que jamais à l'union et les mettre en garde contre les bruits calomnieux et intéressés que faisaient courir les évêques du parti condamné. Au nom de ses collègues du synode de Zerta, il écrivait entre autres choses ces paroles qui jettent la lumière sur l'attitude louche des donatistes pendant la conférence : » Ceux de vos

évêques, qui avaient été choisis par les autres pour parler au nom de tous, ont fait tous leurs efforts, non pour défendre votre cause, mais pour empêcher qu'on ne traitât l'affaire pour laquelle tant d'évêques de part et d'autre s'étaient rendus à Carthage de tous les coins les plus reculés de [Afrique. Tout le monde était dans une grande attente de ce que déciderait une assemblée si nombreuse, mais vos évêques ne travaillaient qu'à faire en sorte qu'elle ne décidât rien. Pourquoi cela? N'est-il pas évident que c'est parce qu'ils savaient que leur cause était mauvaise et qu'ils étaient persuadés que, si l on entrait en matière, il nous serait aisé de les confondre? Celte crainte même qu'ils avaient qu'on n'éclaircit les choses, suffirait donc seule pour montrer qu'ils étaient vaincus. Eussent-ils réussi en empêchant la conférence et en ne nous permettant pas d'éclaircir la vérité, qu'auraient-ils pu vous dire à leur retour? Qu'auraient-ils eu à vous montrer pour fruit de leurs peines? Vous auraient-ils dit, en vous présentant les actes : « Nos adversaires insistaient pour que la question fût vidée, et nous, au contraire, nous avons fait effort pour qu'elle ne le fût pas. Si vous voulez donc savoir ce que nous avons fail, lisez, les actes, et vous verrez l'avantage que nous avons remporté sur eux, en obtenant qu'on ne fil rien? » Mais s'il y a parmi vous un peu de raison, ne leur auriez-vous pas répliqué : ‹ Pourquoi donc y êtes-vous allés, si vous ne deviez rien faire ? » ou plutôt : « Pourquoi êtes-vous revenus, puisque vous n'avez rien fait? » *Epist.,* cxli, 2, *P. L.,* t. xxxm, col. 578.

Au fait, les évêquesdonatistes à la conférence avaient finalement combattu contre eux-mêmes et en faveur de la cause catholique, non certes paramour, mais par la force de la vérité, *veritas eos torsit. Post coll.,* 57, *P. L.,* t. xt.iti, col. 688. C'est ce que saint Augustin fait ressortir tant de leurs dénégations trop impudentes pour n'être pas intéressées que des aveux qu'ils furent obligés de faire. « Pourquoi donc dès lors refuser l'unité? demande saint Augustin. *Post coll.,* 58. Pourquoi mépriser la charité et préférer la division? Du moment que l'erreur est vaincue, que le diable le soit de même, et que le Christ qui le requiert soit propice a son troupeau désormais réuni et enfin apaisé! »

Il profila d'une visite à Constantine pour solliciter le retour de tousles donatistes; sa parole ne fut pas sans effet. I! n'eut pas sans doute la joie de la voir immédiatement couronnée de succès, mais il apprit bientôt que toute la ville s'était ralliéeautour de l'évêque catholique. *Epist.,* cxliv, *P. L.,* t. xxxm, col. 592. Dans un τον âge à Césarée, en 418, il tint à voir Émérite, l'un des orateurs de la conférence, et l'invita à assister à un discours qu'il devait prononcer devant le peuple assemblé. Mais invité à formuler des réserves ou à réfuter i évêque catholique, Émérite garda le silence. *Sermo a ‹ Cæsareensis ecclesiæ plebem.* Deux jours après, conference publique nouvelle et même silence de la part d'Émérite. *De gestis cum Emerito Cæsareensi ılimiatislarum episcopo.* C'est qu'il n'avait rien à dire pour sa propre défense et pour celle de son parti, préf rant rester *inimicus et mutus. Cont. Gaud.,* I, 15, *P. L ,* t. xliii, col. 712.

Le donatisme se trouvait bien atteint et fortement entamé, mais il n'avait pas complètement disparu. Un des derniers actes de l'incessante campagne que saint ' iguslin avait menée contre lui fut son *Contra Gaudentium donalislarum episcopum,* vers 420. Gaudentius, de Thamugade, avait été, lui aussi, l'un des sept orateurs du parti à la conférence de 411; il refusa de s- soumettre et prit la fuite pour échapper aux poursuites de la police; puis il était revenu dans sa ville épiscopale disant à qui voulait l'entendre que plutôt que de rentrer dans l'unité il se brûlerait avec ses partisans dans son église. Dulcilius. chargé alors d'assurer l'exécution des lois impériales contre les donatistes, le pria par lettre de renoncer à ce funeste dessein. Gaudentius répondit par un refus catégorique et insolen' Dulcitius expédia sa réponse à saint Augustin, le priant de la réfuter et de lui dire ce qu'il avait à faire. *Retract.,* II, Lix, *P. L.,* t. xxxu, col. 654. L'évêque d'ilippone d'écrire d'abord au commissaire impérial d n'avoir pas à prendre garde à de telles menaces, car cela ne devait pas l'empêcher de travailler au salut des autres, *Epist.,* cciv, *P. L.,* t. xxxm, col. 939-942, puis, dans un premier livre, il réfuta les objections de Gaudentius; celui-ci ayant répliqué fort mal en alléguant l'autorité et le témoignage de saint Cyprien sur l'Eglise et sur la réitération du baptême, Augustin écrivit un second livre contre Gaudentius, à la fin duquel il montre que l'autorité de saint Cyprien, à laquelle il en avait appelé, le confondait de tous points.

Pendant plus d'un quart de siècle, le donatisme n'avait pas eu d'adversaire plus infatigable et plus redoutable que l'évêque d'Ilippone; il avait été confondu sur le terrain de l'histoire par la collection et la production des documents authentiques; il avait été réfuté sur le terrain des principes au nom du bon sens, de la saine raison et de l'Écriture; finalement, dans une conférence célèbre, il avait été convaincu d'erreur de façon indiscutable et publique; il ne lui restait plus qu'à disparaître. Mais non, pendant plus de deux cents ans encore il devait se traîner dans un déclin sans grandeur et sans gloire jusqu'au jour où tout disparut sur la terre d'Afrique avec l'invasion des Arabes.

IV. Déclin et disparition. — 1° *État du donatisme lors de l'invasion des Vandales.* — Quoi qu'il en eût et quelque résistance qu'il offrit çà et là, à Césarée et à Thamugade, par exemple, le donatisme était atteint et se voyait de plus en plus réduit à une minorité impuissante. Rien ne permettait de prévoir qu'il retrouverait ses jours de succès et de lutte vigoureuse comme du temps de Donat, de Parménien et de Primien. Les lois impériales lui étaient appliquées; Valentinien III et Théodose II, en 428, venaient de lui interdire toute réunion sous peine de mort. *Code thêodosien,* XVI. tit. v, I. 65. Mais il y avait trop longtemps qu'il s'était implanté en Afrique, y soulevant les passions les plus vives et allant jusqu'à paraître s'identifier avec les ennemis du pouvoir romain sous prétexte d'indépc nd it.c- et d'autonomie, pour disparaître tout d'un coup. 'Ju une occasion favorable vint à se présenter, surtout ce. · d'un changement de régime, et l'on pouvait être a-s . que le feu qui couvait sous la cendre pourrait encore provoquer un nouvel incendie. Or, cette occasion s'offrit d'elle-même : les Vandales s'avançaient peu à peu tout le long des côtes depuis la Mauritanie Tangitane; ils étaient déjà en Numidie et s'emparaient d'Hippone en 430; la Proconsulaire ne devait pas tarder a être envahie. C'était en tout cas la délivrance du joug romain; ne serait-ce pas du même coup la liberté religieuse et le moment propice pour tenter une restauration de l'Eglise donatiste? Peut-être bien. Il est vrai que les Vandales étaient ariens et par suite fort peu disposés à tolérer sous leur domination des chrétiens ne partageraient pas leur foi. La solution la plus favorable, pour les donatistes, eût été d'embrasser l'ananisine et de constituer, sous les maîtres nouveaux, une Eglise nationale. La tentation était bien forte. Mais., r tempérament, ils répugnaient à subir le joug quel ‹. . fût, d'ordre temporel comme d'ordre religieux, r s'estimaient supérieurs à tous. Us se refusèrent àdev‹ !...- ariens; mais alors ils durent composer avec les pouvoirs nouveaux, sans renoncer pourautant à leur indépendance religieuse, se contentant de maintenir le peu de forces qui leur restaient et de vivre tant bien que mal sans attirer sur leur groupe des mesures répres-

sives dans le genre de celles dont ils se félicitaient d'être débarrassés.

2° *Pendant l'occupation des Vandales de 430 à 533.* — Tout faisait prévoir, dès 430, qu'à bref délai les Vandales seraient les maîtres exclusifs de toute l'Afrique du Nord, de Tanger à Tripoli. En fait, dés 449, leur domination était complètement assurée : elle devait se prolonger jusqu'à la défaite de Gélimer par Bélisaire. Que devinrent pendant tout ce temps les donatistes? C'est ce qu'il est difficile de savoir, tant les documents où il est question d'euxsont rares et peu explicites. l) est à croire pourtant qu'avec la ténacité qui les caractérisait, et aussi grâce aux leçons de l'expérience, ils se gardèrent bien de se mettre en révolte ouverte contre les nouveaux occupants, qui étaient facilement des despotes el qui n'auraient pas manqué de sévir avec plus de cruauté que les Romains. La prudence leur conseillait d'éviter tout conllit avec des maîtres dont iis ne partageaient pas la foi arienne, et par conséquent de louvoyer, et tout en maintenant leurs positions si réduites et si précaires qu'elles fussent, de se livrer à une propagande discrète mais continue. Ils étaient des homoousiens avérés ou des consubstantialistesjet malgré la persécution incessante et cruelle dont les partisans du consubstantiel furent l'objet, il ne parait pas qu'ils y aient jamais été englobés. Lors de la mesure générale de vexations, de poursuites, d'exactions et d'exil prise par Hunéric, en 4SI, contre les homoousiens, les catholiques seuls furent victimes. Et, chose remarquable, le roi vandale ne trouva rien déplus à propos que de leur appliquer, en les aggravant, les lois impériales qui jadis avaient frappé uniquement les donatistes; il en reproduisit scrupuleusement le texte, Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* t. n, p. 190-195, leur interdisant de tenir des réunions, de célébrer les offices religieux, sous peine d'emprisonnement, de confiscation et d'exil. Par quel subterfuge les donatistes échappèrent-ils à l'application de cet édit de persécution? Il est à croire qu'ils (irent valoir leur opposition plus que séculaire avec les catholiques pour n'élre pas confondus avec eux, et alléguèrent qu'ils n'avaient pas faitœuvre de polémique contre l'arianisme, à l'exemple des plus illustres représentants de la cause catholique. Et puis n'était-ce pas, de leur part, une tactique habile et un moyen approprié d'assouvir leurs anciennes rancunes et de retourner contre eux des lois répressives, dont ils n'avaient cessé de les rendre responsables? Rien de plus vraisemblable. Toujours est-il que pendant que les catholiques étaient pourchassés, maltraités et exportés en masse, les donatistes restèrent indemnes.

Pendant cette dure période de la seconde moitié du V· siècle, ce fut moins contre les donatistes que contre les ariens qu'eurent à combattre les catholiques. Ils le firent courageusement et furent les soutiens et les confesseurs de la foi orthodoxe. Ils comptèrent dans leurs rangs de grands évêques et des écrivains de valeur. Qu'il suffise de rappeler les noms glorieux de Victor de Vite, de Vigile de Tapse et de Fulgence de Ruspe dans la Byzacène, ceux d'Eugène et de Fulgence Ferrand à Carthage, de Céréalis de Castellum Ripense et de Victor de Cartenna dans la Mauritanie Césarienne, et celui du poète Dracontius. Durant la même période, les donatistes n'offrent ni un nom ni une œuvre, dont le souvenir nous soit parvenu. Sans disparaître complètement, ils continuèrent de perdre de temps à autre quelques-uns de leurs partisans, qui passèrent à l'arianisme ou se convertirent au catholicisme. C'est ainsi qu'en 442, le pape saint Léon I'r, *Epist.,* l. I, epist. xn, 6, *P. L.,* t. i.tv, col. 653, consentit à ce que l'un de ces convertis, devenu évêque catholique dans la Mauritanie Césarienne, conservât son siège à la condition de lui faire parvenir sa profession de foi. Nous savons d'autre part qu'ils prétendaient comme toujours que la société des méchants contamine les bons, c'est là, du moins, le reproche que leur faisait, au témoignage de saint Fulgence de Ruspe (-j- 533), *Epist.,* ix, *P. L.,* I. lxv, col. 375, l'évêque arien Fastidiosus.

3° *Pendant la période byzantine, de 533 â l'invasion des Arabes ou Sarrasins en 637.* — La défaite de Gélimer mit heureusement fin à l'occupation des Vandales en Afrique et installa pour un siècle l'autorité des empereurs de Byzance. Les catholiques, délivrés de leurs cruels persécuteurs, purent respirer après tant d'atroces persécutions. C'est à peine si, de temps à autre, entre deux éclaircies, ils avaient pu se réunir en synodes particuliers pour aviser aux mesures urgentes que leur imposaient les circonstances. Mais ils allaient reprendre leurs anciennes traditions et se réunir d'une façon plus régulière. Ils tinrent, dès l'année 535, un concile général. Il s'agissait de savoir comment on recevrait les évêques et les clercs ariens qui se convertiraient, et on résolut de prendre l'avis du pape. En même temps, on envoya un délégué à l'empereur pour lui demander la restitution des biens et des églises dont ils avaient été injustement dépossédés parles Vandales. Justinien leur répondit par la Novelle xxxvti, adressée à Salomon, préfet du prétoire en Afrique. Ordre était donné de faire rendre aux catholiques les domaines injustement enlevés, conlisqués ou désaffectés, tout le matériel du culte, avec licence de les revendiquer en justice. En même temps, des mesures d'exclusion étaient prises, contre les donatistes el les ariens, de tous les édifices religieux, et interdiction leur était faite détenir des réunions cultuelles, d'ordonner des évêques ou des clercs, de procéder au baptême; de plus les donatistes étaient déclarés inhabiles à toute fonction publique.

Les nouvelles dispositions impériales en faveur des catholiques et contre les donatistes étaient de bon augure. Qu'elles persévérassent et que le schisme fût réduit à l'impuissance, l'Église d'Afrique pouvait espérer desjours prospères. Malheureusementéclata l'affaire religieuse des Trois-Chapitres, en 544. Le clergé africain n'hésita pas à prendre aussitôt position en faveur de l'orthodoxie contre les prétentions de Justinien et les décisions du concile de Constantinople de 533. Des hommes, tels que Facundus d'Hermiane, Verecundus de Juncaet Primasius d'Adrumète en Byzacène, les deux diacres de Carthage, FulgenceFerrand et Liberatus, nese firent pas faute d'engager une vive polémique; et les évêques d'Afrique, dans cette circonstance critique, ne voulurent nullement accepter la condamnation des Trois-Chapitres prononcée par le concile et ratifiée par le pape Vigile sous la pression du gouvernement impérial. Naturellement les donatistes mirent à profit ces discussions religieuses, qui les mettaient momentanément à couvert de l'action des lois. Quand le calme fut revenu, le donatisme, grâce à l'esprit de tolérance de la lin du vie siècle, eut un retour de prospérité. On lui accorda le droit de posséder des églises et d'élire des évêques, à la condition que ces prélats n'ambitionneraient pas le titre de primat. La Numidie redevint le foyer actif de la propagande et même de la persécution contre les catholiques. Les fonctionnaires byzantins se laissèrent acheter, fermèrent les yeux sur les agissements des donatistes el ne donnèrent pas suite aux réclamations des catholiques.

Devant l'audace renaissante des sectaires, l'apathie ou la complicité de l'administration civile, le manque d'énergie de certains évêques, il fallut aviser. Le pape saint Grégoire le Grand intervint à plusieurs reprises soit auprès des évêques africains, soit auprès des représentants de l'autorité impériale, soit auprès de l'empereur Maurice. Plusieurs etlres de lui ont trait aux alfaires donatistes. Gennade, patrice et exarque d'Afrique,

ayant pris à cœur la cause catholique, saint Grégoire lui écrit, *Epist.,* l. I, episl. i.xxiv, *P. L.,* t. lxxvh, col. 528, pour le remercier de sa vigilance et l'exciter à travailler à la réunion des Églises. Le pape, en effet, avait appris que les donatistes, toujours remuants et envahisseurs, devenaient un danger pour la paix religieuse. Aussi, à titre de mesure disciplinaire, décide-t-il qu'aucun donatiste devenu évêque catholique ne saurait revendiquer le titre de primat, quand même il serait le plus ancien de la province. *Ad universos episcopos Numidits, Epist.,* l. I, epist. ι.χχνιι, *ibid.,* col. 581. Informé, d'autre part, que Maximien, évéque de Pudentiana. en Numidie, aurait toléréà prix d'argent rétablissement d'un évéque donatiste dans le lieu même de sa résidence, il écrit à Columbus,évêque de la même province, de réunir un concile pour examiner ce cas et de déposer Maximien, s'il était reconnu coupable. *Epist.,* l. II, epist. xi.vin, col. 589. Les donatistes, encouragés par la connivence de certains magistrats, ne se gênaient plus : ils rebaptisaient et allèrent même jusqu'à chasser quelques évêques catholiques de leurs sièges. Nouvelle lettre du pape aux représentants de l'autorité civile, notamment *Ad Pantaleonem ut donatstarum audaciam comprimat, Epist.,* l. IV, epist. xxxiv, col. 708, el à l'évêque Columbus pour qu'il fasse mettre fin à de tels abus. *Epist.,* l. IV, epist. xxxv, col. 709. Dans la Proconsulaire, Dominique, évêque de Carthage, pour obvier efficacement au mal, avait fait décider au concile que tout évêque négligent dans la répression du donatisme serait privé de ses biens et de :· dignité. L'intention était excellente, mais la mesure parut excessive. Le pape, en écrivant au primat de Carthage, le félicite de son zèle, mais n'approuve pas sa décision. *Epist.,* l. V, epist. I, col. 726. Gennade est chargé par saint Grégoire d'aider les évêques en tout ce qui concerne la discipline ecclésiastique. *Epist.,* l. IV, epist. VU, col. 673. Columbus doit veiller à ce que les enfants et les domestiques des catholiques ne soient pas rebaptisés par les donatistes. *Epist.,* l VI, epist. xxxvii, col. 828. Malgré toutes ces mesures pontificales et les ordres de l'empereur Maurice (-j- 602), les donatistes poursuivaient leur propagande grâce à l'abstention des magistrats, dont ils avaient acheté la complicit·'·. Saint Grégoire s'adresse alors directement à l'empereur; il lui envoie deux évêques pour plaider la cause des catholiques d'Afrique et obtenir de façon efficace li répression de pareils abus. *Epist.,* l. VI, epist. lxv, col. 849. Qu'en résulta-t-il? On l'ignore; du reste, le pape mourait peu après, en 604.

Tout cela montre qu'à la fin du vte siècle et au com-:ucement du vne, les donatistes étaient loin d'avoir abandonné la lutte. Très souvent vaincus, mais toujours résistants, ils ont donné une preuve de ce que peuvent les passions religieuses au service d'une cause absolument injustifiable. Et si les Sarrasins n'étaient venus bientôt, en 637, tout détruire dans l'Afrique du Nord, le pouvoir romain ou byzantin et la foi religieuse, on se demande quel sort réservait à l'Église catholique un parti aussi obstiné que celui des donatistes. Auraient-ils lassé la résistance qui ne manqua jamais depuis plus da trois siècles, et seraient-ils enfin devenus les maîtres intolérants, qui auraient anéanti le catholicisme au profit de leur puritanisme exagéré? C'est le secret de Dieu.

V. Erreurs des donatistes. — 1° *Schisme à base i êrêtique.* — Le donatisme, il est vrai, a été et est resté un mouvement schismatique, de ses origines à la fin. Jamais il ne fut condamné par l'Église au titre d'hérésie ; toujours, au contraire, il fut de sa part l'objet de mesures disciplinaires les plus bienveillantes pour faciliter le retour à l'unité à de pareils entêtés. Lorsque dlois impériales, spécialement portées contre les hérétiques, leur furent appliquées, les donatistes ne cessèrent pas de protester qu'ils n'avaient rien de commun avec les hérétiques. Saint Augustin, toutefois, qualifie nettement d'hérésie et d'erreur sacrilège leur schisme, *liter.,* lxix, *P. L ,* t. XLII, col. 43, sans doute parce qu'il était invétéré, comme il dit, mais aussi parce qu'il n'allait pas sans quelques principes contraires à la foi et à l'enseignement ecclésiastique. C'est qu'en effet leur schisme, bien qu'il n'eût été motivé au début que par une cause purement disciplinaire, comme ils le prétendaient, impliquait en fait des erreurs de doctrine sur la valeur des sacrements et ne devait pas tarder à provoquer de leur part une conception complètement fausse de la nature de l'Église.

2« *Erreur des rebaptisants.* — D'une part, ils renouvelèrent, mais en l'aggravant, la théorie particulière à quelques-uns de leurs ancêtres, qui avait été l'objet un demi-siècle avant, sous saint Cyprien, d'une si épineuse controverse entre l'évêque de Carthage et le pape de Rome touchant le baptême des hérétiques. Voir t.n,col.219sq. La plupart des évêques d'Afrique avaient pensé à tort avec saint Cyprien que les hérétiques, ne pouvant pas donner ce qu'ils n'avaient pas, ne pouvaient conférer le baptême. Ils subordonnaient ainsi ;. validité de ce sacrement à l'orthodoxie du ministre; mais ils ne voulurent voir là qu'une mesure purement disciplinaire, laissant â ceux de leurs collègues qui en jugeaient autrement la liberté d'agir à leur guise. Dans tous les cas ils se refusèrent à considérer la divergence des usages sur ce point particulier comme un motif suffisant de troubler la paix de l'Église et de rompre le lien de l'unité. Tout autre fut la conduite des donatistes. Ils subordonnèrent la validité du baptême, comme aussi celle de l'ordre, non plus seulement à l'orthodoxie, mais à la moralité du ministre. Partant de ce principe qu'un pécheur ne peut ni baptiser ni ordonner validement, ils regardèrent comme nuis les sacrements de baptême et d'ordre conférés par des apostats ou des traditeurs. Et, comme à leurs yeux les catholiques n'étaient pas autre chose que des traditeurs ou des fils de traditeurs, ils commencèrent par pratiquer la rebaptisation en attendant de pratiquer la réordination des transfuges du catholicisme qui embrassaient leur parti. De là à manifester pour les autres sacrements et les pratiques catholiques une égale répugnance, il n'y avait qu'un pas qui fut vite franchi.

3° *Erreur novatienne.* — D'autre part, bien quiis s en défendissent, ils renouvelèrent, mais en partie, l'erreur novatienne. Sans doute, à la différence des novati· ns. qui excluaient à tout jamais de leur communion le chrétien qui venait à faillir et l'abandonnaient exclusivement à la justice divine, quelquepénitence d'ailleurs qu'il fit et quelque repentir qu'il manifestât. les donatistes admettaient volontiers à la pénitence les coupables repentants et leur rouvraient ainsi la porte de leur bercail. Mais, tout comme les novatiens, ils se formèrent de la nature de l'Église une notion puritaine et rigoriste. Constatant que le monde chrétien, en dehors de l'Afrique, restait en communion parfaite avec les évêques catholiques des provinces africaines, et qu'ils étaient, eux, isolés dans un coin, quelque éten l qu'il fût, ils n'hésitèrent pas à s'enorgueillir de ıı isolement et à y voir une marque certaine de le ir : droit, se proclamant les seuls représentants delà . r. table Église, une, sainte et catholique, tout le rest? r. pouvant plus prétendre appartenir à la virginale fiancée du Christ, parce qu'il n'y avait là que des pécheurs qui pratiquaient une tolérance indue à l'égard des faillis, des apostats et des traditeurs. De nombr ux passages de l'Ecriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, habilement choisis et plus habilement interprétés, leur donnaient, croyaient-ils, raison envers et contre tous.

4' *Théorie et pratique.* — Tels étaient leurs principes théoriques; mais de la théorie à la pratique, quelle différence! Leur conduite, comme nous l'avons vu, était loin d'être conforme à leurs principes. Rien dès lors ne fut facile comme de faire ressortir leur illogisme, leur inconséquence, le démenti qu'ils s'infligeaient à eux-mêmes, et de montrer l'abus qu'ils faisaient de l'Écriture, les faux raisonnements auxquels ils se livraient pour justifier leur manière de voir et d'agir. L'ouvrage de Parménien avait permis de saisir sur un document public leurs thèses et les raisons dont ils les étayaient. Saint Optat tout d'abord, puis saint Augustin en profitèrent pour percer à jour leurs sophismes et ruiner de fond en comble leur système au nom de l'Écriture mieux comprise, au nom des principes indiscutables de la foi.de la raison et du simple bon sens. Certes l'évéque de Milève, en réfutant Parménien, avait déjà fait une œuvre fort utile. Mais depuis la date ou il avait pris en mains la cause catholique jusqu'au moment ou l'évéque d'Hippone entra en scène, quelques faits s'étaient produits, non des moindres ni des moins caractéristiques, qui permirent à saint Augustin de pousser à leur extrême limite les arguments *ad hominem,* de fermer la bouche et de réduire au silence les donatistes. Reprenant en outre et précisant davantage la thèse catholique sur l'Eglise et les sacrements, saint Augustin mil au point et formula de la manière la plus heureuse l'enseignement définitif sur ces matières controversées. Il suffira d'en rappeler, sans entrer dans des détails qui nous entraîneraient trop loin, les traits principaux et caractéristiques.

5» *Erreurs sur l'Eglise.* — D'abord en elle-même, puis dans ceux qui la composent. — La véritable Église, avait dit Parménien, l'Église du Christ e.st une, sainte, catholique, et cette Église est la nôtre, non celle des tradileurs. — Que l'Église doive être une, sainte, catholique, répondit saint Optat, nous en tombons d'accord; mais que ce soit là votre Église, nous le nions, parce qu'elle n'est ni une, ni sainte, ni catholique, et parce qu'elle n'a aucune des six notes que vous indiquez, la chaire, l'ange, l'Esprit-Saint, la source, le sceau et l'ombilic.

Point *d'unité* chez les donatistes. Sur ce premier point, saint Optat ne peut faire une réponse aussi péremptoire que la fera plus tard saint Augustin, quand il opposera aux donatistes les schismes nombreux qui les divisèrent.

Point de *sainteté.* Ici, Optat n'a pas de peine à montrer par des faits connus de tous et indéniables que les donatistes n'ont point la sainteté dont ils se vantent. « Vous prétendez être des saints, dit-il, mais vous êtes en contradiction avec ce texte formel de saint Jean : «Si nous disons que nous sommes sans péché, nous « nous séduisons nous-mêmes et la vérité n'est point « en nous, » I Joa.,i, 8; avec cette demande de l'oraison dominicale : « Pardonnez-nous nos offenses », et avec la parabole du pharisien et du publicain. *De schism, donat.,ıı,* 20, *P. L.,t.* xi.col. 974-975. En fait, vousavez troublé la paix et rompu les liens de l'unité; vous avez compté parmi vous un scélérat, Donat de Bagaï (saint Augustin ajoutera Optat le Gildonien); vous êtes coupables d'attentats, de crimes, de cruautés, d'horribles sacrilèges. *Ibid.,* tt. 15-19, col. 966-974. C'est à Dieu qu'il appartient de désigner les pécheurs, et il l'a fait dans le prophète, Ps. xlix, 16-18: tout cela vous regarde, défendez-vous-en, si vous le pouvez. *Ibid.,* IV, 3, col. 1031. Vous méprisez la discipline, vous êtes des détracteurs, des calomniateurs, des auteurs de scandales, *ibid.,* iv, 4-5, col. 1032 sq.; des voleurs de ce qui appartient à Dieu. » Et s'adressant à Parménien il conclut : *Jam peccatores vos esse, si pudor est ullus, cum. dolore recognosce. Ibid.,* tv, 6.col. 1037.

Point de *catholicité.* Vous vous dites les seuls catholiques, soit. C'est donc que l'Espagne, la Gaule, l'Italie, la Pannonie, la Dacie, la Mésie, la Thrace, l'Achaïe, la Grèce, toutes les provinces de l'Asie, les trois Syries, les deux Arménies, la Mésopotamie et l'Egypte ne sont pas catholiques. Mais vous êtes en contradiction formelle avec tous les textes de l'Écriture qui proclament que l'Église doit se répandre sur toute la terre, tandis que vous la limitez à un seul coin du monde; vous ne réalisez aucun des deux sens du mot catholique (allusion à la double étymologie κατὰ λόγον, *rationabilis,* et κατὰ ὅλον, *universalis). Ibid.,* n, I, col. 942.

Point *d'apostolicité.* Parmi les notes distinctives de la vraie Église, vous signalez en premier lieu la *chaire* (nous dirions l'origine apostolique); mais la chaire principale, le siège de Pierre, est à Rome, dont le successeur légitime est actuellement Damase,avec lequel nous autres et le reste du monde sommes en relations par des lettres « formées » et en parfaite communion. *Ibid.,* tt, 3, col. 948. Sans doute, vous avez à Rome un de vos représentants, Macrobius, successeur d'Encolpius, qui remplaça Bonifacius de Ballista, lequel succéda lui-même au premier de tous, à Victor de Garbes. Voilà le premier rameau de votre erreur, *protentus de mendacio, non de radice veritatis. Ibid.,* Il, 4, col.951. Où avait-il donc sa chaire, ce Victor? Non certes dans l'une des églises de la cité, mais au dehors, sur une colline, dans une caverne. *Erat ibi filius sine patre, tyro sine principe, discipulus sine magistro, sequens sine antecedente, inquilinus sine domo, hospes sine hospitio, pastor sine grege, episcopus sine populo. Ibid.,* n, 4, coi. 954. (Il y eut encore dans la suite Lucianus, puis Claudianus, et même un certain Félix qui se donna comme évêque donatiste de Rome, à la conférence de 411, au grand scandale de saint Augustin et de ses collègues.)

Les donatistes ne se contentaient pas de revendiquer pour eux toutes ces notes de la véritable Eglise, ils s'en prenaient encore aux membres qui composaient l'Églisecatholique, en leur appliquant tousles passages de l'Écriture où il est question d'extirper le mal, de ne point communiquer avec les pécheurs, car leur contact est une souillure, et ni leurs sacrifices ni leurs prières ne sont agréés de Dieu. Il faut lire dans les deux derniers livres de saint Augustin contre la lettre de Parménien la discussion détaillée de tous ces textes, dont le sens vrai et la force probante, loin d'atteindre les catholiques, confondent les prétentions orgueilleuses et l'interprétation fantaisiste des donatistes. L'évêque d'Hippone leur prouva que le prêtre, quelque pécheur qu'il soit, est exaucé quand il prie pour le peuple, témoin Balaam; que sa parole ne laisse pas d'être utile aux autres, quand il leur enseigne la vérité; que son sacrifice ne nuit qu'à lui-même, car il n'y a qu'un sacrifice toujours saint, celui du Christ, et qui profite, en dépit du ministre, à ceux qui y participent dans la mesure de leurs dispositions. Extirper le mal, rien de mieux ni de plus légitime, mais encore faut-il que la chose soit possible dans tous les cas sans produire un mal plus grand encore. Et certes l'Église catholique n'y manque pas; mais elle se guide toujours par un sentiment de charité compatissante, dans l'espoir d'un relèvement et d'une guérison des coupables, nullement par un esprit de vengeance, n'ayant nullement l'intention de les traiter en ennemis, mais de les corriger comme des frères.

Quant au mélange des bons et des mauvais, c'est chose inévitable et qui durera autant que le monde. Tel est, en efi'et, l'enseignement qui ressort de la parabole du bon grain et de l'ivraie: tout pousse ensemble, mais défense est faite d'arracher l'ivraie avant l'heure de la moisson, de peur d'arracher en même temps le bon grain. Mais, au moment voulu, c'est-à-dire à la fin

des temps. Dieu donnera l'ordre de séparer l'ivraie pour la livrer au feu et de ramasser le bon grain pour le placer dans le grenier du père de famille. En objectant : *Quid paleis ad trilicum?* Jer., xxni, 28, les donatistes faisaient preuve qu'ils ne comprenaient pas le sens de celte parole, qui est une prophétie, tant que la paille et le grain, sortant de la même racine, sont sur la même tige, tant qu'ils sont foulés sur terre, la séparation n'est pas chose faite, mais elle se fait à coups de van. De même des bons et des méchants : ils seront séparés au jour du jugement, et c'est alors qu'on pourra dire en toute vérité : *Quid paleis ad trilicum? Cûnt. epist. Parm.*, m, 18, *P. L.*, t. xi.ih, col. 96.

Sans doute, il est prescrit, et avec juste raison, de « ne prendre aucune part aux œuvres des ténèbres, mais plutôt de les condamner, » Eph., v, 11. 12, de « ne pas avoir de part aux péchés d'autrui, » I Tim., v, 22, parce que *modicum fermentum totam massam corrumpit,* I Cor., v, 6; mais cela regarde surtout les donatistes qui ont communiqué avec un scélérat tel qu Optât le Gildonien, puisque, d'après eux, c'est la seule communication avec les méchants qui souille. Ils devraient donc conclure plutôt que l'on doit parfois tolérer les méchants pour éviter un plus grand mal et dans un bien de paix; mais, dans ce cas, ils auraient dû tolérer Cécilien, même s'il avait été coupable, et ne pas déchirer et diviser l'Église comme ils l'ont fait, ce qui est le plus grand de tous les crimes. Mais non, ces passages allégués, et ceux qui leur ressemblent, ne doi·. nt s'entendre que de l'approbation que l'on donnerait aux crimes des pécheurs : une telle approbation demeure toujours interdite. Et du moment qu'on se l'interdit, on n'a pas â se préoccuper d'étre ici-bas mets les uns avec les autres, les bons avec les méchants: ee n.. lange, impossible à éviter, aura son terme.

Par ailleurs, enlin, il était interdit aux donatistes de soutenir, comme ils l'avaient fait, que la présence des pécheurs peut nuire à la communion catholique ou que h sainteté de l'Église n'existait pas dès lors que quelq .-- pécheurs se glisseraient dans son sein. Et c'est la question capitale, le point décisif, sur lequel insista saint Augustina la conférence de 411. Et c'est ainsi que, t. finalement parlant, au nom de l'Écriture bien entendue, de la saine raison et du simple bon sens, lesdonatistes étaient battus sur la question de l'Église. : r t. t, col. 2410-2411. Ils ne le furent pas moins sur celle des sacrements.

Erreurs sur les sacrements. — D'une manière go raie, les donatistes réprouvaient tout ce qui venait des catholiques. Saint Optat raconte qu'ils foulaient aux pieds l'eucharistie, jetaient le saint chrême aux « ;-ns. brisaient autels et calices, purifiaient les lieux ■-acres au culte. Ce qui revint à dire qu'ils n'admet- ·_-.-n: aucun des sacrements des catholiques. Ils repous- Mient en particulier le baptême et l'ordre. Aussi estimerent-ils toujours licite la rebaptisation. Au début de leur schisme ils l'avaient jugée même nécessaire: puis :l* la déclarèrent facultative et l'interdirent, par une décision conciliaire, à l'égard des catholiques qui s'y refusaient. Ce dernier détail, révélé par Tichonius, comme nous l'apprend saint Auguslin, *Epist.*, xcm, 43. *P. L.*, t. xxxiii, col. 342, était inconnu de saint Optat. Aussi, au sujet de la rebaptisation, se contentet-i! de protester contre l'usage des donatistes. Car le ttptéme ne peut se réitérer; ce serait s'exposera perdre la robe nuptiale et à ne point posséder le royaume du ciel. *De sacramento (baptismi),* dit-il, non *leve certamen innatum est, et dubitatur, an post Trinitate-* m *eadem Trinitate hoc iterum liceat facere.* Izos *dicitis : licet; nos dicimus :* non licet. *Inter licet vestrum et* yo.v *licet nostrum, natant et remigant amnite populorum. De schism, donat.*, v, 3, *P. L.*, t. II, coi. 1048. Il s'étonne à bon droit que les donatistes osent réitérer un sacrement qui ne diffère pas du leur : *Pares credimus, et uno sigillo signati sumus; nec aliter baplizati quam vos. Ibid.*, m, 9. coi. 1020. Il voit la raison fondamentale qui soustrait la valeur du baptême à la qualité du ministre et la rend indépendante de la moralité comme de la foi de celui qui ie confère : c'est Jésus-Christ qui donne la grâce, *ibid.*, v, 2, col. 1047; c'est Dieu qui lave dans le baptême, et non le ministre. *Ibid., v,* 4, col. 1051.

Saint Augustin a mis en pleine lumière cette doctrine, contre les donatistes. « Le sacrement de baptême, dit-il, estsaint parhii-mêmeoù qu'il soit,*Debapt. cont. donat.*, I, 19; v, 29; vi, 4, *P. L.*, t. xi.m, col. 119, 191, 199, à cause de Celui qui en est l'auteur, *ibid.*, in, 6; IV, 18, 28; v, 29, col. 143, 166, 173, 191, car c'est Dieu qui est présent dans la formule évangélique et sanctifie le sacrement. *Ibid.*, vi, 47, col. 214. Le baptême peut donc se trouver chez les hérétiques et les pécheurs : son efficacité est indépendante de celui qui le donne, quels que soient son mérite, sa moralité, sa malice, son erreur. *Ibid.*, ni, 15; iv, 22, 28; v, 3, 29; vi, 2, 7, col. 144. 168, 173, 178, 191, 198, 200. Le ministre du baptême peut être mort moralement parson impiété ou sa culpabilité, mais Celui-là vit toujours dont il est écrit ; c'est Lui qui baptise. *Cont. epist. Parm.*, n, 22, col. 66. Le ministre peut être mauvais, mais il ne laisse pas de communiquer la grâce, parce que le Saint-Esprit n'abandonne pas pour autant le ministère qui est confié à quelqu'un pour opérer le salut des autres; car c'est Dieu qui donne la grâce par les hommes, comme il la donne quelquefois sans aucun intermédiaire. C'est l'Église qui engendre des fils *per hoc quod suum in eis* (dans les pécheurs) *habet. De bapt. cont. donat.*, i, 14, 23, *P. L.*, t. xi.ih, col. 117, 122. *In ista quæstione non est cogitandum quis det sed quid det, aut quis accipiat sed quid accipiat, aut quis habeat sed quid habeat. Ibid.*, iv, 10, col. 164. *Dico sacramentum Christi et bonos et malos posse habere, posse dare. Ibid.*, vi, 4, coi. 199. Voir t. i, coi. 2416-2417.

Après avoir ainsi formulé sa pensée, saint Augustin entend ne pas laisser aux donatistes l'appui de saint Cyprien, dont ils se réclamaient ; car le grand évêque de Carthage était fort excusable dans une question non encore officiellement tranchée; du reste, il ne cherchait pas à imposer sa manière de voir, il laissait toute liberté à ses collègues et il voulait partout maintenir l'unité, l'union, la paix. H -et -n effet : *Servetur a nobis patienter et leniter cùar-.uu animi, collegii honor, dilectionis vinculum,* i α *sacerdotii, Epist.*, lxxiii, 26, *P. L.*, t. m, coi. 1127, sentiment admirable qu'étaient loin de partager les donatistes. Et saint Augustin d'ajouter : *Nec nos ipsi tale aliquid auderemus asserere nisi universel Ecclesiæ concordissima auctoritate firmati; cui et ipse* (Cyprien) *sine dubio cederet, si jam illo tempore quiestionis hujus veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur. De bapt. cont. donat.*, n, 5, *P. L.*, t. xi.ui, coi. 129. Cf. P. von Hoensbroech, et J. Ernst, dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* 1891, p. 727-737; 1893, p. 79-103.

Relativement au sacrement de l'ordre, les donatistes estimaient qu'un évêque traditeur ne pomait pas ie conférer validement; et telle fut la cause d>. -■.--■ de Majorinus, à l'origine du schisme. Cécilien. .. est vrai, avait proposé aux évêques, qui contestaient l e de son ordination, de se faire ordonner par eux. Admettait-il donc leur principe? Ce n'est guère â croire. De sa part, comme le note saint Augustin. *Bre·:. coll.*, m sq., *P. L.,l.* XLIIl,col. 614 sq., c'était une proposition ironique. On sait la réponse qu'y fit Purpurins : « Qu'il vienne et que, au lieu de l'imposition des mains in *episcopatum, quassetur illi caput de pernitentia.* » *De schism, donat.*, I, 19, *P. L.*, t. xi, coi. 921.

Imposer les mains *in pœnitenliam,* c'était, selon la discipline d'alors, créer pour les fidèles un empêchement à toute ordination luture, et réduire les clercs, par une déposition définitive, aux rangs des simples laïques. Aussi les donatistes y recoururent-ils comme au meilleur des moyens de discréditer le clergé catholique. Donat des Cases Noires avait dû avouer, à Rome, qu'il avait ainsi imposé les mains à des évêques. *De schism. donat.,* i, 24, *Jl. L.,* t. xi, col. 932. Or, à la fin du ive siècle, revenant à leur première erreur sur lanécessitédela rebaptisât ion, les donatistes y ajoutèrent celle des réordinations. Tout clerc catholique qui avait quelque difficulté avec son évêque ou qui, pour un motif ou pour un antre, était chassé de l'Église, venait-il à eux, ils le rebaptisaient, parfois le réordonnaient, parfois aussi ils lui conféraient un grade plus élevé dans leur clergé. Saint Augustin, à ce sujet, rappelle des faits précis et cite des noms propres. Le sous-diacre Rusticianus a été rebaptisé; un diacre a été réordonné, *Epist.,* cviu, 19, *P. L.,* t. xxxm, col. 417; un autre diacre de Mutuz.enna a été rebaptisé, *Epist.,* xxxm, 2, col. 95; l'évêque donaliste Splendonius a rebaptisé un diacre et l'a ordonné prêtre. *Cont. lilt. Petii.,* ill, 44, *P. L.,* t. XLin, col. 371. Autant de faits scandaleux et contraires à la nature même de ces deux sacrements du baptême et de l'ordre, qu'on ne saurait réitérer. L'Eglise use parfois d'indulgence envers les clercs coupables, les reçoit pour un bien de paix, après correction, et les admet même à l'exercice de leur ordre, mais elle ne renouvelle jamais l'ordination; car, à cause du caractère que de tels sacrements impriment dans l'âme et qui de sa nature est permanent et inamissible, quelle que soit la faute dont on peut se rendre coupable, on les reçoit une fois pour toutes. Agir autrement, c'est méconnaître l'effet de tels sacrements, et les donatistes n'en ont pas le droit. Acculés par la logique pressante de l'évêque d'Ilippone, les donatistes avaient fini par reconnaître que celui qui quitte l'Eglise ou qui en est exclu ne perd pas le baptême, mais ils soutenaient qu'il perdait le droit de baptiser. Et Augustin, parlant â la fois du baptême et de l'ordre, de répliquer : *.Multis modis apparet frustra et inaniter dici. Primo, quia nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur : illud, cum baptizatur; istud, cum ordinatur : ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. Nam si quando ex ipsa parte venientes etiam præpositi, pro bono pacis, correcto schismatis errore, suscepti sunt, et si visum est opus esse ut eadem officia gererent qute gerebant, non sunt rursus ordinati. Sed sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra : quia in praecisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est, non in sacramentis quæ ubicumque sunt ipsa sunt. Cont. epist. Parm.,* II, 28, *P. L.,* t. xliii, coi. 70.

Rien de plus explicite. C'est en conformité avec ces principes que, dans leurs conciles, les évêques catholiques de l'Afrique ne nièrent jamais la validité du baptême et de l'ordre conférés par les donatistes, et se montrèrent toujours disposés â recevoir les scliismatiquesavec les-pouvoirs et les honneurs qu'ils possédaient. Cf. Saltet, *Les réordinalions,* Paris, 1907, p. 59 sq.

I. Sources. — S. Optat, *De schismate donatistarum, P. L.,* t. xi; S. Augustin. *Psalmus contra partem Donati t^Khtrà epistolam Parmeniani ; De baptismo contra donatistas ; Contra litteras Peliliani; Ad catholicos epistola contra donatistas; Contra Cresconium ; De unico baptismo contra Petilianum; Breviculus collationis; Liber ad donatistes post collutionem I Sermo ad Cæsareensis Ecclesiæ plebem ; De gestis cum Emerito; Contra Gaudentium, donatistarum episcopum, P.L.,* I. xi.iii ; *Epist.,* Xxm, xxxm-xxxv, xi.iii. xi.iv, XI.tX, I.I-I.III, I.VI-1.V1II, I.XI.I.XVI, LXX, I.XXVI, LXXXVI-I.XXXIX, xcin, xcvn, c, çv-cviti, exi, cxn, cxxvin, cxxix, cxxxzz. CXXXIV, CXLI, CXLII, CXLIV. CI.XXIII, CLXXXV, CCIV, *P. L.,* t. xxxm; *In Joa. Evang..* tr. IV-VI, IX-XXIΠ; *In Epist. Joa.,* tr. I-IV, *P. L.,* t. xxxiv; *Enar. in Ps.,* x, xxv (enar. n). xxx (enar. m), xxxn (enar. m). xxxm (enar. n), xxxv, xxxvi (serm. n, ni), xxxix, i.iv, l vii, i.xxxv, xcv, xcvni, ci. exix, cxxtv, cxxxti, cxlv, cxlvii, cxi.ix, *P. L.,* t. xxxvi-xxxvii; *Serm., x, xi.vi,* xi.vii, Lxxxvm. xc, xctx, cxxix, cxxxvm, CXLV1, CCI.XV, CC1.XV1, CCLXVIII, CCLX1X, CCXCII, CCCLVU-ccclx, *P. L.,t.* xxxvni-xxxix ; Eusèbe, *H. E.,x,b-1, P.G.,t.* xx.

II. Travaux. — Ellies Du Pin, *Historia donatistarum, P. L.,* t. Xi; Valois, *Diss. de schismate donatistarum,* dans son édit, de *l'Hist. eccles.* d'Eusèbe : Tilleniont, *Mémoires pour servir à l'hist· eccl.,* Paris. 4693-1712, t. VI, p. 1-193: t. vu, p. 310-329; t. X, p. 312, 579, 633, 634, 683; t. XIII, p. 191-196, 327-335. 446-449, 479-481, 558-584, passim; Ceillier. *Hist. gén. des auteurs sacrés et eccl.,* Paris, I860, t. 11, p. 622-628; t. lit, p. 123,135, 498, 499; t. iv.p. 594,658-660; t. v, p. 95-148; t. vi, p. 348, 361. 397 ; t. vil, p. 50S, 508, 715 ; t. vm, p. 537. 543 sq., 559 sq. ; t. IX, p. 16-128, 371 sq.. 374 sq., 415 sq., 787 ; t. xi, p. 489 506: Noris. *Historia donatistarum,* Vérone, 1729; Ribbeck, *Donatus und Augustin,* Elberfeld. 1857 ; Rieck. *Entstehung und Derechtigung des Donatismus,* Friedland, 1877 ; Deutsch, *Drei Aktenstiicke zur Geschichte des Donatismus,* Berlin. 1876; Volter. *Der Ursprungdes Donatismus,* Tubingue, 1883; Reuter, *August. Studien.* Gotha, 1887, p. 234 sq.; Seeek, *Quellen und Urkunden über die Anfdnge des Donatismus,* dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichle,* 1889, t. x, p. 505 sq. ; Tbummel, *Zur Beurtheilung des Donatismus,* Halle, 1893 ; Harnack, *Geschichte der altchr. Litt.,* Leipzig, 1893-1897, t. I, p. 744 sq. ; Hefele, *Conciliengeschichte,* 1.1. p. 193sq.. 632sq.; t. n, p. 80sq., 97 sq.; édit. Leclercq, Paris, 1967. t. i. p. 265 sq.; 837 sq., t. II, p. 154 sq.; Duchesne, *Le dossier du donatisme,* dans *Mélanges d'arch. et d'hist. de l'École franç. de Rome,* Paris. 1890, t. x, p.589-650; D. Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* in-12, Paris. 1904; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* Paris, 1905. t. ni; .1. Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1909, t. II, p. 222-231 : *Kirchenlexikon,* t. ni, col. 1969sq. ; *Jlealencgclopddie,* t. iv, p. 788 sq.; *Dictionary of Christian biography,* 1.1, p. 881 sq. : Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique, donatistes et circoncellions,* dans la *Revue des questions historiques,* I*r octobre 1904 et 1" janvier 1905; P. Monceaux, *L'Église donaliste au temps de saint Augustin,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* janvier-février 1910: Duchesne. *Histoire ancienne de l'Église,* Paris, 1907,1.11, p. 101-124; 1910, t. m, p. 108-146; U. Chevalier, *Répertoire, topobibliographie,* col. 914.

G. Bareille.

DONATO Jérôme, Vénitien, mort en 1513. Poète, orateur, philosophe, théologien et mathématicien. Il écrivit contre les grecs un traité *De sacrorum principatu,* Venise, 1525, et un autre *De processione Spiritus,* publié par A. Mai, *Scriptor, veler.,* t. vu.

Degli Agostini, *Scrittori veneti,* t. II, p. 201.

A. Ingold.

DONS DU SAINT-ESPRIT. — I. Partie doctrinale et spéculative : 1» du don divin en généra) ; 2» de la personne du Saint-Esprit comme premier don divin; 3" raison d'être des dons du Saint-Esprit; 4° leur caractère d'habitudes ; 5° leur distinction d'avec les vertus infuses; 6° l'organisme des dons; 7» sa place dans l'ensemble du dynamisme psychologique surnaturel; 8" monographie des sept dons; 9" dons au ciel; rapport avec les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit. IL Partie documentaire et historique : 1» Écriture sainte; 2° sources profanes; 3" Pères grecs; 4° Pères latins; 5° premiers théologiens scolastiques; 6° les fondateurs de la théologie des dons; 7° opinions d'école postérieures à saint Thomas; 8° une récente discussion.

1, Partie doctrinale et spéculative. — *I. ou don divin EN général.* — 1» *Définition.* — Donner, c'est accorder à quelqu'un, gratuitement et bénévolement, la propriété d'une chose. Celte définition renferme toutes les conditions du don :

1. L'idée de don éveille l'idée : a) d'un donateur, *b)* d'un bénéficiaire, c) d'une chose qui est la matière du don. a) Il n'y a pas de don de *soi,* à proprement parler, la personnalité d'un chacun étant avant tout Ja cause active du don. *b)* Pour la même raison, on ne se donne

rien à soi-même, c) Enfin, la chose donnée doit être la propriété du donateur et devenir par l'effet du don la propriété du bénéficiaire.

2. Le don est essentiellement gratuit. C'est son caractère propre. *Donum est datio irreddibilis,* dit saint Thomas, *Sum. theol.,* I" II®, q. lxvih, a. 1, obj. 3", traduisant ainsi ce passage des *Topiques* d'Aristote : ιστι 8ε ή δόσι γένο τή δωρεά - ή γάρ δωρεά δόσι έστ'ιν άναπόδοτο , *datio non restituenda. Topic.,* l. IV, c. iv, n. 12. Ce n'est pas qu'un don ne puisse être la matière ou l'occasion d'une compensation. Il est seulement dit qu'il est dans sa nature de n'en pas viser. Par ce caractère désintéressé le don diffère des concessions de propriété à titre onéreux comme la vente, le salaire, la rançon, etc.

3. Le don doit être absolument bénévole. Sa gratuité ne s'explique que par un amour de bienveillance. D'où la raison de *premier don* convient à l'amour. Cette priorité est la priorité qui convient à la cause proprement explicative de tout un ordre de choses. On veut dire que tout don, vraiment digne de ce nom, suppose que l'on a auparavant donné de « son coeur », comme l'on dit, c'est-à-dire sa bienveillance. *Amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur.* S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. xxxvm,a. 2. La relation à un amour donateur est un élément essentiel et constitutif du don. C'est pourquoi les faveurs, les grâces, et tout ce que rend le mot latin *munus,* bien qu'impliquant, comme le don, la concession gratuite d'une propriété, diffèrent du don en ce qu'ils peuvent procéder d'autres motifs qu'une libéralité absolument spontanée, par exemple, d'une loi. de la volonté d'autrui, de la coutume. Le don est purement et simplement constitué comme don par un rapport aux initiatives, aux préférences de l'amoiT.

Corollaire : La réalisation effective de la donation n'est pas nécessaire au don. *Donum* n'est pas *datum.* Le don peut être dit don avant d'être donné. Ce qui le constitue, c'est l'aptitude à être donné qui lui convient en vertu de la destination que lui confère une volonté déterminée, bénévole et toute libérale. Pierre Lombard, *Sent.,* l. I, dist. XVII] ; cf. S. Thomas, *ibid.,* a. 2; *Sum. theol.,* I", q. xxxvin, a. 1, ad 4"™; Pierre de Tarentaise, *In IV Sent., ibid.,* a. 3; Alain de Lille, *Distinctiones dictionum theol., § Donum, P.L.,* t. ccx, col. 774. Ces notions conduisent immédiatement à l'intelligence des *dons divins.*

2« Les *dons de Dieu.* — Toutes les perfections des créatures peuvent être considérées comme des dons de Dieu, car Dieu a sur elles un souverain domaine et une pleine autorité; il peut les donner quand il veut et à qui il veut. Et comme ce n'est pas par intérêt, mais par un pur effet de sa bonté, que le créateur distribue aux créatures leurs perfections, celles-ci doivent être considérées comme des libéralités gratuites : toutes les choses créées sont des dons de Dieu. Cf. S. Thomas, Sum. *theol.,* I«, q. xxi, a. 4.

L'essence divine, à l'extrême opposé, ne saurait être matière à don. Elle ne peut être distinguée du Dieu donateur, ni se séparer de lui. Si elle est dite donnée au Fils par le Père, c'est là un don naturel et non volontaire. S. Thomas. *In IV Sent.,* l. I, dist. XVIII, a. 2. Il en est de même de la personne du Père. Elle est pur principe et ne saurait être conçue comme se détachant d'elle-même. Le Fils procède du Père, non par mode volontaire, mais naturellement et par génération intellectuelle. Il n'a donc pas personnellement la relation indispensable qui relie le don à un principe volontaire. Sans doute, il a été envoyé, *missus,* et l'on a pu dire qu'il nous a été donné, *datum.* Mais *datum* n'est pas l'équivalent de *donum.* Il signifie la concession effective, non l'essence du don. Et, de fait, si le fils nous est donné par amour, car *sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret,* Joa. tu, 16, l'amour n'est pas le motif unique de sa mission. Il est image, il est rédempteur, et, en celte double qualité, nous est envoyé pour manifester son Père et pour nous racheter, idées qui n'appellent pas celle de don.

La relation d'origine volontaire est caractéristique du seul Saint-Esprit. Antérieurement à toute donation effective, *ab æterno,* il est comme destiné, par la nature de son origination, à être donné, il est Don. Ce nom partage avec le nom d'Amour la prérogative d'être son nom propre, personnel. S. Augustin, *De Trinil.,* l. IV,c. xx. *P. L.,* t. xi.n, col. 906; l. V, c. xv, col. 921; Pierre Lombard, *Sent.,* L I, dist. XVIII; S. Thomas. *In IV Sent., ibid.,* q. i, a. 2, *in corp.,* ad 1"", 2"°. Voir Esprit-Saint.

3° Les *dons du Saint-Esprit.* — L'amour, avons-nous dit, est le premier don. Le Saint-Esprit, procédant par mode d'amour, a donc tout ce qui est requis pour être le premier don divin. C'est pour cela que saint Augustin dit, *De Trinitate,* l. XV, c. xtx, *P. L.,* t. xlii, col. 1084, que par *le Don* qu'est le Saint-Esprit, de nombreux dons particuliers sont partagés entre les membres du Christ. Cf. S. Thomas, *loc. cit.,* a. 3. Quels sont ces dons particuliers?

Ils sont de deux sortes, correspondantes aux deux acceptions dont sont susceptibles les mots *-.parle Don* dans le texte de saint Augustin qui vient d'être cité. Le premier Don, que la préposition *par* désigne comme la cause des autres dons divins, peut être considéré ou bien comme étant encore en Dieu ou bien comme étant déjà dans les bénéficiaires, *ut notat causam ex parte dantis, vel ex parte recipientis.* Dans le premier cas, le sens est celui-ci : c'est parce que Dieu aime sa créature qu'il lui donne ses dons. Cf. *Sum. theol.,* I·, q. xxxvil, a. 2. Dans le second cas, le sens est : c'est grâce à la réception en nous du don de l'Esprit-Saint. amour substantiel de Dieu, que nous recevons les autres dons. Selon le premier sens, tous les dons de Dieu sont dits dons du Saint-Esprit, car tous sont donnés par une gratuite libéralité. *Ratio autem liberalis donationis est amor, qui secundum Dionysium, movet superiora ad provisionem minus habentium. Et quia Spiritus Sanctus est amor, ideo ipse est ratio omnium eorum datorum quorum principium est divina voluntas.* S. Thomas, *In IV Sent.,* L I, dist. XVIII, a. 3. A cette donation qui ne compor:- pas la donation de l'amour même de Dieu, c'est-à-dir·· :u Saint-Esprit, se rapportent tous les dons natur- - faits par Dieu aux créatures, *ibid.;* le don du Fiis ·, Di-u fait à l'humanité, *ibid.,* ad 3°"·; enfin, tous les dons surnaturels, avec cette différence que ceux d'entre eux qui ne produisent pas l'état de grâce et d'amour de charité dans ceux qui les reçoivent, tels les charismes ou grâces *gratis datse,* les grâces actuelles prévenantes, crainte servile de Dieu, attrition, foi et espérance informes, etc., méritent plutôt le nom de choses que donne le Saint-Esprit, *donabilia a Spiritu Sancto,que* le nom propre de dons du Saint-Esprit, tandis que les dons surnaturels, qui unissent efficacement et parfaitement les âmes à Dieu, sont, à un titre particulier, absolu, des dons du Saint-Esprit.

Dans ce second sens, sont dits dons du Saint-Esprit les dons surnaturels, qui préparent efficacement, sur.en: ou constituent le don qui nous est fait de l'amour surnaturel de Dieu par-dessus toutes choses ou ci.ari:-. La raison en est dans la similitude de la charité : l'amour même de Dieu qui est le Saint-Esprit, S.Thomas. *ibid.,* âd4um;S«ni. *theol.,* naII*,q. xxtit, a. 2, ad | -. similitude qui témoigne qu'avec la chari · cet aa. r de Dieu nous a été intrinsèquement donné,autan: qu'il peut l'être : *Charilas Dei diffusa est in cordii* [illegible] *siris per Spiritum Sanctum qui datus est no·.,s.* Le premier Don étant donné, les autres suivent de source

La grâce sanctilianie elle-même, si elle précède naturellement la charité, comme l'âme précède les puissances, et, en conséquence, constitue le terme propre et direct de la justification, peut être envisagée comme une préparation intérieure, efficacement ordonnée au don parfait, consommé, du Saint-Esprit dans la charité, exigée par elle, et à ce titre être comprise parmi les dons du Saint-Esprit. Il en est de même des deux autres vertus théologales qui peuvent précéder la charité, comme dons du Saint-Esprit au sens large, ainsi que nous l'avons dit, mais qui nous sont données à nouveau par lui, au sens plénier, lorsque la charité, comme il convient, les informe. Suivent les habitudes infuses, qui n'existent que par la charité et se partagent en deux catégories : la première contient les vertus morales surnaturelles; la seconde se voit attribuer par excellence le nom de don du Saint-Esprit. *Restringitur (nomen doni) ad designandum septem dona Spiritus Sancti antonomastice.* Alain de Lille, *Distinctiones dictionum theol·, § Donum, P. L.,* t. ccx, coi. 774; Raynerius de Pisis, O. P., *Pantheologia,* tit. xm. *De dono in genere,* c. i-rv, édit. Nicolai, Lyon, 1655, p. 785 sq. Cf. David Lenfant. O. P., *Concordantiæ augusttnianæ,* Paris, 1656, t. t et tl, v»*Donum ;* les tables de l'édition bénédictine de saint Augustin, *P.* E.,t.XLVl, et des œuvres de saint Thomas par Albert de Bergame, au mot *Don.*

Nous ne traiterons dans cet article ni des dons de Dieu, ni des dons du Saint-Esprit au sens large du mot, grâces actuelles, grâces *gratis date,* ni des dons du Saint-Esprit, au sens strict mais encore général, grâce sanctifiante, vertus théologales, vertus morales infuses qui sont traitées à leur place, mais uniquement des dons par excellence du Saint-Esprit, *antoncniaslice.* à savoir des sept dons universellement appelés dons du Saint-Esprit dans l'usage do l'Église et qui n'ont pas leur place marquée ailleurs. Cependant, les nécessités de l'exposition nous obligent, pour situer ces dons dans leur milieu, les ramener à leur point d'attache et manifester par voie d'opposition ce qui leur est propre, de faire précéder ce que nous en dirons d'un paragraphe sur le don quels Saint-Esprit nous fait de lui-même dans la charité, sujet qui d'ailleurs n'a pas été traité au mot Charité.

II. LE PREMIER DON DIVIN : LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT. — La question de la donation du Saint-Esprit à la créature intellectuelle est intimement lice à la question de la *mission des personnes divines.* Nous devons supposer cette dernière question résolue et les *missions divines* conçues comme une sorte de prolongement vers la créature raisonnable de la procession même par laquelle le Fils procède du Père et le Saint-Esprit du Père et du Fils, sans cesser d'agir en personnes divines. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. xliii. L'incarnation du Verbe est l'exemple le plus frappant d'une mission divine. C'est la seconde personne divine elle-même qui s'unit à l'humanité du Christ et agit en elle, prolongeant, pour ainsi dire, sans l'altérer, sous cette nouvelle manière d'être, la génération éternelle par laquelle elle procède du Père. On sait, d'ailleurs, que les *missions* oes personnes divines sont dites visibles ou invisibles, visibles dans l'incarnation du Fils et dans les manifestations extérieures du Saint-Esprit, au baptême du Christ, par exemple, et à la Pentecôte· invisibles, lorsqu'un rapport spécial s'établit entre les personnes du Fils ou du Saint-Esprit et un acte intérieur de l'homme, par exemple, la connaissance de Dieu par la foi surnaturelle formée ou l'amour de Dieu par la charité. Cf. S. Thomas, *ibid.* Nous n'avons à parler ici que de la mission invisible du Saint-Esprit qui se fait par l'octroi à nos âmes de la divine charité, car c'est d'elle que relève le premier don divin, le don du Saint-Esprit lui-même, et c'est à ce premier don divin que se rattachent les sept dons du Saint-Esprit.

Deux questions seront traitées : 1° Fait du don de la personne du Saint-Esprit dans la charité ; 2° Manière dont le Saint-Esprit nous est donné dans la charité.

1° *Don du Saint-Esprit par la charité.* — De nombreux textes du Nouveau Testament parlent de l'envoi du Saint-Esprit, du don du Saint-Esprit fait aux fidèles, non seulement extérieurement, mais aussi intérieurement. Il suffit de rappeler : Joa., xiv, 16, 17, 26; Rom., vin, *passim;* I Cor., n, 12; xn, *passim;* II Cor., m, *passim;* Gai., iv, 6; v, 18, etc.; I Thés., iv, 8; I Joa., m, 24; iv, 13. D'autres textes mettent en relation d'une manière très spéciale le don du Saint-Esprit et la charité. On cite au premier rang Rom., v, 5, et I Joa., iv, 8-16. Le premier texte dit formellement que l'amour de Dieu, *charitas Dei* — ce qu'il faut entendre de l'amour divin tel qu'il est en Dieu — a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit et que, de ce fait, à n'en pas douter, le Saint-Esprit nous a été donné. Le point culminanl du deuxième passage est celui-ci : Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et sa charité est parfaite en nous; nous connaissons que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous en ce qu'il nous a donné de son esprit. I Joa., iv, 12,13. Rapprochés l'un de l'autre et de ce mot du Jl.7 : l'amour vient de Dieu, ces deux versets établissent une certaine identification entre ces termes : amour de Dieu en nous, demeure de Dieu en nous, don de l'esprit de Dieu. Il semble en résulterque, dans notre charité, Dieu réside intrinsèquement par le don de son Esprit. Saint Augustin arrivait à la même conclusion en rapprochant le ÿ. 7 du i. 8. *Ait Joannes,* 7, *Dilectio ex Deo est; et paulo post,* 8, *Deus dilectio est; ubi manifestat eam se dixisse caritatem vel dilectionem Domini quam dicit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio. De Trinitate,* l. XV, c. xix, *P. L.,* t. xlii, coi. 1084. Mais ce commentaire et d'autres que l'on trouvera cités par Pierre Lombard, *Sent.,* l. I, dist. XVII, semblent mettre entre le Saint-Esprit et notre charité une identification substantielle et absolue qui n'est pas impliquée dans le passage de l'Épitre de saint Jean que nous avions d'abord en vue.

Quoi qu'il en soit de cette exégèse de saint Augustin qui nous semble un peu tendancieuse, il ressort de ces textes que, vis-à-vis de notre charité, Dieu n'est pas une cause ordinaire, c'est-à-dire une cause qui reste totalement en dehors de ses effets ; que TEsprit-Saint, qui procède du Père, demeure vraiment en nous, nous étant donné dans la charité comme un principe intérieur et permanent de vie surnaturelle et divine. Et tel est aussi le sentiment de l'Église, traduit par ses énoncés doctrinaux et le langage de sa liturgie. Cf. la prose Veni *Sancte Spiritus.*

2° *Manière dont le Saint-Esprit nous est donné dans la charité.* — Deux opinions se sont partagé les théologiens touchant le mode de cette présence.

1. La célèbre doctrine, aujourd'hui abandonnée, de Pierre Lombard s'appuyait sur l'exégèse augustinienne et en concluait : *quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas qua nos diligimus Deum ac proximum;* elle tempérait cette affirmation en l'expliquant ainsi : *tunc mitti vel dari dicitur, cum ila in nobis est ut faciat nos diligere Deum et proximum... cum ita impartitur alicui, id est ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem.* Il ressort de cette explication, comme le remarque saint Thomas, que le Maître des Sentences n'a pas l'intention de dire que le mouvement d'amour par lequel nous aimons Dieu est lui-même le Saint-Esprit, mais qu'il entend seulement que ce mouvement d'amour est un acte du libre arbitre mû par le Saint-Esprit, directement, c'est-à-dire sans, l'intermédiaire d'une de ces habitudes vertueuses qui interviennent dans la production des actes des autres vertus surnaturelles, foi. espérance, prudence, justice, etc. : ce que Pierre Lombard soutenait, dit saint Thomas, à cause de l'excellence de la charité. *Sum.*

theol., II» IIæ, q. xxm, a. 2; cf. *In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. i, a. 1. La vertu de charité est donc remplacée, dans la conception de Pierre Lombard, par le Saint-Esprit lui-même, résidant en nous comme premier don ; pour ce théologien, il n'y a pas en nous, à proprement parler, répondant a'ux *habitus* vertueux de foi et d'espérance, *d'habitus* vertueux de charité. La charité n'est pas une vertu au sens de perfection permanente de la volonté nous donnant d'exécuter comme absolument nôtres nos actes d'amour de Dieu. Il n'y a en présence que la faculté naturelle et le Saint-Esprit, le Dieu intime, qui l'actionne. A la lettre, *Deus est charitas,* Dieu est notre charité, et *qui adhærel Deo unus Spiritus est.* I Cor., vi, 17.

Cette doctrine a été encore accentuée et exagérée par des disciples de Pierre Lombard, dont saint Thomas et saint Bonaventure nous ont conservé l'opinion ; la voici : *Sicut lux dupliciter potest considerari, vel prout est in se,et sic dicitur lux; vel prout est in extremitate diaphani terminati, et sic lux dicitur color (quia hypostasis coloris est lux el color nihil aliud est quam lux incorporata), ita dicunt quod Spiritus Sanctus, prout in se consideratur, Spiritus Sanctus et Deus dicitur, sed prout consideratur ut existons in anima, quam movet ad actum charitatis, dicitur charilas.* Ils concluaient à une union hypostatique du Saint-Esprit avec la volonté, analogue à celle de l'incarnation. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. I, dist. XVIII, q. t, a. 1, *Opera,* Parme, 1856, t. vi, p. 137. Cf. S. Bonaventure, *ibid.,* a. 1, q. I, *Opera,* Quaracchi, t. i, p. 294.

Ces conceptions vraiment exagérées, et dont la seconde est hérétique, s'inspirent de l'exemplaristne platonicien, qui enseigne la continuité des Idées avec leurs émanations, celles-ci constitutives par leurs raisons terminales des perfections des êtres multiples. Saint Thomas n'a pas ignoré, *Sum. theol.,* 11" II", q. xxm, a. 2, ad 1u", cette aflinitédes théories platoniciennes et de la théorie de Pierre Lombard. Il y avait là pour lui un problème, posé par l'Evangile de saint Jean lui-même, qui se sert librement et largement des données platoniciennes : les interprétations de saint Augustin et de Pierre Lombard avaient accentué encore le lien entre la perfection surnaturelle de la charité et les personnes divines, dans le sens platonicien de l'immanence divine. Saint Thomas abordera à son tour la question et la débrouillera définitivement, autant qu'elle peut l'être, en scindant la solution, en s'efforçant de conserver la transcendance divine sans diminuer l'intimité de la demeure du Saint-Esprit. Dans son système, la charité et les perfections surnaturelles seront définies nettement comme des perfections créées, et seulement par analogie, comme des imitations formelles de la perfection divine.

2. La doctrine de saint Thomas, devenue commune en théologie, s'est proposé avant tout de concilier la donnée de la mission invisible et du don intérieur du Saint-Esprit dans la charité avec les exigences morales de l'acte humain vital qui est l'acte de charité. Cet acte est, en effet, volontaire, les partisans de la première opinion l'admettent et sont obligés de l'admettre si tant est que rien ne soit plus libre et plus personnel que l'acte d'aimer. C'est dire que la racine propre et immédiate de l'acte de charité doit être un principe immanentà l'homme : caruneinclination totalement imposée du dehors nous ferait violence et la violence est le contraire du volontaire. En fait, dans l'ordre naturel, toutes nos volontés dérivent d'une volonté primitive, de l'amour fondé en nature de la fin ultime, du bien universel, et rien de plus intérieur à un être que sa nature. Il est vrai qu'en regard de la fin surnaturelle, le principe volontaire naturel est impuissant, mais ce ne saurait être un motif pour renoncer à la loi d'origination intérieure, indispensable pour des actes volontaires. Si. comme le professe la foi catholique, un acte d'amour doit être émis en regard de la lin surnaturelle, à défaut de principes naturels, il requiert dans l'immanence du sujet un principe interne duquel il puisse découler sans violence. Il faut donc que Dieu nous confère un principe surnaturel d'ordre volontaire, perfectionnant notre volonté, de telle sorte que l'acte qui en découle vitalement soit intrinsèquement proportionné à la fin qu'il s'agit de poursuivre. S. Thomas, *Quæstio unie, de caritate,* a. 1, *Opera,* Parme, t. vm, p. 582. — On arrive à la même conclusion en considérant le caractère *méritoire* de l'acte de charité, source de tout le mérite surnaturel- Pour mériter surnaturellement, il faut posséder ce même principe, mais surnaturalisé. D'ailleurs, la spontanéité qui est la caractéristique de l'amour de Dieu, la facilité, la satisfaction qu'éprouve le juste en exerçant l'acte de charité, prouvent bien que celui-ci coule de source et procède d'une vertu intérieure analogue à cellesquireidcntfaciles et délectables les actes vertueux naturels. *Ibid.* Cf. *Sum. theol.,* II» IIæ, q. xxm, a. 2.

La vertu créée de charité est donc un intermédiaire obligé entre l'action du Saint-Esprit et l'acte de charité. Et elle intervient à deux titres, d'abord comme cause formelle, pour surnaturaliser intérieurement notre volonté, puis comme cause efficiente produisant concurremment avec la volonté Pacte de charité. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. I, a. 1, ad 1"".

Qu'on le remarque bien, toutes ces exigences de l'acte humain ne diminuent aucunement la valeur de don qui nous est fait du Saint-Esprit : *oportet incidere medium, non propter indigentiam vel defectum ipsius Spiritus operantis, sed propter necessitatem animæ recipientis. Ibid.* Cf. Alexandre de Halés, *Sum. theol.,* III», q. lxi, a. 2, *resol. ;* S. Bonaventure, *In IV Sent.,* 1.1, dist. XVII, p. t, a. 1, q. t,ad 3um. A parler selon les lois de l'appropriation qui règlent toute cette matière, puisque, effectivement, toute notion ou production créée procède de la Trinité agissant à la manière d'uue cause unique, la charité dérive spécialement du Saint-Esprit, eareni- *plariter manet ab amore, qui est Spiritus Sanctus.* S. Thomas, *ibid., solutio.* La médiation d'une forme créée n'empêche pas le Saint-Esprit d'étre la cause propre de l'acte de charité : *necperhoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis.* S. Thomas, *Quæst. unie, de caritate,* a. 1. Bien plus, on peut dire que la présence d'un intermédiaire permanent démontre la vigueur même de l'opération du Saint-Esprit : *licet ad efficaciam moventis pertineat ut dispositionem non præexigat m subjecto; tamen efficaciam ejus demonstrat* si *dispositionem fortem imprimat in passo vel moto... Unde cum Spiritus Sanctus sit virtuosissimum movens, sic movet ad diligendum, quod etiam caritatis habitum inducit. Ibid.,* ad 2""; *In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. i, a. 1, ad 1"".

Si donc le Saint-Esprit n'est pas notre charité, si celle-ci a son existence distincte et créée, elle n'en est pas moins liée à l'opération du Saint-Esprit comme l'effet à sa cause propre et pour ainsi dire personnelle, comme le rayon au foyer dont il émane immédiatement. Le Saint-Esprit et la charité forment pour ainsi dire un couple indissolublement lié. De même que. là ou est filtre, *e/fectus propriissimus Dei,* se rencontre Dieu lui-même, existant en toutes choses, *secun.Jum immediationemsui suppositi,* S. Thomas, *Sur,,, theol.,* I», q. vin, a. 1 ; cf. le commentaire de Cajetan : de même, toutes proportions gardées, là où est la charité, nécessairement se trouve le Saint-Esprit qui la cause et la maintient dans l'être. Et, selon la conception de saint Thomas, il demeure vrai que le juste pour rencontrer son Dieu n'a qu'à rentrer en soi-même et à le considérer dans son intime, à la tête de son acte d'amour. Le don

de la personne du Saint-Esprit est tout aussi véritable que dans la première conception. Il faut cependant reconnaître que le mode de la liaison n'est pas aussi absolu. C'est la part du sacrilice à faire pour éviter le panthéisme et respecter la transcendance divine. Mais ce qui est ainsi perdu du côté de l'immanence va être récupéré du côté de l'absolue dépendance où la charité met l'activité totale du juste vis-à-vis du Saint-Esprit *par les dons.* C'est, en elfet, et précisément, à cette imperfection nécessaire de l'information de nos actes surnaturels, divins, par le Saint-Esprit, que les dons du Saint-Esprit sont destinés à remédier. C'est là leur raison d'être.

III. RAISON D'ÊTRE DES DONS DD SAINT-ESPRIT. — Sum. theol., Iª IIæ, q. i.xvm, a. 2. — Les vertus théologiques, foi, espérance el charité, perfectionnent la partie supérieure de l'àme humaine, à la manière des vertus naturelles. Ce sont, en elfet, des habitudes, c'est-à-dire des principes permanents d'activité, inhérents aux facultés qu'elles surélèvent. Nous avons prouvé brièvement qu'il en était ainsi pour la charité et il serait facile de le prouver pour la foi et l'espérance. Voir ces mots.

Or, si l'on compare entre elles les vertus morales naturelles et les vertus théologiques, celles-ci l'emportent sans doute sur celles-là par la perfection de leur être comme aussi par la dignité surnaturelle de la fin vers laquelle elles nous permettent de tendre, mais elles ne laissent pas d'être, à un certain point de vue, inférieures aux premières. L'infériorité consiste en ceci que le vertueux possède les vertus naturelles d'une manière adéquate, *quasi plena possessio,* tandis que la possession que nous avons des vertus surnaturelles est imparfaite. *Imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum.* S. Thomas, *loc. cit.*

D'où vient cela? Lie ce que nous portons en nous substantiellement, comme notre forme naturelle même, le premier principe de toute notre moralité naturelle, à savoir la raison. Alors même, en effet, que la raison s'est créé dans notre organisme psychologique, comme autant d'aides permanents, ces habitudes de l'âme que nous nommons vertus inorales, elle ne cesse pas de demeurer en permanence à la tête de notre agir, de gouverner, de surveiller, de diriger, de stimuler de haut, par ses inspirations, notre vie morale de chaque instant. Et si, sur un point quelconque, vis-à-vis d'une difficulté nouvelle, par exemple, en regard de laquelle notre mécanisme d'habitudes morales n'est pas suffisamment rectifié et comme monté, une défaillance vient à se produire, la vigilante raison y pourvoit aussitôt par une entrée en scène directe. Poux· un temps elle se substitue au train de son gouvernement habituel par l'intermédiaire des vertus. Et donc, puisque la perfection morale naturelle n'a pas d'autre objet que de faire passer dans notre vie les lumières rationnelles, et, par elles, les dictées de la raison divine dont notre raison est issue, nous possédons en nous, dans notre immanence psychologique, tout ce qui est requis pour ce but, y compris le principe formel de l'ordre moral naturel.

Il en va tout autrement de la perfection surnaturelle qui nous est départie grâce aux vertus théologiques. Celles-ci, nous l'avons vu, ne sont pas, prises en elles-mêmes, le principe formel de la vie divine qu'il nous est donné de vivre à notre manière. Elles n'en sont que des participations dérivées, elficaces sans doute, mais reçues dans les facultés humaines dont elles représentent en définitive les perfectionnements. Ces facultés, informées par les vertus théologales, gardent le pouvoir d'émettre et de produire leur mouvement désormais surnaturalisé. Elles agissent elles-mêmes, selon leur propre nature, et les vertus théologiques doivent se plier à ce mode d'agir. De là, l'obscurité de la foi, bien que son objet, la Vérité première révélante, ne soit en elle-même que lumière; de là, l'imperfection de la charité qui, prise en elle-même, suffit à aimer Dieu vu face à face, puisqu'aussi bien c'est avec la même charité que le juste aime Dieu, ici-bas et au ciel, S. Thomas, *ibid.,* a. 6; voir Charité, t. m, coi. 2226 : elle est tombée dans une âme qui ne connaît Dieu qu'obscurément, S. Thomas, *ibid.,* a. 2, ad 3um, qui n'est qu'au commencement de son voyage vers Dieu, et qui, en conséquence, n'est pas disposée, comme elle le sera au ciel, à la recevoir dans toute sa virtualité. Par l'effet, donc, de leur inhérence dans ce sujet créé qu'est l'âme humaine, inhérence, nous l'avons vu, nécessaire et fatale, les vertus théologiques, si elles ont l'efficacité de *destiner* celui qui les possède à la vie éternelle, n'ont pas celle de garantir absolument cette destination. L'homme juste avec sa raison *aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, ibid.,* a. 2, demeure à la tête de son activité surnaturalisée; et ce privilège, indispensable à la vertu méritoire de ses actions, devient fréquemment la source des défaillances qui peuvent aller jusqu'à lui faire perdre l'amour de Dieu. Le but que le juste poursuit est si élevé au-dessus de ses forces; l'être humain qu'il doit y conduire est si plein de misères, en dépit de sa surnaturalisation! Il est manifestement, en regard de la conquête définitive du but surnaturel, dans un état inférieur à l'homme nature, vis-à-vis de sa moralisation rationnelle.

La constatation de cette infériorité sert de point de départ à saint Thomas, pour s'élever à l'idée de la convenance de forces divines supplémentaires qui relèveraient l'ordre surnaturel en face de l'ordre des vertus naturelles. Suivons son raisonnement *: manifestum est quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem potest perse secundum illam operari..., sed id quod imperfecte habet ea non potest per se operari nisi ab allero moveatur.* Or. il semble que ce soit là une lacune indigne d'une œuvre divine. Il n'est pas convenable que notre moralisation surnaturelle soit dans un état d'infériorité vis-à-vis de notre moralisation naturelle. Puisque le Saint-Esprit, cause propre de cette dernière moralisation, reste nécessairement en dehors de notre nature qu'il transcende infiniment, il faudra donc qu'il supplée par des excitations et des impulsions directes, non pas accidentelles mais *normales,* à la façon dont la raison intervient dans le gouvernement des vertus. Et c'est cette assistance continuelle qui nous est garantie par des attestations comme celles-ci : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi /ilii Del sunt: et si filii et heredes,* Rom., vili, 14-17, et encore : *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.* Ps. cxLtt, 10. Seul, l'Esprit-Saint est vis-à-vis du salut définitif un principe absolument proportionné, cai· seul *Deus cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, et ignorantia, et hebetudine,et duritia, et ceteris hujusmodi, nos tutos reddit. Ibid.,* ad 3um.

C'est cette influence directe, et cependant normale, de l'Esprit-Saint int rvenant dans notre psychologie morale surnaturelle, pour lui donner la perfection dévolue à l'organisme des vertus naturelles, que consacre la doctrine des dons du Saint-Esprit. Par eux, en elfet, le Saint-Esprit demeure en tout temps à la tète de notre vie surnaturelle, comme la raison se trouve naturellement à la tète de la vie morale; pai· eux, l'organisme surnaturel se trouve définitivement armé el perfectionné, étant sohs l'empire direct de sa règle divine, le Saint-Esprit.

IV. LES DONS DU SAINT-ESPRIT SONT-ILS DES HABITUDES? — Sum. theol., q. bxvin, a. 3. — D'après ce que nous avons dit, la question semblerait devoir être tranchée par la négative. Les dons du Saint-Esprit se présentent comme des excitations, des impulsions

du dehors; l'habitude est, au contraire, un principe intérieur, devenu connaturel, d'activité psychologique. Mais l'opposition n'existe que si l'on conçoit cette activité du don comme une activité purement motrice et efficiente. Car il est des activités d'un autre caractère, des activités réceptrices, qui ne s'exercent que pour mettre leur sujet dans un état de passivité. Telle l'attention du disciple qui le met en disposition de recevoir l'enseignement de son maître, telle l'obéissance qui met une âme en état de disponibilité à l'endroit des commandements légitimes. Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait en nous un principe permanent et habituel de semblables activités. De fait, l'attention et l'obéissance sont en nous à l'état de vertus. Si donc on conçoit les dons du Saint-Esprit comme des dispositions de l'âme à recevoir et à desservir les inspirations du Saint-Esprit, rien ne s'oppose â ce qu'ils puissent être considérés comme des habitudes. B. Eroget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les dmes justes,* 2' édit., Paris, 1900, part. IV, c. vi, *les dons du Saint-Esprit,* p. 381·.

Le sont-ils en effet? C'est une question qui divise les théologiens. A la rigueur ils peuvent ne pas l'être. Le Saint-Esprit, résidant en nous, avec toute la sainte Trinité, par la grâce sanctifiante, procurerait, par ses initiatives *toties quoties,* le bon fonctionnement des vertus théologales et des vertus morales infuses ou surélevées, de manière à assurer le salut du juste, en le prémunissant contre les dangers provenant de l'imperfection de notre participation à la vie surnaturelle. Mais il semble que cette manière de garantir le service d'interventions, d'ailleurs absolument nécessaires pour le salut, ne s'harmonise pas avec la perfection que Dieu apporte dans ses œuvres, toutes les fois qu'il s'agit d'assurer le nécessaire. Ainsi dans l'ordre de la perfection morale naturelle, les vertus morales n'ont pas seulement une efficacité active, mais, par l'acquis qu'elles représentent, elles disposent habituellement nos inclinations appétitives à recevoir les commandements rationnels. Toujours la même question : l'ordre surnaturel sera-t-il moins complet en nous que l'ordre naturel? Nous aurions des organes permanents pour recevoir les impulsions de la raison, et nous n'en aurions pas pour recevoir les impulsions du Saint-Esprit qui, par la grâce et la charité, réside dans notre âme, aussi ordinairement que notre propre raison? l'ieu aurait seulement ébauché la partie supérieure de son œuvre, tandis qu'il aurait achevé la partie inférieure : notre moralité naturelle serait mieux assurée que notre moralité surnaturelle et notre salut! Il faut conclure de tout cela que les dons du Saint-Esprit sont en nous, comme les vertus, à l'état d'habitude. Cela est de haute convenance.

Ici une difficulté se présente. Le propre de l'habitude est d'être à la disposition de la volonté de son possesseur. Disposerons-nous donc â notre arbitraire de l'activité même de la cause première? Cette difficulté n'en est pas une si l'on entend bien le principe allégué : l'habitude est à notre disposition. Ce principe doit s'entendre *positis ponendis.* Aucun acte naturel ne se produit sans une intervention du Dieu qui *in omni natura et voluntate interius operatur:* de même, aucun acte surnaturel, sans un secours divin surnaturel. Or, l'utilisation d'une habitude surnaturelle est n acte surnaturel, qui ne peut se produire que par une intervention divine coordonnée à l'intervention spéciale du Saint-Esprit, résultant de l'usage effectif du don. Ainsi entendu, le principe en question n'a rien d'impossible : si nous utilisons l'agir divin, c'est que Dieu nous a d'abord excités, par une grâce actuelle, à nous servir du don, lequel, à son tour, nous donne en quelque sorte barre sur le Saint-Esprit. Nous n'avons d'ailleurs le pouvoir de mettre en branle l'action du Saint-Esprit. est-il besoin de le rappeler, que pour nous soumettre à cette action. Notre droit sur lui n'est que le pouvoir efficace de nous mettre.en regard de lui dans une altitude obédientielle, qui provoque efficacement son intervention. Cf. A. Gardeil, *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains,* Paris, 1903, *Introduction, p.* 32 sq.

V. DIFFÉRENCE DES DONS DU SAINT-ESPRIT ET DES VERTUS MORALES INFUSES. — Sum. theol., 1· II», q. Lxvtll, a. 1. — Les dons du Saint-Esprit occupent en regard de l'action du Saint-Esprit une place analogue à celle que les vertus morales occupent dans l'homme naturel en regard de la raison. Ici, une nouvelle difficulté se présente. Selon l'opinion commune, inaugurée par saint Thomas, il existe des vertus morales infuses, véritables habitudes surnaturelles, qui ont précisément pour objet d'assurer dans le domaine de la pratique l'influence continue de la charité et, par conséquent, du Saint-Esprit qui nous gouverne par elle. Si l'on accepte cette opinion, les dons, tels que nous les avons définis, ne font-ils pas double emploi, ou, du moins, ne se confondent-ils pas avec les vertus morales infuses? Cette manière de voir est confirmée par ce qui se passe dans l'ordre des vertus naturelles, qui. demeurant identiques à elles-mêmes, cumulent le rôle de principes actifs d'opérations morales avec celui de disponibilités permanentes au service des injonctions rationnelles.

Certains théologiens ont pensé qu'il n'y avait lieu que de faire une distinction morale.· La qualité de don ne ferait que mettre l'accent sur le côté par lequel les vertus infuses dépendent de leur cause divine, tout en demeurant essentiellement des vertus purement actives. Mais cette opinion ne se concilie pas avec les différences que manifestent les énumérations des dons et des vertus. Si l'on parcourt la liste des sept dons, on constate que certaines vertus morales ne se trouvent pas parmi les dons, la justice, par exemple; certains dons, la crainte en particulier, n'ont pas rang de vertu, d'autres, les dons intellectuels, ne sauraient faire partie des vertus morales infuses. Cette manière de voir est donc controuvée.

Et c'est pourquoi la distinction réelle doit être maintenue. Elle trouve sa raison d'être dans la double manière dont une cause première d'un ordre donn-; intervenir dans son domaine, à savoir : premièrement en mettant en mouvement des *causes secondes,* auxquelles elle a départi d'une manière habituelle une partie de son pouvoir *actif;* deuxièmement *en intervenant directement,* par des initiatives personnel: s, dans le fonctionnement ordinaire déjà assuré par les causes secondes. La première manière fait appel à un simple concours ou prémotion de la cause seconde avec la cause première, la seconde manière relève de la causalité instrumentale proprement dite. A la premiere se rattache l'activité des vertus morales infuses, à la seconde, les dons. Les vertus morales ne font que détailler l'impulsion motrice que le Saint-Esprit leur transmet par la charité; comme la charité dont elles émanent, elles perfectionnent la puissance naturelle spéciale dans laquelle elles résident; en elles et avec elles la raison et les puissances appétitives gardent l'initiative de leur mouvement et le gouvernement de notre vie morale. Par elles, celle-ci estsurnaturalisée; mais la rançon de l'initiative laissée â la raison, est l'imparfaite garantie du salut, que seule l'action directe et continue du Saint-Esprit peut mettre hors de toute atteinte.

C'est cette action directe et continue du Saint-Esprit que les dons font descendre sur le terrain même des vertus morales, sur le terrain de la vie de chaque jour. N'agissant que pour nous mettre en état de recevoir, ils font de nous les instruments du Saint-Esprit qui

devient, aux lieu et place de" notre raison, la vraie tête de notre agir et nous gouverne à son gré. Étant en nous à l'état d'habitude, ils garantissent, autant que peut le faire une habitude, la présence normale et l'intervention en temps utile des motions nécessaires de l'Esprit divin. H est vrai que nous ne pouvons mettre en branle ces habitudes que sous une motion divine spéciale, mais cette motion est de l'ordre du concours divin, lequel est dû à tous les organes habituels disposés par la providence, surtout aux organes surnaturels, objets d'une providence spéciale. Le concours divin est comme l'air que nous respirons ; seule, une faute volontaire pourrait mettre un obstacle à cette divine intervention. En dehors deæe cas, le juste utilise, quand il le veut, l'habitude du don, il dispose des inspirations du Saint-Esprit, non en exerçant surelles une influence active, ce qui est impossible, mais en la manière dont on peut agir sur une cause première, comme un champ d'activité qui se déploie, comme un instrument tout monté qui s'offre à l'artiste inspiré, *organum pulsaluma Spiritu Sancto,* dit saint Grégoire de Nazianze. Étant donné qu'il ne le peut faire que sous la motion divine, en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les volontés divines à notre endroit, son offre volontaire constitue un droit actuel aux inspirations du Saint-Esprit; la correspondance divine est infailliblement garantie.

Ce n'est donc pas par une différence d'objet que se distinguent les vertus morales infuses et les dons. *Sum. theol., ibid.,* a. 5, ad 1"". Leur terrain d'exercice est identique : c'est toute la pratique morale surnaturelle. La raison unique de leur distinction est dans la différence de leur mode intérieur d'opérer : ici mode humain, là mode divin; ici action surnaturalisée, mais réglée par la raison, là activité d'abord purement réceptrice, puis agissante, mais uniquement sous l'inspiration du Saint-Esprit, règle divine, supérieure à la raison, même surnaturalisée, étant la Raison divine elle-même.

Aussi, tandis que les vertus morales infuses ne peuvent appartenir qu'à l'étage appétitif, tandis que l'étage strictement rationnel doit leur échapper, puisque renfermant leurs causes génératrices et directrices il leur est fatalement supérieur, les dons qui relèvent uniquement de la cause divine qu'est le Saint-Esprit, peuvent être aussi bien intellectuels que volontaires. *Sum. theol., ibid.,* a. 4. Toutes les puissances de l'homme, en effet, sont dans la dépendance de Dieu, et l'œuvre du salut éternel, avant d'être affaire de volonté et d'affection, est affaire de conception intellectuelle. Voilà pourquoi, dans la nomenclature communément adoptée des dons, le plus grand nombre, à savoir la sagesse, l'intelligence, la science et le conseil, désignent des perfections intellectuelles. Trois seulement, la piété, la force et la crainte, concernent directement l'appêtition.

vt. i.'organis.ve biérarcbisé des dons. — La liste des dons admise communément est empruntée à l'énumération attribuée par la Vulgate à Isaïe, xi, 2, 3: *Spiritus sapientia et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientia et pietatis el replebit eum spiritus timoris Domini.* Dans cette énumération que nous supposons acquise, deux points sont à relever : la distinction de sept dons, l'ordre de l'énumération.

1° *La distinction de sept dons* peut se justifier par leur rapport avec les puissances de l'âme et les vertus attachées à ces puissances. Cf. *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. vin, a. 6. Les puissances intellectuelles sont perfectionnées dans l'ordre naturel, en regard de l'objet propre de l'entendement qui est l'être, par les cinq vertus intellectuelles aristotéliciennes, à savoir, sagesse, intelligence, science, prudence et art. Parmi celles-ci, il en est une, l'art, qui n'est pas susceptible de devenir un principe d'actes moraux. Dans l'ordre de la moralité surnaturelle auquel appartiennent les dons nous ne devons pas nous attendre à rencontrer un «art divin»,à moins qu'on ne veuille, comme l'ont fait certains Pères, l'attribuer au Saint-Esprit lui-même, artiste divin, qui se sert, comme d'un clavier, des différents jeux de notre organisme surnaturel qu'il touche à volonté, selon ses inspirations. Au contraire, les vertus intellectueiles de sagesse, de science, d'intelligence et de conseil, sont aptes à perfectionner l'acte humain, si tant est que bien penser soit le principe de la morale. Elevées à la dignité d'habitudes surnaturelles, en la seule manière possible pour elles, c'est-à-dire comme dons du Saint-Esprit, elles perfectionneront la connaissance de la foi, principe de toute la vie surnaturelle. La foi a trois objets : 1. la Vérité première, Dieu, qui est son objet premier et principal ; 2. toutes espèces de vérités concernant les créatures, en relation avec la Vérité première, objet secondaire; 3. la direction surnaturelle des actes humains,, auxquels elle s'étend en éclairant de sa lumière la charité qui est leur principe moteur prochain — objet d'extension. Le don d'intelligence, conformement au rôle de pénétration dévolu à la vertu intellectuelle du même nom, donnera au juste de pénétrer à l'intime de ce triple objet de la foi; les dons de sagesse, de science et de conseil perfectionneront le jugement que porte sur lui la foi, conformément à ce que chacune a de spécial. C'est ainsi que la sagesse aura pour domaine les choses divines en elles-mêmes, la science les choses créées, le conseil l'extension des vérités de foi à la pratique. *Ibid.*

Les puissances appétitives sont perfectionnées dans l'ordre naturel parles vertus de justice, de force et de tempérance. Le don de piété, de cette vertu qui, par un sentiment de révérence spéciale pour Dieu, notre Père, *opère le bien envers tous,* est bien l'expression la plus haute de la justice surnaturelle. Le don de force correspond naturellement à la vertu de force, et, comme elle, mais d'une manière supérieure, garantit l'aine des terreurs causées par les périls; le don de crainte de Dieu est l'aide tout indiqué de la tempérance dans la lutte particulièrement tenace que celle-ci soutient contre les concupiscences violentes de la chair. *Sum. theol.,* 1*11«, q. lxviii, a. 4.

2" *L'ordre selon lequel les dons sont énumérés* chez Isaïe ne correspond pas à la hiérarchie de nos facultés, ce que la précédente systématisation semblerait imposer, Peut-on le justifier? La chose n'a pas, en soi, grande importance, mais il se trouve que l'effort, fait par la théologie scolastique pour y arriver, a jeté la lumière sur un nouvel aspect des dons, je veux parler sur le rôle directeur de plusieurs d'entre eux vis-à-vis des autres. Dans la liste traditionnelle les six premiers dons sont énumérés deux à deux, et de telle sorte qu'un don intellectuel est toujours nommé le premier; c'est ce qui a suggéré la pensée d'attribuer à ce don une influence directrice spéciale sur son ou ses associés. L'ordre naturel est conserve pour le don de sagesse, qui, considérant les choses du point de vue de l'absolu, a une influence prépondérante ; on lui adjoint le don moins élevé d'intelligence, en vertu, peut-on dire, de l'affinité existante entre eux dans la philosophie naturelle où la métaphysique, étant la science suprême, défend les premiers principes objets de l'intelligence; c'est du don de sagesse que relèverait également le dernier des dons demeuré isolé et cela parce que la crainte du Seigneur trouve son motif propre dans l'excellence divine, objet du don de sagesse.

Le don de force a une affinité avec le don de conseil, due à ce que le conseil est surtout nécessaire dans les périls, à cause de la précipitation qu'engendre la frayeur. Ledon de piété est apparenté à celui de science, de peur que la piété, toute en zèle filial, *duni se extra*

rectitudinem inclinat, intorqueat, comme dit à son sujet saint Grégoire, de peur donc qu'elle ne dévie. Quanta l'interversion de l'ordre naturel du conseil et de la science, il se justifie du fait que la force que dirige le conseil serait plus nécessaire, en un sens, pour la pratique de la vie spirituelle que la piété dirigée par la science. La piété, en effet, s'applique indistinctement à toutes les bonnes œuvres, *ad omnia utilis est,* tandis que la force fait face aux périls, lesquels par leur ordinaire gravité requièrent tout particulièrement l'assistance immédiate du Saint-Esprit. *Sum. theol.,* I· II®, q. LXVlll, a. 7.

Ces considérations paraîtront peut-être plus ingénieuses que justifiées. Elles témoignent, en tous cas, du profond respect de l'antiquité dont saint Thomas condense les commentaires (voir la partie documentaire), pour les moindres nuances du texte sacré. Abstraction faite de la solidité de leur fondement exégétique, elles ne manquent pas d'une sérieuse vérité psychologique et l'épreuve de la pratique spirituelle les a, plus d'une fois, vérifiées.

Au rôle directeur de certains dons sur des dons inférieurs, se rattache la question du rôle directeur des dons sur les vertus morales infuses. S. Thomas, *Sum. theol.,* I» II», q. lxviii, a. 8. Sans doute, dans l'ordre de l'étre, la genèse de ces vertus précède celle des dons : il convient que notre intérieur soit soumis d'abord au règne de la raison surnaturalisée, avant de l'être au gouvernement direct du Saint-Esprit. Avant tout, dit saint Grégoire, cité à ce sujet par saint Thomas, *ibid.,* obj. 2a, le don du Saint-Esprit forme dans l'âme qui lui est soumise, la justice, la prudence, la force et la tempérance; c'est une aine ainsi armée qu'il munit aussitôt par les vertus de sagesse contre la déraison, etc. bans l'ordre dynamique au contraire, les dons sont supérieurs; ils sont destinés, en effet, â venir au secours des vertus morales; grâce à l'influx direct et immédiat qu'ils reçoivent du Saint-Esprit, ils sont capables de les diriger. Par ce dernier trait s'achève i organisation dynamique de toute notre psychologie ■surnaturelle, que nous pouvons maintenant, abandonnant l'analyse, embrasser d'un seul regard.

i/z. *SfNTUÈSB DU DYNAMISME SURNATUREL.* — Au centre de ce dynamisme est la charité qui est répandue directement dans nos âmes par le Saint-Esprit. C'est elle qui fait la connexion des vertus et des dons. *Sum. theol.,* I» II®, q. lxvi, et LXVlll, a. 5. Font corps avec la charité, les deux autres vertus théologiques, la foi qui est sa lumière, l'espérance qui la complète en développant l'aspect béatificateur de son objet, que la charité, tout désintéressement et détachement de soi en vue de Dieu, ne saurait expliciter. De la charité, comme d'un foyer générateur, émanent vertus infuses et dons; en elle, ils trouvent l'unité dynamique qui assure la connexité de toutes leurs opérations. Les trois vertus théologales dominent ainsi tout l'ordre des vertus comme des causes supérieures, comme des vertus-mères. Ce sont elles qui opèrent l'union radicale avec Dieu et c'est grâce â elles que tout le dynamisme inférieur se trouve sous l'influence de l'Esprit-Saint. Mais, dans la réception de cette influence, il faut faire une différence. Les vertus morales infuses reçoivent l'influence divine par l'intermédiaire de la charité, et comme celle-ci est en nous à l'état de perfection habituelle de la raison, c'est une influence divine humanisée, et en quelque sorte une lumière tamisée par le mode humain d'exister de la divine charité que recueillent les vertus morales infuses. Il faut qu'il en soit ainsi, pour que le juste garde la spontanéité de son amour et l'entière vertu méritoire de ses actes. Il y perd â la vérité quelque chose de l'infaillibilité que lui donnerait la direction immédiate du Saint-Esprit et c'est à récupérer autant que possible les effets de cette concession nécessaire faite à la raison que sont destinés les dons. Ceux-ci sont réglés directement par le Saint-Esprit résidant en nous par la charité. Le Saint-Esprit dans le gouvernement de nos âmes par les dons se substitue définitivement â la raison, il passe pour ainsi dire par-dessus elle, pour venir â l'appui de son œuvre première qui, parce qu'elle est aussi la nôtre, n'est pas à l'abri de toutes les défaillances, surtout en présence des œuvres difficiles ou délicates. Et comme il convient qu'à cette œuvre du Saint-Esprit nous coopérions, afin que là où est l'action divine immédiate le mérite ne soit pas absent, les dons sont dans le juste â l'état d'habitudes constituant une sorte de droit permanent aux inspirations directes du Saint-Esprit, droit dont notre volonté, avec le secours ordinaire de Dieu, peut user à discrétion Ainsi se complète l'organisation intérieure du juste sous la dépendance de l'Esprit de Dieu.

Dans cette synthèse dynamique les vertus morales-infuses sont à la base, elles assurent le train ordinaire des actes méritoires, le fond de la vie surnaturelle. Les dons sont des auxiliaires, mais non pas à la manière de serviteurs subordonnés : c'est d'en haut qu'ils procèdent et leur action ne dessert pas seulemen les vertus, elle les supplée, étant dans l'ordre que l'intervention du principe premier peut s'exercer d un-manière totale et se passer des moteurs subordonnés.

Il ne faut donc pas concevoir l'action des do: - comme tellement liée à l'activité des vertus, que celles ci ne puissent s'en passer, ou que ceux-là soient obliges de se servir d'elles. Le Saint-Esprit, résidant dans é-cœur du juste, agit sans cesse, mais tantôt il laisse la charité et les vertus infuses morales aller leur train, et se contente de les surveiller, tantôt il intervient par ses dons dans leur marche, pour renforcer ou corriger leur fonctionnement, tantôt il fait agir le don sans la vertu, par une inspiration dont il a toute l'initiative, tantôt il dirige une vertu par un don, et dirige ce don à son tour par un autre don supérieur. Variété des moyens dans la richesse des bienfaits, tel est le gouvernement intérieurdu Saint-Esprit. Et c'est sans doute ce que proclame ce double septénaire des dons, d'une part, et des vertus tant théologiques que morales infuses, d'autre part', si tant est que le nombre *sept* dans langue sacrée désigne moins un nombre détermine qu'une plénitude.

VIII. MONOORAPBIES DES DONS. — L'étude des écrivains ecclésiastiques qui, après saint Augustin. ' - ,r- tout après saint Grégoire, ont traité des dons du Saint-Esprit nous met en présenced'un nombre consid- r ■.. .·· de monographies. Mais, ou bien ce sont des paraphrases de quelques pensées jetées par les deux gr.imi-docteurs, et nous en retrouvons dès lors la substance chez, saint Thomas, ou bien ce sont des descriptions de verve, jaillies de l'expérience personnelle des auteurs, et à ce titre très intéressantes pour la théologie mystique positive, mais très difficiles à ramener aux proportions d'un résumé théorique. On trouvera l'indication des principales de ces descriptions dans la par:: documentaire. Nous résumerons seulement ici,en les paraphrasant, les données des monographies dns-—-- par saint Thomas d'Aquin, sans entrerdansks -x; heationsde ses commentateurs que l'on trouvera plus Si l'on veut se rendre compte du fini psycholoei jm e systématique auquel ces données ont abouti. · temps que de la valeur pour la vie spirituelle qu e-n: leurs monographies détaillées, on peut lire les dissertations sur ce sujet de l'un des derniers parmi les maîtres du passé, Jean de Saint-Thomas, *d·.·. tor profundissimus. Cursus theologicus, in I"> 11*,* q. LX'-'in, disp. XVIII, a. 3-6. Si l'on veut un bon résumé, de *poche,* pour ains dire lire Billot, *De virtutibus infusis,* thesis vm, 1.

Nous suivrons dans notre étude cet ordre : d'abord les dons intellectuels, puis les dons volontaires. Dans chacune des séries, nous suivrons l'ordre des vertus auxquelles ils correspondent, foi, charité, prudence, pour la première série, justice, force, tempérance pour la seconde, bien que la crainte de Dieu, qui correspond à la tempérance par un côté, soit rattachée principalement par saint Thomas, à la vertu d'espérance.

1° *Le don d'intelligence. —Sum. theol.,* II» II",q. vin. — 1. *Son acte.* — Le propre de l'intelligence, en lant qu'elle constitue une fonction de ia faculté intellectuelle distincte de la fonction scientifique, c'est l'intuition, c'est-à-dire la pénétration profonde de son objet par un regard simple, ce qui n'exclut pas, comme le remarque Jean de Saint-Thomas, un jugement de simple discernement, mais seulement un jugement analytique, remontant aux causes de la vérité perçue, comme celui que contient la connaissance de la vérité d'une conclusion. Par analogie, le don d'intelligence pourra être conçu comme donnant une intuition pénétrante des choses divines. *Loc. cit.,* a. 1.

2. *Son objet.* — Les choses divines, ici-bas, nous sont connues obscurément par la foi. Comment allier cette obscurité et l'intuition pénétrante dont nous venons de parler? *Loc. cit.,* a. 2. En distinguant les objets primaires, les objets secondaires et l'objet d'extension de la foi. Des premiers qui sont les mystères, le don d'intelligence ne saurait évidemment nous donner une intuition positive : ce serait supprimer la foi; mais il peut nous donner des vues intuitives sur le second, par exemple sur de nombreux textes de l'Ecriture sainte qui se rapportent aux mystères, nous manifestant d'une claire vue ce rapport. De plus, en ce qui concerne les mystères eux-mêmes, ledon d'intelligence peut donner la claire vue de leur crédibilité extrinsèque, manifester *quod propter ea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei, Ibid.* L'objet d'extension de la foi senties règles supérieures delà pratique chrétienne, *ibid.,* a. 3; par exemple les relations intratrinitaires des personnes divines provoquent chez les saints des efforts pour réaliser en eux-mêmes des vertus dont ces relations sont le modèle exemplaire : l'intuition de cette exemplarité, de ce rapport régulateur à l'action vertueuse, sainte, sera l'affaire du *don d'intelligence.* Un simple fidèle n'y voit rien. Cf. A. Gardeil, *Le don d'intelligence dans sainte Catherine de Sienne, op.cit.* En résumé, un objet inaccessible au don, à savoir la substance des articles de foi; trois objets accessibles : ce qui est ordonné à la manifestation du mystère, sa vérité extrinsèque ou crédibilité, sa vertu régulatrice des mœurs.

3. .Sa *raison d'être et sa cause.* — a) La charité, pour être parfaite, c'est-à-dire nous mener absolument, efficacement au salut, requiert le don d'intelligence, pour cette raison spéciale que, pour vouloir toujours bien, il faut voir clair. Or, la foi salutaire, si elle incline efficacement à adhérer, *ibid.,* a. 5, ad 3"m, ne fait pas la clarté. Ce n'est pas de sa nature. De là des obscurités, des inintelligences, des erreurs sur les trois alentours de la foi : rapports du mystère, objet de la foi et du créé, théories philosophiques qui contrarient la crédibilité, préjugés ou aberrations morales qui peuvent aire tomber le fidèle, faute de lumière parfaite. Le don l'intelligence y pourvoit, du moins pour tout ce qui est lécessaire au salut individuel, n'étant pas un brevet d'omniscience. *Ibid.,* a. 4, ad 1"m, 2"" et3"">. Comment :ela? *b)* C'est qu'il est constitué essentiellement parle nouvement d'une intelligence sous l'empire de l'Espritïaint, dont la charité assure la demeure dans le juste. *Jujusmodi autem motus consideratio in hoc est quod tomo apprehendat veritatem circa finem.* Quelles que ioient donc les obscurités, les objections, etc., le juste, :ar le don d'intelligence, garde au milieu de tout cela *le sens* de la fin ultime qui l'empêche de dévier, ce que ne donne pas la foi informe. Sur ce point, qui est capital, il voit clair, il démêle, il perçoit. *Ibid.,* a. 5. C'est une illustration intellectuelle, qui a une certaine analogie avec le jugement prophétique, qui en a l'infaillibilité, mais qui en diffère en ce qu'elle se borne à donner une juste estimation de ce qui tend à la fin ultime *personnelle* du juste. *Ibid.,* ad 2um. Le juste a cette estimation spontanément, instinctivement, non par mode de jugement, ce qui appartient au don de sagesse, *ibid.,* a. 6, mais par une sorte d'appréhension surnaturelle.

Les vices opposés au don d'intelligence seront, par suite, l'aveuglement de l'esprit et l'épaississement du sens spirituel. Le premier provient tantôt d'une volonté mauvaise, qui ne veut pas voir, attaquant ainsi le don d'intelligence dans sa racine même, la charité; tantôt d'un amoncellement de préoccupations terrestres et d'affections charnelles, telles qu'elles empêcheraient, dit saint Thomas, interprétant un texte du Ps. lvii, de voir le soleil lui-même. On trouvera, dans la q. xv de la II» IIæ, une analyse très étudiée de ces deux déformations de notre psychologie surnaturelle et, dans la q. XVI, a. 2, un répertoire des documents scripturaires qui contiennent les préceptes divins relatifs aux dons d'intelligence et de science. — Au don d'intelligence, qui produit l'intuition du divin en supposant et en entretenant la purification du cœur, correspond la première des béatitudes évangéliques, *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt,* elle fruit du Saint-Esprit dénommé par l'apôtre du nom de foi, *alteri fides in eodem spiritu. Ibid.,* q. vni, a. 7, 8.

Le don de science. — Sum. theol., II» II", q.tx.— Comine le don d'intelligence, le don de science a pour matière les vérités de la foi, tant spéculatives que pratiques, mais au lieu d'en donner la simple intuition, il permet de former à leur sujet un jugement raisonné,qui discerne, en connaissance de cause, *credenda a non credendis.* Ce n'est pas que l'intelligence, sous l'empire de ce don, raisonne à proprement parler, comme celle du théologien. Il lui est fait communication de la science du Saint-Esprit, et bien que la formule par laquelle s'extériorise la connaissance qu'elle a des choses surnaturelles, reproduise objectivement l'appareil du raisonnement, c'est encore ici par une sorte d'expérience inspirée que le juste *éprouve,* plutôt qu'il ne déduit, la vérité de ses appréciations. Cette connaissance est distincte de la science infuse, simple transmission de la science divine, pouvant porter sur des connaissances naturelles, philosophie, etc., en ce qu'elle ne porte que sur ces réalités surnaturelles, en contact avec la fin ultime, dont la charité nous donne le sens immédiat; elle diffère aussi du don de science, qui fait partie des grâces *gratis datæ,* n'étant pas ordonnée au salut des autres, mais de son possesseur, et par suite ne comportant pas nécessairement le don de manifester aux autres ce que l'on sait, q. ix, a. 1. Cependant, tout en ayant pour objet les choses de la foi, le don de science ne nous communique qu'une connaissance partielle, *per causas secundas,* dit saint Thomas, laissant au don de sagesse, d'éclaircir le même objet *per causas altissimas. lbid.,n.* 2. Par exemple, la connaissance ferme, spontanée, réfléchie, de Dieu que provoquent chez les saints les merveilles de la nature, les événements de ce monde ou l'histoire des âmes, appartiendra au domaine du don de science. Rien de plus fréquent que son intervention dans les raisonnements des docteurs de l'Église. Us sentent les harmonies du dogme qu'ils expriment cependant selon les lois du raisonnement, et ce sens leur vient de l'Esprit divin. C'est ce recoursà des considérations en soi inférieures, puisque créées, qui autorise, selon saint Augustin et saint Thomas, le raccord du don de science, à la béatitude

des larmes, *Beati qui lugent,* car *creaturæ facite sont inmuscipulam pedibus insipientium,* Sap., χιv, II, *et hoc damnum homini innotescit per rectum judicium de creaturis quod habetur per donum scientiæ, ibid.,* a. 4; tandis que le don de sagesse qui donne de voir tout en Dieu s'épanouira dans la joie et la paix. Cf. A. Gardeil, *Le don de science en saint Dominique, op. cit.*

3» *Le don de sagesse. — Sum. theol.,* H*II»,q.XLV.— Le don de sagesse ressemble à la théologie et à la métaphysique par son point de vue qui est de tout juger d'après les suprêmes raisons d'être. Mais il en diffère par son objet, les choses divines en elles-mêmes, et parson principe, qui n'est pas le labeur humain, mais cet état d'union sympathique avec Dieu, que produit la charité, selon la parole : *Qui adhæret Deo unus spiritus* est. I Cor., vi, 17. Appuyée à ces divines clartés l'intelligence du juste juge toutes choses, *spiritualis judicat,* I Cor., n, 15, et en connaissance de cause, car *Spiritus omnia scrutatur eliam profunda Dei, ibid.,10:* elle contemple et consulte, sous forme de raisonnement, les raisons d'être supérieures, divines, de toutes vérités dans les deux domaines de la connaissance et de l'action, a. 3. Celte contemplation, cependant, ne dissipe pas l'obscurité radicale de la foi; c'est une contemplation cordiale, par mode d'expérimentation et non pas d'analyse conceptuelle, bien qu'elle puisse s'exprimer objectivement et analytiquement dans les concepts et le langage humain. — Bien que tous les justes aient en eux habituellemeni par la charité le principe de cette contemplation, le don qui leur permet de l'émettre sous l'inspiration du Saint-Esprit, il y a des degrés dans sa possession. Les uns possèdent ce qu'il en faut pour le salut; d'autres le reçoivent à un degré supérieur, de telle sorte que, non seulement ils peuven percevoir les vérités divines à sa lumière et diriger d'après elles leur propre conduite, mais encore manifester aux autres ce qu'ils en savent et diriger les actions d'autrui en conséquence. Ce complément orienté vers le dehors relève déjà! de la grâce *gratis data* de sagesse, I Cor., xn, 8: *A lit quidem per spiritum datur sermo sapientiæ,* laquelle n'est pas nécessairement attachée â la charité, étant de ces faveurs que le Saint-Esprit distribue absolument *prout vult :* elle n'est cependant jamais mieux assise dans une âme que lorsqu'elle s'appuie sur le don de sagesse d'un juste. — Au don de sagesse correspond la béatitude évangélique. *Beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur.* La paix, en effet, résulte de l'ordre assuré, *est tranquillitas ordinis,* dit saint Augustin; or, il appartient au sage, qui est en possession des raisons suprêmes de toutes choses, de tout ordonner par rapport à elles, et donc avec perfection, *sapientis est ordinare,* de promouvoir ainsi la paix, d'être en conséquence l'image du Fils de Dieu, Sagesse incarnée, a. 6. Au don de sagesse s'oppose le vice de la sotlise spirituelle,*stultitia, ibid.,* q. xi.vi, que l'apôtre caractérise ainsi *:Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei,* a. 2. Cest une conséquence de la luxure, a. 3.

Les dons d'intelligence et de science *desservent* la vertu théologale de foi, le don de sagesse la vertu théologale de charité, le don de crainte l'espérance. Ils n'exercent pas un *empire* sur ces vertus, mais constituent un *service,* cf. *Sum. theol.,* H" II», q. ix, a. 1, ad 3uæ, qui s'origine à une inspiration venant d'elles. *Virtutes theologicæ sunt principia donorum. Ibid.,* q. xix, a. 9, ad 4"". La dignité des vertus théologales l'exige. Au contraire, les dons de conseil, de piété, de force, de crainte de Dieu exercent sur les vertus morales de prudence, de justice, de force, de tempérance, une influence directrice, une sorte de domination, *ibid.,* que nous devons maintenant caractériser.

4° *Le don de conseil. — Sum. theol.,* Il" II", q. l u. — Au premier aspect, la prudence et l'inspiration paraissent inconciliables. Mais il est dans l'ordre de la providence, dit saint Thomas, que Dieu meuve tous les êtres en tenant compte de leur manière d'être et de faire. L'homme, dans les choses pratiques, délibère, se consulte et consulte. Mais ses prévisions sont limitées, incertaines, timides, Sap., tx, surtout quand il s'agit de la conduite surnaturelle. *Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo qui omnia comprehendit,* a. 1, ad 1um. C'est la place faite au don de conseil. — Malgré son caractère obvie d'utilité pour la vie présente, le don de conseil demeure dans l'état des bienheureux, mais son mode d'être est changé : là plus de doutes, d'hésitations sur la conduite à tenir ce n'est plus qu'une simple orientation du regard vers Dieu, une consultation, dit saint Augustin, qui les confirment dans ce qu'ils savent, touchant les règles de la conduite surnaturelle et leur inspire ce qu'ils en peuvent ignorer, a. 3. Elle leursertà louer Dieu comme ils le doivent, â le prier pour ceux qui sont encore sur la terre, et à exercer, vis-à-vis d'eux, à l'occasion, divers ministères. *Ibid.,* ad 1"". — La béatitude des miséricordieux correspond au conseil, parce que, dit saint Augustin, *unicum remedium est de tantis malit erui, dimittere aliis el dare.* C'est dire que ceux qui, par le Saint-Esprit, voient plus loin que les autres dans les misères de la vie humaine, aboutissent comme naturellement à la politique divine de la miséricorde. Cf. A. Gardeil, *Le don de conseil en saint Antonin, archevêque de Florence, op. cit.*

5° *Le don de piété. — Sum. theol.,* Il* TI", q. CXXt. — La plus haute forme de la vertu de justice est la vertu de religion, ID II", q. LXXXI, et le sommet de la religion est la vertu de piété, qui nous fait rendre nos devoirs à Dieu, comme à un père. Or, c'est là un effet attribué immédiatement au Saint-Esprit par saint Paul : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus Abba, paler.* Rom., vm. 15. C'est donc bien justement que la piété est recensée parmi tes dons du Sainl-Espril, a. 1. Par extension, le don de piété s'attache à révérer en Dieu notre père, tout ce qui le touche, les saints d'abord et aussi les Livres saints, car, comme dit saint Augustin, c'est avoir de la piété que de ne *pas contredire la sainte Écriture, sive intellects· sire non intelleclæ, De doctrina Christiana,* 1. IL c. vu. à secourir les misérables, qui eux aussi représentent Dieu. — Dans la béatitude le don de pi-té demeure dans son acte principal, la filiale affection pour l... dans l'honneur que les saints se rendront les uns autres, dans la miséricorde qu'ils continueront d'éprouver pour les misérables de ce monde. *Ibid.,* ad 3"". — Au don de piété, correspond le *Beati miles...* d apr. - saint Augustin. Saint Thomas, a. 2, essaie de justifier cette correspondance par ce fait que la douceur supprime les obstacles à la piété, mais il ne cache pas ses préférences : celles qu'il faudrait, ce sont les béatitudes 4° et 5« : *Beati qui esuriunt et sitiuntjustitiam. Beau misericordes. Ibid.* C'est dire qu'il ne faut pas chercher dans ces correspondances une rigidité absolu-.

6° *Le don de force. — Sum. theol.,* II* 1l", q. cxxxix. — La vertu de force donne à l'homme la puissance de ne pas renoncer au bien, à cause des difficultés qui proviennent soit de la hauteur du but,soit des obstacleset des périls. *Sed ulterius a Spiritu Sancto moretur acimus hominis ad hoc quod perveniat ad finem* cun *bet operis inchoati et evadat quæcunique pericula minentia... (scilicet) ad vitam æternam quæ est ;* us *omnium bonorum et evasio omnium periculorum. Et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti* 8; i- *ritus Sanctus, contrarium timorem expellens. Et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponatur,* a. I. Cest à ce don que saint Augustin, qui. dan* sa systématisation, suit matériellement l'ordre ascendant

des dons, *considerata tamen aliqua convenientia,* fail correspondre la béatitude des affamés et assoiffés de justice. L'affinité présente, dit saint Thomas, est dans celle vigueur de désir de justice que supposent ces mots faim et soif. *Ibid.,* a. 2. — Au don de force correspondront les fruits dénommés par saint Paul *patience* et *longanimité. Ibid.,* ad 3"®.

7» *Le don de crainte de Dieu. — Sum. theol.,* II* II®, q. xix, a. 9, 11. — Nous avons donné plus haut, voir Crainte, les différentes acceptions théologiques de ce mot. *A priori,* la seule qui convienne à un don du Saint-Esprit, est la crainte iiliale. Celle-ci, en effet, possède ce titre spécial qu'elle marque le premier degré de l'ascension de l'âme vers l'union divine par les dons. *Ad hoc enim quod aliquid sit bene mobile a Spiritu Sancto, primo requiritur ut sit ei subjectum non repugnans... hoc autem facit timor filialis vel castus in quantum per ipsum Deum reveremur et refugimus nos ipsi subducere,* a. 9. Elle seconde par ce tout dernier mouvement l'espérance, qui est fondée sur le secours divin .car, par le don de crainte, *timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Ibid.,* ad 1tt,". — Le don de crainte liliale augmente naturellement avec la croissance de la charité, car il est tout en soumission à Dieu, a. 10, et cela nonobstant un certain sentiment de la distance infinie existant entre l'homme et Dieu auquel *non præsumit se adæquare.* Ce sentiment dessert, plutôt qu'il ne contrarie, l'intention principale de la crainte révérentielle et se trouve au sein même de la charité qui, elle aussi, augmente dans la mesure même où l'homme sent Dieu *supra se et supra omnia. Ibid.,* ad 3"ra. — Aussi le don de crainte de Dieu demeure-t-il au ciel, d'où toute crainte est cependant bannie. Mais il n'aura plus à s'exercer en regard du péché toujours possible ici-bas. Il sera dans les élus une crainte d'admiration pour Dieu *ut supra se exislenlem et eis incomprehensibilem,* a. 11. — La béatitude des pauvres selon l'esprit correspond au don de la crainte de Dieu. *Ex hoc enim quod aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo.* Donc ni honneurs, ni richesses, mais, selon le mot de saint Augustin, *exinanitio inflati et superbi spiritus. Ibid.,* a. 12. — Au don de crainte correspondent comme *fruits* la modestie, la continence, la chasteté, qui relèvent de la vertu de tempérance. Et cela est dans l'ordre des choses ; car si, par son acte positif, se soumettre à Dieu, le don de crainte concourt aux fins de l'espérance, par son côté négatif, il abonde dans le sens de la tempérance. Celle-ci donne à l'homme de se séparer des plaisirs déshonnêtes pour conserver en soi l'intégrité de la raison : le don produit le même effet, non plus pour ce motif, mais par crainte de se séparer d'avec Dieu. I" II®, q. lxviii, a. 4, ad 1"m. C'est parce que ce sentiment négatif, crainte de la séparation d'avec Dieu, occupe le premier degré dans l'ordre ascendant et de genèse des dons, que la crainte de Dieu est légitimement placée au dernier rang dans l'ordre descendant et de dignité.

IX. L'ACTIVITÉ DES DONS, ICI-BAS AU CIEL. LES *béatitudes et les fruits.* — Un premier point à élucider est la permanence des dons du Saint-Esprit dans la béatitude céleste. En effet, c'est l'imperfection dans la possession de notre charité ici-bas, *caritas vite,* qui a amené saint Thomas à reconnaître leur nécessité. Voir col. 1735 sq. La charité étant parfaitement possédée au ciel, les dons ne disparaissent-ils pas avec la cause qui nécessitait leur présence? Saint Ambroise affirme qu'ils persistent dans un texte célèbre que nous citons plus loin. *Liber de Spiritu Sancio,* l. I, c. xvt, *P. L.,* t. xvt, col. 740. La raison de cette solution est que les dons du Saint-Esprit, ayant pour objet de rendre une âme souple et docile à l'inspiration du Saint-esprit, sont très spécialement à leur place au ciel, quand Dieu sera tout en tous et l'homme totalement soumis à Dieu. La permanence des dons au ciel est une conséquence de la perfection béalilique, au même titre que leur existence sur la terre est une exigence de l'imperfection forcée de la participation du surnaturel par les vertus d'ici-bas. *Sum. theol.,* I» II®, q. lxviii, a. 6.

Mais, si les dons demeurent identiques en soi et dans leur relation constitutive â l'action du Saint-Esprit, leur terrain d'activité change du tout au tout, avec le changement d'état des élus.

Le rôle des dons ici-bas est avant tout de secourir les vertus dans la lutte contre le mal : *Spiritus Sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra praecipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, timorem contra superbiam.* S. Grégoire le Grand, *Moral.,* l. II, c. xlix, η. 77, *P. L.,* t. i.xxv, col. 592 sq. Au ciel, leur rôle est de parachever la perfection morale éminente de l'acte humain dans lequel les saints trouvent leur béatitude. Aussi saint Grégoire, dans l'examen définitif qu'il fait de l'activité des dons, leur attribue-t-il, en plus de leur utilité transitoire, un genre d'opération supérieure, qui ne périt point.

La sagesse continue de remplir de ses certitudes divines l'esprit du bienheureux; plus que jamais l'intelligence l'illumine; le conseil Je remplit de satisfactions rationnelles; la force le rassasie d'une énergie sûre d'elle-même; la science le renseigne â fond; la piété rend son âme fraternellement expansive; la crainte est à jamais rassurée. S. Thomas, *ibid.* Voir la partie documentaire.

Saint Thomas à la suite de saint Augustin a reconnu dans les béatitudes de l'Évangile de saint Matthieu, v, 3 sq., *Beati pauperes spiritu,* etc., une formule plus expressive de l'activité des dons. *Ibid.,* q. lxix. Si la béatitude est, en effet, la pleine possession du bien parfait, ce qui en approche le plus, et par suite mérite de partager son nom, c'est, sur la terre, le genre de vie qui tend efficacement à l'acte béatilicateur. Or, ce genre de vie nous est départi à son maximum par l'action immédiate du Saint-Esprit, prenant directement par les dons la conduite de notre vie surnaturelle. Les actes surnaturels dénommés dans les sept premières béatitudes évangéliques de saint Matthieu représenteront donc les activités particulières, propres à chacun des sept dons. Il est à remarquer que le caractère général et la teneur spéciale des béatitudes confirment *a posteriori,* dans une mesure, cette assimilation. La pauvreté d'esprit, la douceur évangélique, la faim et la soif de la justice, les larmes, la compassion, le détachement du cœur, l'amour de la paix sont bien l'expression divinement nuancée, delà dépendance absolue de l'âme vis-à-vis du Dieu qui nous soumet sans réserve à son bon plaisir, nous rend totalement disponibles vis-à-vis des inspirations de son esprit. Pour le détail de cette concordance des dons et des béatitudes et leur rattachement aux trois états de la vie humaine, voluptueuse, active, contemplative, voir Béatitudes évangéliques, t. n, col. 515.

Les fruits du Saint-Esprit, *ibid.,* q. lxx, sont à leur tour le complément de l'activité des dons, mais comme ils ne les concernent pas exclusivement et s'attachent aussi à l'exercice des vertus, il convient d'instituer pour eux un article spécial. Voir Fruits du Saint-Esprit.

II. Partie documentaire et historique. — *i. écriture sainte. — !» Ancien Testament.* — L'Ancien Testament a été souvent utilisé par les Pères et les théologiens pour établir ou illustrer la doctrine des dons du Saint-Esprit. Le commentaire du texte d'Isaïe, xi, 2, 3, a une importance capitale dans [l'histoire de cette doctrine. Cependant nous estimons que, s'il y a *dépendance réelle* de la théologie des dons vis-à-vis

de l'Ancien Testament, c'est moins par le fait de quelques textes — dont la plupart sont pris au sens spirituel ou allégorique, comme nous le verrons bientôt — que par l'ensemble des témoignages qui, dans l'Ancien Testament, établissent une relation entre la communication de « l'Esprit divin » et notre connaissance de Dieu et des choses religieuses, ou encore, la pratique de la religion et la piété.

Nous avons recueilli quelques-uns de ces textes, et l'on verra, à leur lumière, qu'avec le développement de la révélation,-le caractère de moralité religieuse que l'on reconnaît au don de l'Esprit de Dieu, de l'Esprit-Saint de Dieu, va s'accentuant. D'abord, il n'est communiqué qu'un don de prophétie, ou même des connaissances profanes encore que leur but soit sacré; c'est, par exemple, dans la Genèse, xli, 38, 39, l'interprétation du songe de Pharaon par Joseph, qui fait donner à celui-ci la qualification d'homme *spirilu Dei plenus.* Dans l'Exode, Dieu déclare avoir rempli de l'esprit d'habileté ceux qui doivent confectionner les vêtements d'Aaron, xxvin, 3, et, plus loin, Beseleel et les orfèvres chargés d'exécuter les objets du culte, xxxi, 3. Citons les termes de cette dernière déclaration qui semblent déjà un prototype partiel d'Isaïe, xi, 2 : *El implevi eum (Beseleel) spiritu Dei, sapientia, et inlelligenlia, et scientia in omni opere. Cf.* xxxv, 31, où est ajouté : *et omni doctrina.* Dans les Nombres, xi, 17, 25, nous voyons Dieu adjoindre à Moïse 70 anciens, *auferens de spiritu qui erat in Moyse et dans septuaginta viris. Cumque requievisset* (autre prototype partiel d'Isaïe, xr, 2) *in eis spiritus, prophetaverunt, nec ultra cessaverunt.* De Josué il est dit : *repletus est spiritu sapientiæ.* Deut., xxxtv, 9. L'Esprit du Seigneur est sur Othoniel, Jud., ni, 10; sur Gédéon, vi, 34; sur Jephté, xi, 29; sur Samson, xiti, 25, qui lui doit ses actions d'éclat, xiv, 6, 19; xv, 14; sur Saül, dont il fait un autre homme, I Reg., x, 6, et qui prophétise aussitôt, x, 10; auquel il inspire une juste colère, xi, 6. Il dirige David oint par Samuel, xvi, 13, et quitte Saül aux prises avec l'esprit de Dieu mauvais, 14, 23; il produit, xtx, 20, 24, une véritable contagion de prophétie; il revêt Zacharie, fils de Joïada, qui s'écrie : *Ilæc dicit Dominus quare transgredimini,* etc. Tous ces textes et d'autres attribuentà l'Esprit de Dieu une action d'illumination prophétique, artistique, morale, intellectuelle ou prudentielle. — Avec les psaumes et les livres sapientiaux le caractère de discipline morale du don de l'Esprit passe définitivement au premier plan. Le contexte montre que c'est l'interprétation qu'il faut donner des appels à l'Esprit-Saint, à l'Esprit principal du ps. L, 13, 14. Si le verset si souvent utilisé par les Pères, la liturgie, les théologiens : *Emitte spiritum tuum et creabuntur,* Ps. cm, 30, a besoin d'être pris au sens spirituel, ainsi peut-être que le verset, *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam,* Ps. Cxlii, 10, les textes de la Sagesse sont formels : *Spiritus enim sanctus disciplinæ effugiet /ictum,* 1,5; *Venit in me Spiritus sapientiæ,* vu, 7; *Est enim in illo Spiritus intelligentiæ, sanctus, unicus, etc.,* 22; *Sensum autem tuum quis sciet nisi tu dederis sapientiam et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis,* tx, 17. Cf. Eccli., I, 9, *Ipse creavit sapientiam in Spiritu sancto ; xv,* 5, *Et adimplebit eum spiritu sapientiæ et intellectus,* xxxix, 8, *Spiritu intelligentiæ replebit illum.*

Tous ces textes montrent que le texte d'Isaïe, xi, 2, n'est rien moins qu'isolé et font valoir l'origine divine autant que l'efficacité des effets spirituels de l'Esprit de Dieu. Sans doute, il ne s'agit pas ici, explicitement, de l'Esprit-Saint, troisième personne de la Trinité, voir *Dictionnaire de la Bible,* art. *Esprit-Saint;* cependant, théologiquement parlant, tout porte à croire que la notion de cet Esprit de Dieu, dont l'intervention est constante dans l'Ancien Testament, n'est pas étrangère à la notion de l'Esprit-Saint. Cf. Petau, *De Trinitate,* l. II, c. vu. Les Pères, en effet, n'hésitaient pas à puiser dans ces textes de l'Ancien Testament les preuves nécessaires à l'établissement de la divinité du Saint-Esprit. On cite une seule note discordante, celle de Théodore de Mopsueste. *In Joelem,* II, 28, *P. G.,* t. lxvi, col. 222 ; cf. note, et col. 483. D'autre part, il appert que de nombreuses caractéristiques des effets de l'Esprit de Dieu, nommées dans l'Ancien Testament, à savoir la sagesse, la science, le conseilla piété, la force, sont celles-là même qui appartiendront dans la théologie aux dons du Saint-Esprit. Il serait étrange que cette rencontre ne supposât pas une coïncidence plus foncière.

L'accentuation de cette valeur morale et religieuse des dons de l'Esprit est si nette et trouve dans la tradition juive immédiatement antérieure aux débuts du christianisme, contemporaine encore et postérieure, de si forts appuis que W. Bousset, *Die Religion des Judenlums im neutestamenllichen Zeilaller,* 2* édit., Berlin,1906, p. 452 sq., termine une enquête consciencieuseet minutieuse des documents de cette période par cette constatation que, dès les temps anciens, et surtout dans le temps environnant le Nouveau Testament, la piété est conçue comme étant dans une relation intime avec l'espritde Dieu, le Saint-Esprit. A l'entendre, il y aurait plus de traces de cette conception que certaine? théories dogmatiques ne l'acceptent et que la tradition elle-même ne l'a cru. Dans la jeune génération chrétienne « ces expériences pneumatiques » n'ont certainement pas été plus fréquentes que dans le judaïsme, seulement la croyance que Dieu, dans les derniers jours, avait déversé son esprit sur toute chair, y a pris une signification extraordinaire et développé des forces enthousiastes, p. 458.

A l'appui de ces déclarations on peut citer, sans sortir de la Patrologie de Migne, l'œuvre juive intitulée: *Testamenta XII patriarcharum,* postérieure à 70 et vraisemblablement de la fin du i" siècle. Cf. Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des Allen Testaments,* Tubingue, 1900, t. n, p. 460. Lire en particulier les bénédictions de Lévi, *P. G.,* t. u, col. 1051-1054; de Juda, col. 1067-1082; d'Issachar, col. 1083. On pourrait ciur aussi le *f.* 37 du ps. xvn, parmi les Psaumes de > ı - mon, vers 48 avant Jésus-Christ, où se rencontr une nomenclature des dons du Saint-Esprit attrii u- - Messie, qui, dit le P. Lagrange, sont â peu près les mêmes que dans'Ie texte d'Isaïe, xi,2. *Le messmn* ı ι *chez les Juifs,* Paris, 1909, p. 234. L'opinion commune du judaïsme pharisaïque de la même époque regardait les six premiers dons comme ayant été accordés à six descendants de Ruth, David, Daniel, Anania, Mikael. Azaria et le Messie : ce dernier devait avoir d'ailleurs en propre le septième, le don de juger par un flair surnaturel, indiqué dans le texte : « Et il respirera dans la crainte de Jahvé. » *Ibid.,* p. 229.

Avant de quitter l'Ancien Testament, il convient d'étudier de plus près le texte d'Isaïe, xi. 2. 3. dans lequel la tradition chrétienne a canalisé, pour ainsi parler, tant cette tradition juive que les données de même signification du Nouveau Testament. La question qui se pose, en effet, est de savoir si le texte même se prête à cette explication. Elle a été récemment s: pr fbndie par M. Touzard, *Isaïe, xi, 2, 3 et les s·* : *du Saint-Esprit,* dans la *Revue biblique,* avril 1899. p. 232 sq. Le texte hébreu, on le sait, mentioni.· crainte de Dieu à la place de la piété, et au lieu de finale: *et replebit eumspiritus timoris Domini,* a cettleçon : *Et il respirera dans la crainte de Jahvé.* Il n'y a donc dans le texte original de ce passage que *six* caractéristiques au lieu des sept que recensent les Septante et la Vulgate. M. Touzard fait ressortir la permanence des dons qu'implique l'idée de

repos de l'esprit. Il fait remarquer aussi, très à propos que, malgré l'absence de l'une des caractéristiques traditionnelles, ce n'est pas sans raison qu'il y a sept membres, d'après l'hébreu, dans l'énumération des dons messianiques. C'est l'indication non équivoque et voulue de la plénitude de l'esprit. A l'encontre du Dr Bickell, de M. Duhtn et de M. Cheyne, suivis depuis par le P. Condamin, *Le livre d'Isaïe,* Paris, 1905, p.90, M. Touzard pense en conséquence que l'inutilité du septième attribut, répétition du sixième, ne doit pas le faire exclure, comme glose interpolée, du texte primitif, et il cherche à en justifier la présence. Quoi qu'il en soit, c'est à la traduction des Septante et à la Vulgate que l'on doit l'introduction ἀ'εὐσεέεια, *pietas,* d'ailleurs quelque peu synonyme de crainte de Dieu, à la sixième place, et du πνεῦμ,χ φὸ 'ου Θεοὐ à la septième, particularité qui, selon notre auteur, devait fatalement amener les lecteurs qui ignoraient l'hébreu à distinguer sept dons. Il y aurait donc eu erreur de fait, bien qu'en soi, le chiffre sept demeure acquis. Allant plus loin dans cette voie, le P. Knabenbauer n'admet pas que l'on affirme absolument avec dom Calmet que dans le texte hébreu il n'y a que six dons d'énumérés. Il se base sur l'amplitude du concept de crainte de Dieu dans l'Ancien Testament, lequel s'entend de la religion, du culte, de la piété, et, de cette remarque jointe à la certitude, admise, dit-il, par les protestants (Delitzsch, Nægelsbach, Bade), que le chiffre sept est voulu, il conclut que le septénaire traditionnel n'est pas destitué de fondement même dans le texte hébreu. *Comment, in Isaiam,* Paris, 1887, t. I, p. 273.

2° *Nouveau Testament.* — A lire les Pères, ce serait l'Apocalypse qui aurait influencé le plus directement la doctrine des sept dons du Saint-Esprit. Elle le doit aux divers septénaires qui y sont utilisés comme symboles. Ce sont les sept esprits de Dieu, i, 4; v, 6; les sept chandeliers d'or, l, 12; les sept étoiles, i, 16; les sept flambeaux ardents, tv, 5; les sept sceaux, v, 1, 5; les sept yeux et les sept cornes de l'Agneau, v, 6. Sommes-nous en présence d'un sens spirituel réel, ou d'allégories, ou encore d'accommodations gratuites? La question n'est pas facile à résoudre. Boussel estime avec raison que les sept esprits et les sept anges sont plutôt en relation avec les sept anges du livre deTobie, xii, 15, et du livre d'Hénoch, xx, qu'avec les sept esprits d'Isaïe, xi, 2, 3. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* Gœttingue, 1896, p. 215. Voir J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité,* Paris, 1910, p. 373, 507-510. Sur les autres identifications, nous ne saurions apporter de solution uniforme non plus que décisive, à ne regarder que le sens littéral du texte. Nous inclinerions pour une simple accommodation, mais certains passages des Pères que nous citerons semblent demander davantage. Il reste que l'Apocalypse a fourni d'abondantes données à la mise en évidence de la doctrine patristique des sept dons.

Mais.comme pour l'AncienTestament, c'est moins par quelques textes matériels, que par un ensemble de témoignages concernant l'action du Saint-Esprit sur la moralité religieuse et surnaturelle que le Nouveau Testament influence la théologie des dons. On sait l'importance que le mot Espritde Dieu, Espritsaint,etc., a dans la langue de saint Paul, l'opposition continuelle, déjà explicite dans l'Ancien Testament, dans laquelle cet Esprit divin se trouve, selon l'apôtre, avec l'esprit du mal, par exemple, Gai., ni, 3; V, 16, 17; I Cor., n, 12, les effets de religion et de sanctification qu'il attribue au Saint-Esprit, par exemple, Gai., ni, 5; iv, 6; XV. 18, 22, 25; Eph., i, 13, 17; ni, 16; iv, 30; v, 18; II Tim., ï, 7, 14, etc. Parmi ces effets nous devons signaler comme offrant de nombreux contacts avec les dons du Saint-Esprit, les dons spirituels, plus tard distingués à part sous le nom de grâces *gratis datte,* l Cor., xn, dont certaines caractéristiques analogues à celles des dons : *sermo sapientiae, scientiae, operatio virtutum, discretio spirituum,* ont souvent été employées par les Pères, en concurrence avec les esprits énumérés par Isaïe, pour développer la doctrine des dons proprement dits. Dans les Actes des apôtres, nous rencontrons les effets merveilleux de conversion et de dons spirituels produits par la descente du Saint-Esprit, à la Pentecôte, et, plus tard, dans des manifestations spéciales. L'Évangile de saint Jean, à son tour, met dans une relation étroite la sanctification, la foi et l'amour de Dieu avec la demeure intime du Saint-Esprit dans les justes, par exemple, xiv, 16, 17, 26; xvi, 13, 14. Cf. H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament,* Londres, 1909, c. II, ill; J. Lebreton, *op. cit.,* p. 283-288, 325 sq. Même suite de pensées dans I Joa., spécialement iv, 1-3, 6, 13. Cf. I Pet., i, 2.

L'ensemble des témoignages du Nouveau Testament manifeste qu'il a existé, dès la première apparition du christianisme, une doctrine très affirmative touchant l'influence normale, continue, efficace du Saint-Esprit sur les âmes justes, touchant le don que le Saint-Esprit leur fait de lui-même, de ses lumières, de ses secours pour la lutte contre le mal, en vue de promouvoir leur sanctification surnaturelle et d'assurer leur salut. Cf. H. B. Swete, *op. cit.,* c. vi, *The Spirit and the personal life,* p. 340 sq. Le Nouveau Testamentne nous fournit explicitement que cette donnée générale, maison comprend qu'elle est un terrain d'éclosion tout préparé pour la doctrine plus élaborée des sept dons,qu'il suffira que l'un des premiers croyants ait l'idée de subsumer, sous le dogme de l'action de l'Esprit de Dieu pris comme majeure, le texte d'Isaïe énumérant les sept dons du Messie, pour que le développement théologique se déclanche de lui-méme. A la rapidité avec laquelle ce développement s'est produit effectivement, on est même conduit à se demander si la fusion des deux idées n'a pas existé dès la toute première génération chrétienne; et, dès lors, il n'y a plus qu'un pas à faire pour regarder cette doctrine, contemporaine des traditions divines apostoliques, comme faisant, au moins implicitement, partie du dépôt révélé. Ce n'est là, à la vérité, qu'une conjecture.

II. SOURCES LATÉRALES PROVENANT DES AUTEURS PROFANES. — 1° Parmi les documents profanes dont se sont inspirés certains Pères grecs et saint Augustin, pour développer la doctrine des dons du Saint-Esprit, il semble très probable que l'on puisse citer les idées platoniciennes sur l'inspiration divine, celles qui se manifestent par exemple dans le *Ménon.* Ces idées subissent plus tard le contre-coup des idées chrétiennes, et réciproquement; d'où la théorie de la communication directe avec Dieu, si accentuée dans les *Ennéades* de Plolin et dans les œuvres néoplatoniciennes en général. — Une contribution plus certaine et plus efficace,du moins sur la théologie scolastique, estconstituée parle passage de la *Morale à Eudème* (ou d'Eudème), où le pseudo-Aristote traite *de la Fortune :* il est des hommes à qui tout réussit. Comment expliquer ce fait? C'est demander, répond l'auteur de ce livre, quel est dans l'âme le principe du mouvement. C'est quelque chose de mieux que la raison, quelque chose de divin. *Mor. Eudem.,* I. VII, c. xiv, *Opera Aristotelis,* édit. Didot, t. n, p. 210, n. 17-23. Cette source avouée explicitement par saint Thomas, tant pour son concept de la grâce opérante que pour les dons, a eu une influence décisive sur la conception thomiste de ces deux doctrines.

Comme sources contemporaines du développement de la doctrine des dons dans la tradition, on peut citer les idées répandues chez certains philosophes païens. C'est Cicéron qui dit : *Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit... Quæ ratio poetas, maximeque Homerum, impulit ut principibus he-*

roum, ültjssi, Diomedi, Agamemnoni, Achilli, certos deos discriminum et periculorum comites adjungeret. Oratio pro Q. Ligario. C'est Sénèque : *Prope est a te Deus, tecum est, intus est! Ita dico, Lucili; sacer intra nos spiritus sedet. An potest aliquis supra fortunam, nisi ab illo adjutus,exsurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta. Epist.,* xli, *ad Lucilium.* Et ailleurs : *Hac itur ad astra... Miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines venit... Nulla sine Deo mens bona est. Epist.,* lxxiii, *ad Lucilium.* Mais la pensée philosophique qui a le plus profondément pénétré le développement de la doctrine des dons, c'est celle du grand contemporain de Jésus, Philon.

2° Philon le Juif (entre 20 avant Jésus-Christ et 50 après). L'idée de considérer la vertu comme un don de Dieu est familière à Philon. Cf. *De temulentia,* p. 258; 9e *profugis, §Plus vobis panes decælo, Opera,* Franchit, 1691, p. 470. Mais c'est surtout par le *De gigantibus* que ce philosophe, si lu des Pères grecs, a dû exercer une influence sur la doctrine des dons du Saint-Esprit. Cet ouvrage a pour thème le texte connu de la Genèse, vi, 4; mais l'interprétation allégorique a bientôt fait de transformer, entre les mains de Philon, les *géants* de la Bible en ce que l'on appelle de nos jours les surhommes ou les héros. Il sagit bien entendu de géants dans l'ordre moral. Voici la suite des idées de ce traité. Le point de départ de Philon, c'est cette observation psychologique dont l'origine platonicienne n'est pas douteuse, cf. le *Ménon,* qu'il faut être vraiment sans raison ou sans âme, ἀλογο η ἀψυχο , pour n'avoir jamais senti l'inlluence du *Meilleur* faire irruption en soi et vous pénétrer, que vous le vouliez ou non. Les scélérats eux-mêmes l'expérimentent. Mais en eux l'inspiration ne demeure pas; elle ne fait que les traverser, le temps de leur reprocher de préférer la honte du mal aux sublimités de l'honnête. Or, c'est l'Esprit de Dieu qui opère cela, non pas ce souffle matériel qui était porté sur les eaux, Gen., t, 2; mais cet esprit de sagesse, d'intelligence, de science qui remplissait Beseleel, Exod.,xxxi, 3; xxxv, 31, et lui inspirait ses chefs-d'œuvre. C'est l'esprit de Moïse qui visitait les 70 vieillards pour les rendre meilleurs que tous, esprit très sage sans lequel il n'est pas de presbytres, selon la parole : « J'enlèverai de ton esprit et je le mettrai sur les 70 vieillards. » Mais, continue Philon, ce transfert s'est fait sans division. comme un foyer allume d'innombrables flambeaux sans ressentir en lui-même de diminution, comme la science du maître se communique à de nombreux disciples, sans que cette distribution l'amoindrisse. Or, si l'esprit personnel de Moïse, comme de toute créature, eût dû être partagé ainsi, qu'en fût-il resté? Il s'agit donc de i'Esprit de sagesse,qui, tout en étant immanent à l'homme, est divin, insécable, indivisible, probe, remplissant tout, utile â l'un sans détriment pour les autres, tel donc qu'à aucun esprit ne puisse manquer ni intelligence, ni science, ni sagesse. C'est pourquoi, s'il est possible à un tel Esprit de se poser sur l'âme, il ne saurait s'y reposer, μένειν μὲν δὺνχτον ἐν ψυχῄ, διαμένειν δε αδὺνατον. Quoi d'étonnant! toutes choses ne sont-elles pas en nous à l'état de changement perpétuel? Ici-bas pas de possession ferme. La cause en est dans la chair et dans ses familiarités : Mon esprit ne demeurera pas éternellement dans l'homme parce qu'il est chair. Gen., vi, 3. C'est pourquoi le législateur a dit : « Homme, homme, ne t'approche pas de tes proches selon la chair. Je suis le Seigneur. » Lev., xviit, 6. Quiconque est vraiment homme, renoncera â la chair et s'appliquera à la vertu. C'est la signification de ce redoublement : homme, homme. Et ces paroles : *Ego Dominus* renferment aussi cette belle leçon : Les plaisirs charnels ne sont que brutales voluptés. Le bien de l'âme, au contraire, tient de i'Esprit universel et divin qui régit toutes choses. Le Dieu qui remplit tout est tout près de nous; si nous craignons sa sévérité inévitable, nous nous contiendrons en face du mal, afin que l'esprit de sagesse ne s'éloigne pas, mais reste en nous longtemps, comme il demeura en Moïse. Dieu lui dit : Toi. tiens-toi ici avec moi. Il est, en effet, dans l'ordre que celui qui s'appuie à la *règle* soit droit. Regardez donc Moïse, sa tente fixée hors des c_mps, l'esprit en haut, commençant à adorer Dieu, entrant dans la nuée qui le dérobe, initié lâ aux mystères... Nous pouvons maintenant revenir à notre texte : *Il y avait alors des géants sur la terre.* Ce n'est pas une fable : c'est une leçon. C'est nous dire qu'autre chose sont les hommes de la terre, les hommes du ciel, et les hommes de Dieu, à savoir les voluptueux (grands de chair), les savants et les artistes (grands d'esprit), les prêtres et les prophètes (grands dans l'ordre divin). Ceux-ci sont trop grands pour être citoyens du monde, ils ont fixé leurs domiciles dans les régions de l'incorruptible et de l'incorporel. Tel Abraham qui, tant qu'il demeure en Chaldée, s'appelle Abram, l'homme sublime, ie scrutateur de la nature céleste, mais reçoit un nom meilleur, quand il est devenu homme de Dieu, marchant dans la voie royale du roi unique et tout-puissant, tandis que les fils de la terre, creusant leurs puits dans cet élément immobile et sans âme, ont trahi par leurs adultères le Bien suprême, avec Nemrod le transfuge, le premier des géants.

Cette citation très longue, mais combien topique, est comme le frontispice de la théologie grecque des dons du Saint-Esprit. Elle forme la transition entre les vues du platonisme des anciens et celles du platonisme chrétien, touchant l'inspiration divine immédiate des vertus, qui constitue le surhomme divin. On y rencontre l'idée de la plénitude de l'Esprit divin se déversant sans diminution, l'idée du caractère transitoire des influences divines (différence du μένειν et du διαμένει·; capitale dans l'histoire des dons), la conception de l'Espril de Dieu regardé comme règle immédiate de l'action vertueuse, etc. C'est un thème tout préparé pour les théologiens chrétiens platonisants.

lit. përes GRECS. — Les premiers Pères apostoliques ne nous donnent sur les dons du Saint-Esprit que des indications communes, celles là même que l'on ir. : e dans le Nouveau Testament. Encore ne signifient es quelque chose pour nous que si nous nous pi., : . ,j point de vue de la continuité homogène des moments successifs du développement de la révélation II est clair que s'il fallait s'en tenir au point de vue du phénoménisme historique et admettre avec Harnack, que la notion même du Saint-Esprit oscille jusqu'au in· siècle entre divers concepts, force de Dieu, être personnel, identique avec le Christ préexistant ou distinct de ce Christ, don de Dieu déversé sur les croyants, fils éternel de Dieu, *Dogmengeschichte,* 3· édit., p. 188, note 1, les textes qui suivent ne sauraient avoir la portée que nous leur attribuons. Pour nous, théologien catholique, nous suivons dans cet exposé le principe de « logique de croyant » qu'énonçait Newman : « On devrait logiquement interpréter l'état primitif de chaque doctrine â l'ail· de la doctrine elle-même qui a été fixée en dernier lieu. *Histoire du développement de la doctrine chrétienne,* Paris, 1848, p. 161; édit. Brémond, sur l'édition de 1878, Paris, 1905, p. 156 sq.

SaintClérnent(vers 96), *I Cor.,* il, rappelle aux Corinthiens le temps où la pleine effusion du Saint·Esprit se répandait sur tous, *P. G.,* t. i, col. 209- cf. xlvi, col. 304, texte où le Saint-Esprit est nommé Ιΐνεϋμα τή χάριτο . Le pseudo-Barnabé (vers 100) mentionne la grâce du don spirituel, τή δωρεὰ πνευματική χαρ; . insérée, ἐμφυτον, en ceux à qui il s'adresse, c. i, *P· G.*

t. n, col. 727 ; édit. Funk, Tubingue. 1881, p. 2. Le contexte qui suit montre qu'il s'agit de la foi, de l'espérance et de la charité. Peut-être faut-il adjoindre la sagesse et l'intelligence mentionnées, c. n, col. 729.

Il faut venir à saint Justin (γ vers 135) pour assister au désenveloppement de ce don spirituel. Dans le *Dialogue avec Tryphon,* 39, P. *(i.,* t. vt, col. 560, il décrit en ces termes l'initiation des chrétiens : Ils reçoivent les dons, δόματα, selon qu'ils en sont dignes. Celui-ci reçoit l'esprit de sagesse, celui-là du conseil, cet autre de force, un autre de guérison, un autre de connaissance du futur, un autre de doctrine, un autre de crainte de Dieu. A noter que les sept termes de cette énumération ne coïncident pas tous avec les titres traditionnels. A cette réplique de Tryphon : « Savez-vous que vous dites des insanités? » Non, répond Justin, je ne suis pas fou. Mais il est prédit que le Christ, après être monté au ciel, doit nous envoyer ses dons : ds-*cendit in altum... dedit dona hominibus.* Ps. lxvii, 19. Nous donc, ayant reçu ces dons du Christ monté au ciel, nous vous démontrons par les prophéties que c'est vous qui êtes insensés. Notons un passage ultérieur, 82, col. 669. où sont mentionnés, comme distincts des précédents à ce qu'il semble, les dons prophétiques, χαρίσματα, qui ont été, dit Justin, transférés des Juifs aux chrétiens. Mais le texte le plus remarquable, déjà signalé par Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3'édit., 1.1, p. 183 (161-163),se trouve un peu plus loin, 87, col. 681 sq. Tryphon vient d'objecter contre la préexistence divine du Christlelexte d'Isaïe, xi,2-3, *Egredietur virga de radice Jesse,* etc.; Justin s'en empare et l'interprète ainsi : Ces vertus de l'Esprit, Πνεύματο δυνάμει , l'Ecriture ne dit pas que le Christ en avait besoin, inaisqu'elles devaientse reposer en lui,c'est-à-dire trouver en lui leur terme final, de telle sorte que dans votre race il n'y eût plus de prophètes comme par le passé. Ouvrez les yeux. Depuis qu'il est là, il n'y a plus chez vous de prophètes... Salomon avait l'esprit de sagesse, Daniel l'esprit d'intelligence et de censeil, Moïse, de force et de piété, Élie, de crainte, Isaïe, de science, et ainsi de suite... C'est donc qu'il s'est reposé, c'est-à-dire qu'il a cessé (d'agir sur les Juifs), depuis que Celui-là a paru... qui a répandu les dons, qui se sont reposés sur lui par la grâce de son esprit, δόματα, ἁ ἀπδ τή χάριτο τ/, δυνάμεω τοΟ πνεύματο εκείνου ; cf. *Epist. Barnab.,* citée plus haut, sur tous ceux qui croient en lui, selon qu'il les juge dignes. Cela avait été prédit, poursuit saint Justin, et il le prouve par les textes : *Dedit dona hominibus,* Ps. lxvii, 19, etc. ; *Effundam spiritum meum,* Joël, n, 28. Et, de fait, ajoute-t-il, on peut voir parmi nous des femmes et des hommes qui ont les dons du Saint-Esprit, χαρίσματα ἀπό τοϋ πνεύματο του Θεού. Ainsi est-il démontré que ce n'est pas à cause de son indigence, mais pour trouver leur terme final, que sont venus se reposer sur le Christ les dons,δυνάμει , prédits par Isaïe. *Ibid.,* 88, col. 685.

Ce passage, on le voit, est capital. D'abord, parce que c'est lui et non pas le texte cité à ce propos par M. Touzard, *Revue biblique,* 1899, p. 252, qui marque historiquement la toute première incorporation du fameux texte d'Isaïe, xi, 1-3, à la théologie patristique des dons. La spontanéité de la réponse de Justin est d'ailleurs remarquable. Il semble que l'on ait affaire à une doctrine déjà élaborée et formée. Ensuite, malgré une intervention du mot χαρίσματα, 88, qui s'entend ordinairement des *grâces gratis datæ,* il semble que les mots δυνάμει , δόματα, y désignent bien un groupe spécifique, distinct du groupe des charismes. Enfin, c'est sur le Christ que ces dons se reposent, dans un sens que Philon croyait impossible,el qu'il faut retenir, car Origène lui donnera un relief définitif, mais de telle façon cependant qu'ils se déversent ensuite par la grâce de l'Esprit sur les fidèles.

Les ouvrages dont les noms suivent, jusqu'à saint Irénée, n'ont pas en vue explicitement les sept dons, mais les influences ou dons du Saint-Esprit, de l'Esprit de Dieu en général.

Le *Pasteur d'Hermas* (vers 150) ne nous apporte aucune notion précise nouvelle. Mais il a de bonnes indications sur la lutte du don du Saint-Esprit et de l'esprit mauvais. L'homme est comme un vase. Si l'Esprit-Saint y habite, il a les *vertus;* s'il se vide de l'Esprit-Saint, il se remplit de l'esprit malin. *Mand.,* v, *P. G.,t.* n, col. 922, 926, cf. *Neuteslamentliche Apocryphen,* édit. Hennecke, p. 247. Même thème, *Mand.,* x, col. 940 sq., etsurtout *Aland.,* xi, col. 944sq., tout entier consacré à opposer la δύναμιν πνεύματο βείου à l'esprit terrestre. Il semble bien qu'à l'Esprit de Dieu sont rapportés non seulement des *charismata* ou grâces *gratis datæ,Mand.,xi,* 9, mais aussi des dons moraux personnels : celui qui a l'esprit divin est doux, tranquille, humble,exempt de malice et de la corruption du siècle. *Ibid.,9, P. G.,* t. il, col. 943; édit. Funk, 1881. t. i, . 424. Citons, au même titre d'indications, dans Tatien (f vers 167), *Oratio adversus græcos,* n. 13, 15, 16, *P. G.,* t. vt, col. 836, 839, 841 ; dans Athénagore (·[· 177), qui parle surtout de l'inspiration prophétique, *Legatio pro Christianis,* n. 7, 9, col. 904, 908. Même observation pour saint Théophile d'Antioche (vers 181), *Ad Autoi.,* l. II, n. 9, 10, col. 1064-1065.

Saint Irénée reprend, où l'avait laissée saint Justin, la notion des dons proprement dits, en divers livres du *Contra iiæreses,* composé de 175 à 189. Passage principal, l. HI, c. xvn, *P. G.,* t. vu, col. 929 sq. I) s'agit de réfuter, par le témoignage des apôtres, l'opinion qui disait que le *Christ* est descendu sur Jésus à son baptême. Ce que les apôtres ont dit, déclare saint Irénée, c'est que le Saint-Esprit est descendu sur lui sous forme de colombe, cet Esprit dont Isaïe parle ainsi : *Et requiescit,* etc. Les contextes de ce passage manifestent que,dans la pensée d'Irénée, cet Esprit devait se déverser sur tous les fidèles, n. 1, que le Christ, de fait, nous a promis le Saint-Esprit, pour nous adapter à Dieu, et qu'en l'envoyant il a fait participer toute la terre au don qu'il avait reçu du Père, n. 3, col. 930. Puis le saint docteur reprend l'idée émise par saint Justin, à savoir que le don de l'esprit a été enlevé aux Ju*fs pour être donné aux chrétiens, en avançant que cette dispensation de la grâce avait été prédite par Gédéon, lorsque celui-ci changea sa prière et, au lieu de demander à Dieu, comme une première fois, que la laine se couvrit de rosée, la terre d'alentour restant sèche, il demanda qu'elle restât sèche et que la terre fut mouillée. Jud., vi, 36-40. « C'était dire que le peuple de Dieu n'aurait plus l'Esprit-Saint... et que sur la terre descendrait la rosée, à savoir l'Esprit de Dieu qui descendit sur le Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété, de crainte de Dieu, que le Seigneur a donné à l'Eglise, etc. », n. 3, col. 930. La même doctrine se trouvait déjà, l. III, c. tx, n. 3, col. 871, mêlée à cette idée particulière, renouvelée de Justin, que le Verbe incarné el oint par le Père, est devenu Jésus-Christ, c'est-à-dire l'Oint, lors de son baptême. A l'appui les textes d'Isaïe, XI, 2 sq. ; lxi, 1 sq. D'ailleurs Irénée connaît aussi le don de l'Esprit qui nous rend semblables à Dieu (la grâce sanctifiante), *Contra hær.,* l. V, . vin, n. 4, *P. G.,* t. vu, col. 4142, et les charismata (grâces *gratis datte),* l. Ill, c. xxiv, n. 4, col. 966; I. IV,c. xx. n. 6, col. 1036-1037, elc. Il semble bien que, pour lui, les sept dons d'Isaïe forment un groupe spécial.

Notons en passant cette idée du Pseudo-Justin (f vers 200), que Platon, dans le *Ménon,* aurait emprunté aux prophètes, en la démarquant, l'idée d'un don donné d'en haut par Dieu aux saints, l'Esprit-Saint. A l'en-

tendre, la concordance se poursuivrait jusque dans la division de l'Esprit en *sept esprits* par les prophètes, qui serait imitée par la division platonique de la vertu, αρετή, en quatre vertus. Ce passage semble bien une allusion à Isaïe, xi, 2. *Cohort, ad Græcos,* n. 32, *P. G.,* t. vi, col. 300.

Clément d'Alexandrie (i- vers 215) termiae une description du candélabre à sept branches, imitée on plutôt transcrite de Philon, *Vita Mosis,* p. 669, en déclarant que c'est là une figure du Christ qui lui aussi *multifariam multisque modis* envoie sa lumière à ceux qui croient et espèrent en lui. Ne dit-on pas, ajoute-t-il, *les sept yeux du Seigneur,* et *les sept esprits gui se reposent sur la lige qui fleurit sur la racine de Jessé. Strom.,* V, c. vi, *P. G.,* t. ix, col. 61. En dehors de cette mention formelle, nous n'avons trouvé chez Clément qu'une allusion aux sept dons, un texte où il est dit qu'à partir du septième jour, jour du repos, la Sagesse nous éclaire : lumière de la vérité, lumière vraie et sans ombre, Esprit du Seigneur, qui sans division est divisée, cf. Philon, *De gigantibus,* entre ceux qui sont sanctifiés par la foi. *Strom.,* VI, c. xvt, *P. G.,* t. ix, col. 364. Cf. S. Justin, cité col. 1755. D'ailleurs, Clément appelle *dons de Dieu* les arts humains et la science des choses divines, *Strom.,* I, c. iv, *P. G.,* t. vm, col. 716-717; VI, c. xvn, *P. G.,* t. ix, col. 385-388, et parle séparément des *charismes, IV,* c. XXI, t. vm, col. 1344. — Sur les mêmes charismes, saint Hippolyte (vers 235) a tout un traité, *P. G.,* t. x, col. 870, reproduit vers 430 dans les *Constitutions apostoliques,* l. VlII, *P.* G.,t. i.col. 1066; mais les textes formels pour sa doctrine du don du Saint-Esprit, trop généraux d'ailleurs pour servir de contribution à notre sujet, se trouvent dans le *Sermo in S. Theophania,* n. 9, *P. G.,* t. x, col. 859.

Origène (j- 254). — La contribution d'Origène à la théologie des dons du Saint-Esprit entendus dans leur acception générale est considérable. Voici les textes principaux : *De prine.,* l. I, c. l, n. 3, *P. G.,* t. xi, col. 122 : On participe au Saint-Esprit, sans qu'il soit divisé, en recevant sa grâce, comme on participe à la science, à l'art : idée empruntée à Phiton. voir col. 1753. On reçoit l'énergie de l'esprit bon, lorsque l'on est mù et provoqué au bien, lorsque l'on reçoit l'inspiration des choses célestes et divines. *Ibid.,* I. ÎII, c. m, *P. G.,* t. xi, col. 317. Descriptions diverses de l'activité de l'Esprit, *ibid.,* col. 154, 374, 415; *Contra Celsum,* l. I, n. 46, col. 745; I. VII, col. 1432; *In ps. tr,* 9. P. *G.,* t. xii, col. 1108-1109; *In ps. lxvii,* 19, col. 1507, *ubi propheta dona vocat Spiritus Sancti gratias; In ps. CXVltl,* 131, coi. 1615, *attraxi Spiritum intellectus, gratiæ et sapientia:; In Ezech.,* homil. 11, *P. G.,* t. xiii,coi. 683sq.;Zn iVa«/i.,tom.xin, *P. G.,* t. xiii, coi. 1094-1096: citation formelle du texte d'Isaïe, tom. xiv, n.6, col. 1197; *In Luc.,* homil. xxvn, col. 1871; *In Joa.,* tom. n, *P. G.,* t. xiv, col. 130; tom. x, col. 357; tom. xi, col. 438; tom. xm, col. 498; *In EpiSt. ad Rom.,* l. VI, *P. G.,* t. xiv, col. 1098-1100, 1103, très complet.

En ce qui concerne les sept dons proprement dits, notons l'expression : *virtutem Spiritus Sancti septemplicem, In Lev.,* homil. ix, *P. G.,* t. xn, col. 507; la mention du texte d'Isaïe, xi, 2, avec cette glose : *quorum thesauri Christus, in quo thesauri sapientiæ absconditi : inde igitur emanant ac distribuuntur,* dans *Selecta in Jeremiam, P. G.,* t. xin, coi. 550; le commentaire du même texte, en harmonie avec l'idée de Philon, de l'incompatibilité de la demeure fixe de ! Esprit-Saint et de 'esprit mauvais,*In Num.,*homil. vi, n. 3. P. *G.,* t. xn, col. 668 et l'exception faite pour le Sauveur, sur lequel l'Esprit s'est reposé à demeure, iiid., et col. 669. A propos de ce texte, noter, avec M. Touzard, *art. cit.,* p. 254, l'addition de trois dons à la liste ordinaire des sept. Mais le texte d'Origène. qui a eu la plus grande répercussion sur la théologie des sept dons, car je ne crois pas pouvoir me rendre à la sentence que porte sur l'influence d'Origène M. Touzard, *Revue biblique,* 4899, p. 256, est le commentaire allégorique qu'il fait dans l'homélie ni *in Isaiam, De septem mulieribus,* sur le mot d'Isaïe, iv, 1, *septem mulieres apprehenderunt virum, P. G.,* t. xin, coi. 227 sq. Cf. P. *L.,* t. xxiv, coi. 910, la traduction de saint Jérôme. Ces sept femmes sont, à l'entendre, les sept vertus de sagesse, d'intelligence, etc.. Is., xi, 2, qui ne rencontrent qu'opprobre parmi les hommes. Il n'y a qu'un homme qui puisse enlever cet opprobre. Ce n'est ni Moïse, ni Isaïe. Il est venu en eux, mais n'a pu s'y reposer. Ici rappel presque littéral des textes et idées du *De gigantibus,* de Philon. C'est celui qui était signalé à saint Jean-Baptiste : *Super quem videris Spiritum... manentem.* Joa., i, 33. C'est celui dont Isaïe a dit : *Et requiescet super eum spiritus Dei, spiritus sapientiæ.* Jésus est donc requis par les sept *vertus* d'enlever leur opprobre et de leur donner son nom. Il l'a fait. Prions-le donc *ut et nobis iste homo tribuat communionem harum mulierum, ut assumentes eas fiamus sapientes, intelligentes,* etc., col. 230. On voit par cette finale que l'opinion qui nie la participation des fidèles aux dons du Christ, attribuée à Origène par Suarez, *De incarnat.,* disp. XX. sect, n, n. 5, n'est pas plus d'Origène que de saint Justin ou de saint Irénée.

Saint Méthode (f 315)a quelques indications dans le *Convivium decem virginum, P. G.,* t. xvtn. Dans une interprétation allégorique du sommeil d'Adam, c. vm, col. 74, il dit du Saint-Esprit : *Is enim proprie Verbi costa dicitur, septiformis scilicet Spiritus veritatis juxta prophetam,* Is., xi, 2. Cf. coi. 202-203, 216-217. Eusèbe de Gésarée (vers 340) a d'intéressantes descriptions générales de l'activité du Saint-Esprit, *Præp. evang.,* l. VII, c. xiv, *P. G.,* t. xxi, col. 549; *De eccles. theologia,* l. Ill, c. v, col. 1040; et des distributions des dons du Saint-Esprit, *De theophania,* 22, *P. G.,* t. xxiv, col. 685; mais dans son commentaire d'Isaïe l'interprétation du texte consacré ne provoque aucune réflexion de sa part. *In Is.,* c. xi, 2-3, *P. G.,* t. xxiv, col. 170. Saint Athanase (f 373) mentionne également à propos du même texte le repos de TEsprit-Saint et de ses sept esprits sur le Christ, sans s'expliquer davantage. *De Trinitate et Spiritu Sancto, P. G.,* t. xxn, col. 1204.

Avec saint Basile (ÿ 379), nous sommes en présence d'une véritable somme des dons du Saint-Esprit, mais rien ne nous autorise à appliquer au septénaire traditionnel ce qui en est dit. Dans le *Liber de Spiritu Sancto, P. G.,* t. xxxii, le Saint-Esprit est considéré comme source universelle de sanctification, c. IX, col. 109. Il n'y a pas de dons spirituels, dit-il, δωρεὰ, sans le Saint-Esprit, c. xxiv, col. 172, 173. Même idée, *Homil. de fide, P. G.,* t. xxxi, col. 469. Notons cette sentence : ce n'est pas en ministre que le Saint-Esprit communique ses dons, οὐ λειτονργιχῶ διάκονε* τὰ; δωρεὰ , mais c'est par sa propre autorité, col. 472. Il s'agit, au fond, en ce dernier passage, des *charismes.* ainsi que dans le *Liber deSpiritu Sancto,* c. xvi, *P. G.,* t. xxxii, col. 134; c. xxvi, col. 181. Dans le I. V du *Contra Eunomium,* n. 2, qui très vraisemblablement n'est pas de saint Basile, mais de Didyme l'aveugle, cf. Bardenhewer, *Patrologie,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 241, on trouve un texte formel pour les sept dons désignés dans Is., xi, 2, et dans le texte de Zacharie sur les sept yeux du Seigneur qui regardaient la terre. *P. G.,* t. xxix, col. 741. Cf. col. 761, ce passage : S'il dit : *Et egredietur radix,* etc., Is., xi. 2, comment peut-on séparer l'Esprit du Christ Dieu9 Le saint docteur, ou plutôt l'auteur du commentaire sur

Isaïe attribue à saint Basile, reproduit l'exégèse allégorique d'Origène sur Is., iv, 1, *Septem mulieres apprehendent virum, P. G.,* t. xxx, coi. 336, et s'appuie sur le texte is., xi, 2, pour prouver que toute sagesse humaine et divine vient du Saint-Esprit. *Ibid.,* col. 415. — Saint Cyrille de Jérusalem voit, dans le même texte d'Isaïe, l'affirmation de l'indivisibilité du Saint-Esprit dans la diversité de ses influences. *Cat.,* XVI, *P. G.,* t. xxxiii, col. 960, cf. col. 950, 953.

Saint Grégoire de Nazianze (f 390). *Orat.,* xli, *in Pentecosten, P. G.,t.* xxxvi,donneuntableaud'ensemble de l'opération du Saint Esprit. Au n. 13, col. 446, la recension des textes scripturaires débute par le rappel du texte d'Isaïe, xi, 2, déjà cité, n. 3, col. 431, avec cette glose : Isaïe, à mon avis, appelle ordinairement du nom de πνεύματα les opérations, ἐνεργεια , de l'Esprit-Saint. Ailleurs, l'Esprit de Dieu est nommé... Esprit de sagesse, de prudence, de conseil, de force, de science, de piété, de crainte de Dieu, parce qu'il produit tout cela, ποιητικὸν τούτων. Orat.,XXXI, η. 29, P. *G.,* t. xxxvi, col. 166, cf. col. 442. Tous ces textes indiquent une activité efficiente efficace, que saint Grégoire a d'ailleurs caractérisée d'un mot bien significatif, lorsqu'il se dépeint lui-même devenant, à la lecture des œuvres de saint Basile, ὁ'ργανον ζρουόμενον Πνεύματι. *Orat.,* xliii, col. 585.

Saint Grégoire de Nysse (f vers 394) conclut de ce que les Macédoniens reconnaissent au Saint-Esprit le pouvoir de donner les *charismes,* qu'il faut lui rendre un culte. *Adv. Macedonianos, P. G.,* t. xlv, col. 1329-1331. Les homélies de saint Macaire (γ 390) constituent un véritable monument à la gloire des dons du Saint-Esprit en général, sans cependant que les sept dons y soient une seule fois nommément désignés. *P. G.,* t. xxxiv, homil. ix, col. 535; homil. x, col. 543; homil. xxx, col. 719sq., etc. Il en est de même du *Liber de Spiritu Sancto* de Didyme d'Alexandrie, vers 395, qui attribue au Saint-Esprit la plénitude des dons de Dieu. *P. G.,* t. xxxix, col. 1035; cf. col. 1043, 1049, 1061. Par contre, le même auteur, *De Trinitate,* l. II, cite le texte d'Isaïe, xi, 2, pour prouver la divinité du Saint-Esprit, *P. G.,* t. xxxix, col. 467, cf. col. 702. Ce second livre est un éloge des dons du Saint-Esprit, spécialement le c. vu, col. 559; du pouvoir du Saint-Esprit, distribuant les dons comme il l'entend. Didymeen conclutqu'il est l'égal du Père et du Fils. Saint Épiphane, dans *VAncoratus,* parle surtout des *charismes,* auxquels cependant il entremêle trois des dons nommés par Isaïe : la sagesse, la science et la force. *P. G.,* I. xliii, n. 7, col. 27; n. 70, col. 148; n. 72, col. 152. Dans le traité *Des mystères des nombres,* ouvrage attribué à saint Épiphane, mais d'un auteur et d'une date inconnus, il est fait allusion à propos du nombre sept aux sept esprits, aux sept dons (charismata), énumérés par Isaïe, *P. G.,* t. xliii, col. 514.

Saint Jean Chrysostome (-f-407), dans son *Exposition sur leps. XLIV,* voit la preuve que le Saint-Esprit n'est pas donné au Christ *in mensura* dans le texte d'Isaïe, xi, 2. En lui, ajoute-t-il, se trouve l'intégrité et l'universalité de la grâce : dans les hommes, une goutte seulement. C'est pourquoi il est dit : *Ef]undam de Spiritu meo.* Joel, il, 28. Suit la description de cette distribution des dons, parmi lesquels la science, le pardon des péchés, les grâces *gratis datte. P. G.,* t. lv, col. 185. D'autres textes parlent des dons du Saint-Esprit, mais en général ou en tant qu'ils comprennent les charismes, par exemple, *In Epist. I ad Cor.,* homil. xxix, *P. G.,* t. lxi, col. 243sq.; *De S. Pentecoste,* n. 4, t. L, col. 458. Une mention formelle des sept dons, *De Sancto Spiritu, P. G.,* t. lu, col. 817, doit être attribuée à un pseudo-Chrysostome presque contemporain du Père de l'Église. Hésychius (-p 433), *In Lev.,* l. I, à propos de l'expression *septuagies septies,* Matth., xviii. 25, émet l'idée que ce multiple de sept correspond aux opérations du Saint-Esprit, et il cite Is., xi, 2. *P. G.,* t. xcm, col. 823. Vers la même époque, saint Cyrilled'Alexandrie(-j-444),7n/saiaiii,l. I, orat. m, interprète littéralement 1s., iv, l, et déclare inexacte l'interprétation donnée par Origène touchant les *septeni mulieres, en* tant qu'interprétation littérale du moins, car il en loue la doctrine. De fait, il s'étend un peu plus loin sur cette doctrine, interprétant des sept dons le texte d'Isaïe, xi, 2. Il réédite à ce propos l'idée en circulation depuis Philon, de l'impossibilité pour l'Esprit de se reposer sur les hommes, à cause du conflit du péché. Dans le seul Verbe fait homme, le Saint-Esprit s'est reposé sur la nature humaine, comme sur de secondes prémices du genre humain, et depuis, il se repose et demeure en nous... C'est à un seul Esprit que se rapporte toute cette multiple efficacité : l'esprit de sagesse, d'intelligence... ne sont qu'un même esprit, témoin le texte de saint Paul : *Hæc omnia operatur unus el idem spiritus. P. G.,* t. lxx,coi.314-315. Il semble que chez Cyrille, comme chez plus d'un de ses prédécesseurs grecs, les sept dons s'identifient substantiellement avec les charismes pauliniens. Cf. *In ■loelem,* torn, n, n. 35, *P. G.,* t. lxxi, col. 377 sq. Cette identification est encore plus apparente dans le *De adoratione inspirilu et veritate,* l. IX, *P. G.,t.* lxviii, col. 608, ou la doctrine de la plénitude des dons exprimée par le nombre sept est nerveusement saisie, à propos d'un commentaire sur le chandelier à sept branches où se trouvent des réminiscences de Clément d'Alexandrie, voir col. 1757, el sans doute de Philon.

Théodoret (j· 458) remarque que dans la sainte Écriture nous lisons non seulement πνεῦμα, mais πνεύματα, et il cite I Cor., xiv,32. Le Christ en tant qu'hommea eu tous ces *charismata. In Cantic.,* L 111, *P. G.,* t.LXXXl, col. 160. Cette observation, visant la plénitude des charismes du Christ, est reproduite à propos du texte d'Isaïe, xi, 2. *In Isaiam, P. G.,* t. lxxxi, col. 313. Il semble d'ailleurs que Théodoret entende par là, lui aussi, les charismes prophétiques. Cf. *In Epist. ad Horn.,* vin, 15, *P. G.,* t. lxxxii, col. 134; *In Epist. I ad Cor.,* xi,3, col. 322.

Le *Commentaire* d'André de Césarée *sur l'Apocalypse,* vers 490, à propos des sept esprits, des sept étoiles, des sept yeux de l'Agneau, fait intervenir â plusieurs reprises les sept dons mentionnés par Isaïe. *P. G.,* t. cvi, col. 223, 243, 256. Cette explication n'est pas admise pour Apoc., I, 4, mais seulement pour les sept flambeaux, iv, 5, et pour les sept esprits, v, 6, par Aréthas de Césarée. *In Apoealypsim, P. G., ibid.,* col. 506, 569,580.

Procope de Gaza (f528), à propos du texte d'Isaïe, xi, 2, remarque que le Christ n'a pas été simplement touché par l'Esprit comme le commun des hommes. Ceux-ci n'ont pas les dons « *domicile* comme lui, mais les reçoivent de Dieu. D'ailleurs, ces dons, ce n'est pas pour lui-même, qui est Dieu, qu'il les possède, mais pour nous. *In Isaiam,* n, 2, *P. G.,* t. lxxxvii, col. 2042. Cf. col. 2284, un essai de rattachement des béatitudes évangéliques aux πνεύματα, idée d'ailleurs mise en circulation depuis un siècle déjà chez les Latins par saint Augustin.

Saint Maxime (-J-662), *Quœstiones ad Thalassium, P. G.,* t. xc, col. 365, enseigne que ce ne sont pas sept esprits, mais sept opérations d'un seul Esprit, qui se sont reposées sur le Sauveur. Ces opérations diverses d'un même Esprit, l'apôtre les appelle des dons, *charismata,* divers... De même donc que l'un reçoit la parole de sagesse, l'autre celle de science ou de foi, recensées par le grand apôtre ; ainsi celui-ci le don de la parfaite charité, l'autre le don de la charité parfaite envers le prochain, un autre quelque chose selon le même Esprit. Celui qui avec Isaïe appelle ces dons

esprits, πνεύματ-, à mon avis ne se trompe pas. Car dans tout don, petit on grand, tout le Saint-Esprit se trouve agissant et inspirant. Un peu plus loin, la q. 1iv donne lieu à un petit traité des sept dons. Il débute avec le texte d'Isaïe, col. 521; on y trouve une description de chacun des dons, col. 521, 524, et une sorte de dialectique, qui rappelle la manière de Denys ! Aréopagite, pour passer du don de crainte aux illustrations de la sagesse; cf. col. 534, où la question de l'ordre des dons est résolue dans le sens de l'ordre ascendant. Au n. 38 de la *troisième centurie* du *Livre des 500 chapitres,* se rencontre une réplique de ce même traité qui n'ajoute rien de nouveau. *P. G.,* : xc, col. 1276-1277.

Il n'est pas nécessaire de pousser plus loin nos investigalions. Saint Damascéne, par exemple, ne nous fournirait aucune indication. D'ailleurs, saint Augustin, des le commencement du v» siècle, a donné à la doctrine des dons du Saint-Esprit tout le développement qu elle pouvait comporter avant l'introduction des problèmes scolastiques. Avant de nous retourner vers la patristique latine, il est cependant utile de récapituler les notions, d'ailleurs peu nombreuses, que nous ont livrées les Pères grecs. l« Le texte d'Isaïe, xi, 2-3, est conçu dès saint Justin comme exprimant la plénitude des dons ou des vertus spirituelles descendues sur le Christ, spécialement à son baptême. Sur ce point la tradition grecque forme une suite ininterrompue et imposante de témoignages. Seul saint Justin change deux vocables dans une des listes qu'il donne, substituant prophétie à intelligence et guérison à piété. — 2· Le nom de *duns* (δόματα, saint Justin), δωρεά, est employé de très bonne heure, concurremment avec celui de vertus, δυνάμει , et de πνεύματα pour exprimer les sept dons spéciaux du Saint-Esprit. — 3° Le chiffre *sept* est consacré dés l'origine. La seule exception est Je texte mentionné d'Origène, qui énumère dix dons. Aussi, bien que nous admettions avec M. Touzard, .·› . *cit.,* l'ayant rencontrée dans Philon déjà et dans d- nombreux passages de Pères, que le nombre *sept* désigne avant tout ici un plérôme, nous ne croyons pas exacte l'affirmation du même auteur, à savoir qu'aucnn des Pères grecs « ne fait mention du nombre des dons. *Revue biblique,* 1899, p.259. La continuité d'une -mule septénaire constitue, à sa manière, une numé- - ion. D'ailleurs, la documentation sur laquelle s'app cette assertion est trop limitée pour fournir une base d'opinion à l'abri de toute revision. — 4° La distinction des sept dons d'avec les dons du Saint-Esprit en général et surtout d'avec les charismes pauliniens n est pas suffisamment nette, du moins chez beaucoup de Pêres, pour que l'on puisse affirmer absolument qu ils forment déjà un groupe spécifique définitivement distinct. M. Touzard, *loc. cit.,* semble avoir raison sur ce point. Je n'oserais cependant conclure, comme lui, sktd., que « ce n'est pas chez les Pères grecs que la éorie des sept dons du Saint-Esprit a été mise en relation avec le texte d'Isaïe. » Ou plutôt je distinguées la *théorie,* qui est, en effet, à venir, et la *notion,* qui, malgré certaines confusions avec celle des charismes, se dégage nettement avec plusieurs de ses attributs, nombre des dons, dépendance immédiate du Saint-Esprit, permanence dans le Christ, dérivation sanctificatrice vers les fidèles. — 5° Le problème qui a fait la principale préoccupation des Pères grecs, est i delà permanence, *du repos,* des sept dons dans le Christ, de la plénitude avec laquelle le Christ les a possédés, par opposition aux anciens prophètes et aussi aux justes. La relation des sept dons conférés aux justes avec les esprits descendus sur le Christ a été très nettement indiquée dès saint Justin. C'était la rénonse donnée par le christianisme naissant à la thèse de Philon niant la possibilité de la demeure des dons de l'Esprit dans l'homme. L'exception revendiquée par les Pères pour le Christ est une confirmation de la divinité ou, tout au moins, de la surhumanité du Messie.

Iv. pères latins. — Comme dans la patristique grecque, la doctrine des dons du Saint-Esprit se dessine spontanément chez les Pères Jalins dès l'origine. Tertullien (-j-vers 250) : *Meus erit Christus in quo requievit, secundum Isaiam, spiritus sapientiæ et intellectus,* etc. *Neque enim ulli hominum diversitas spiritualium documentorum competebat, nisi in Christum, flori quidem ob gratiam spiritus adæquatum. Adv. Marcionem,* l. Ill, c. xvn, *P. L.,* t. n, coi. 344. Cf. *Adv. Judæos,* c. ix, coi. 623. Novatien (j-vers 270), décrivant l'activité du Saint-Esprit : *Hic est qui inmodum columbæ habitans in solo Christo, plenus et totus... cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus, ut exilio delibationem quamdam gratiarum cseteri consequi possint... Hoc etenim jam per Isaiam prophetam aiebat : Et requiescet,* etc. *De Trinitate,* c. xxix, *P. L.,* t. ni, coi. 944. Saint Victorin (vers 303), *Scholia in Apocalypsim, voit* les sept dons du Saint-Esprit dans les sept esprits d'Apoc., I, 4, *P. L.,* t. v, col. 317. dans les sept coups de tonnerr· . X, 3, col. 332. Au sujet des sept flambeaux, rv, 5. il s'exprime ainsi: *Faces ignis ardentes donum Spiritus Sancti quod in ligno passionis est redditum,* col. 32*5. Dans le fragment *De fabrica mundi,* il inaugure la comparaison, plus tard reprise par Ernald de Bonneval, de la création du monde en sept jours avec la création spirituelle par les sept souffles du Saint-Esprit d'Isaïe : *Et spiritu oris ejus omnis virtus eorum,* Ps.XXXII,6; *Hi* 7 *spiritus nomina sunt eorum spiritu· qui supra Christum Dei requieverunt. Summum ergo cælum sapientia, secundum intellectus... Hocverbum cum lucem facit, sapientia vocatur,* etc. *P. L.,* t. v, coi. 310. Lactance, en mentionnant que Jésus est fils de Jessé, cite Isaïe, xi, 2, sans autre commentaire. *De vera sapientia et religione,* LIV, c. xin, *P. L.,* t. vi, col.485. Saint Hilaire (vers 366) allégorise les sept pains de la multiplication miraculeuse, Matlh., xv, 10. *Per gratiam spiritus vivunt cujus septiforme, ut per Esaiam traditur, munus est... Quæ in terram recumbunt... ad donum spiritus septiformis vocantur. Indefinitus piscium numerus diversorum donorum et char malum partitiones., significat... sed quod sept- ›, . -.r replentur redundans et multiplicata septifarm s .‹;·.- ritus copia indicatur. Comment, in Matti.., p. L.,* t. rx, coi. 1007. Ailleurs, le premier, il indique l'ordre ascendant des dons, mettant la crainte à la base des autres. *In ps. CXVIH,* 38, col. 341.

Le prologue de *l'Explanatio fidei,* dite du concile de Rome, 382, sous le pape Damase, cf. *P. L.,* t. xix. Prol., n. 150, col. 494; *Monitum,* col. 787, débute ainsi : *Dictum est : prius agendum est de spiritu septiformi qui in Christo requiescit, spiritus sapientiæ, Christus Dei virtus et Dei sapientia,* etc. A chaque don est annexé un texte de l'Écriture qui l'applique au Christ, *P. L.,* t. xiii, col. 373; cf. t. xix, col. 787; Denzinger-Bannwart, n. 83.

Saint Ambroise (j-395), à propos du même texte i Ps. cxvm,38, reprend et développe l'idée déjà exprimée par saint Hilaire de l'ordre des dons, montan: crainte à la sagesse, n. 36, 37, et esquisse un· ·.:■·. personnelle de la connexion des dons, origin ı - ceci que tous seraient des auxiliaires de la craint· de Dieu, n. 38, P. *L.,* t. xv, col. 1264-1265. L'm· c. ntr.. tion des plus importantes se rencontre dans le *De Spiritu Sancto,* l. I, c. xvi, n. 158. L'Esprit-Saint y est comparé à un fleuve sortant de la fontaine de vie : ici-bas une goutte de ce fleuve nous suffit, *cujus nos brevi satiamur hausto;* mais, dans la céleste Jérusalem, il se répand plus abondamment sur les trônes, les domi-

nalions, etc., *pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.* C'est ce texte, repris par saint Grégoire le Grand, qui guidera saint Thomas d'Aquin dans son article sur les dons au ciel. *Sum. theol.,* I"II", q.LXvm, a. 6, *sed contra.* Un peu plus loin, n. 159, est affirmée l'unité de l'Esprit sons la multiplicité des sept dons spirituels. Le nombre sept signifie la plénitude des vertus. *P. L.,* t. xvi, col. 740. Le Pseudo-Ambroise, Nicétas de Romatiana (f 485), selon dom Morin, dans le *De sacramentis,* I. III, η. 8-10, texte que nous avons par méprise attribué à saint Ambroise, voir Cardinal, donne aux sept dons le nom de vertus cardinales, ou principales. *P. L.,* t. xvi, col. 434. Saint Jérôme (f 420) donne l'explication littérale d'Isaïe, iv, 1, puis reproduit et adopte l'explication allégorique d'Origéne : *Septem mulieres, id est, septem gratiæ Spiritus Sancti apprehendent Jesum quem mullo tempore desideraverunt, quia nullum alium potuerant invenire in quo æterna statione requiescerent,* .loa., i, 33. *In Isaiam,* l. II, c. v, *P. L.,* t. xxiv, coi. 74-75. Au passage classique, Is., xi, 2, il appuie à son tour sur la permanence du Saint-Esprit dans le Sauveur, et cite, à ce propos, une glose de l'Évangile des Hébreux, col. 14»; cf. Hennecke, *NeutestamenIlicheApocryphen/rubingiie.iQM,* . 19; il note aussi l'unité des sept dons dans une même source, à savoir le Christ, sans lequel personne n'est sage, ni intelligent, etc. *Ibid.,* col. 145. Dans le commentaire sur Joël, n, 28, il insiste sur la diffusion universelle, sans acception des personnes, des dons de l'Esprit, mais il s'agit ici, semble-t-il, des charismes prophétiques, *P. L.,* t. xxv, col. 978. Est-il le premier parmi les Latins à avoir fixé le nombre des dons d'une manière voulue et réflexe, comme le pense M. Touzard? *Revue biblique, art. cil.,* p. 261. Il semble bien que saint Hilaire tout au moins a la priorité.

Résumons, avant de passer à saint Augustin, les principales acquisitions de cette première période. 1» Est acquise, dés Tertullien, l'application des textes d'Isaïe, xi, 2, 3, à la plénitude de la grâce du Christ. — 2° Les dons sont des *documenta spiritalia* (Tertullien), des grâces (Novatien), des *munera* (saint Hilaire qui les distingue nettement des dons surnaturels communs et des charismes), des souilles de l'Esprit-Saint. — 3» Le Christ les a possédés d'une manière spéciale, permanente (Tertullien, Novatien. S. Victorin, *Explanatio fidei, S.* Jérôme), maisils setrouventaussi dans les fidèles (Novatien, S. Hilaire, S. Jérôme). — 4" L'idée d'un ordre ascendant, opposé â l'ordre de l'énumération d'Isaïe, se fait jour chez saint Hilaire, est développée chez saint Ambroise, qui le premier esquisse sur ce thème une synthèse de leur organisme. — 5° L'unité et la connexion des dons de l'Esprit septiforme sont affirmées par saint Ambroise et saint Jérôme, leur existence au ciel par saint Ambroise. — 6° Le chilfre sept semble bien fixé à nartir de saint Hilaire.

Saint Augustin. Le nombre *sept* a éveillé souvent la subtilité de saint Augustin. *Pro cujusque rei universitate poni solet. Propter hoc eodem sæpenumero significatur Spiritus Sanctus. De civitate Dei,* l. XI, .xxxi, *P.L.,* t. xli.col. 344. Cf. *Contra Faustum,l.XU,* c. xv, *P. L.,* t. xlii, coi. 263. Spécialement dans Isaïe et dans l'Apocalypse, *ubi apertissime septem Spiritus Dei perhibentur propter operationem septenariam unius ejusdemque Spiritus. Enarr. in ps. cl, P. L.,* t. xxxvii, coi. 1960-1961. Et un peu plus loin, â propos de la capture des 153 poissons : *In decem autem lex; in septem vero gratia significatur : quia legem non implet nisi charilas diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui septenario numero significatur. Ibid.* Cf. *Semi.,* ccxlviii, ccxlix, *P. k.,* t. xxxvm, coi. 1161 sq., où ces idées sont appuyées sur le texte d'Isaïe, xi, 2-3, avec ce commentaire : *Istæ septem operationes commendant septenario numero Spiritum Sanctum, qui quasi descendens ad nos, incipit a sapientia, finit ad timorem. Nos autem ascendentes incipimus a timore, perficimur in sapientia.* Comme le remarque M. Touzard, *art. cit.,* p. 263, ce qu'il faut noter dans ce passage, c'est tout d'abord l'application des dons au fidèle; et cela, ajoutons-nous, non seulement pour l'ordre ascendant, mais aussi pour l'ordre descendant, ordinairement interprété des dons dans le Christ. C'est ensuite une sorte d'essai de synthèse doctrinale dans laquelle sont marquées les étapes de l'ascension spirituelle du chrétien, synthèse que le saint docteur développe complètement dans le *Semi.,* cccxlvii, *P.* t. xxxvm, col. 1524-1525; dans le *De doctrina Christiana,* I. 11, c. vu, *P. L.,* t. xxxiv, col. 39, ainsi que dans le *Sermo Domini in monte,* l. I, c. iv, *P.E.,* t. xxxiv, col. 1234. Elle forme comme une sorte de dialectique divine : *Ille (Isaias) cum praeposuisset sapientiam, lumen scilicet mentis indeficiens, adjunxit intellectum : tanquam quærenlibus unde ad sapientiam veniretur, responderet : ab intellectu; unde ad intellectum ? a consilio; unde ad consilium? ascientia; unde ad scientiam? a pietate; unde ad pietatem ? a timore. Ergo ad sapientiam a timore; quia initium sapienliæ limor Domini. Serm.,* cccxlvii, c. n, *P. L.,* t. xxxvm, coi. 1525. Mais ce qu'il y a de plus nouveau et de plus original dans ce sermon cccxlvii, et surtout dans le *Sermo Domini in monte,* c'est la synthèse des dons du Saint-Esprit, ainsi gradués de bas en haut, avec les béatitudes que saint Thomas a largement mise à conlribution. Nous nous en sommes expliqués ailleurs. Voir Béatitudes. En résumé, saint Augustin fournit quatre solides contributions à la doctrine des dons : 1° un septénaire de grâces spéciales bien distinct; 2» une organisation de ce septénaire; 3» une description des activités spéciales de chacun des dons, désormais identifiées avec les vertus décrites dans les béatitudes de saint Matthieu ; 4° la distinction très nette des dons qui relèvent de la charité et des charismes qui sont compatibles avec le péché. Cf. *De divers. queest- ad Simplicianum,* l. II, q. i, n. 8 sq., *P. L.,* t. xli, col. 135-136.

Fauste de Riez (f vers 480), dans son traité *De Spiritu Sancto,* autrefois attribué à Paschase le Diacre, pour montrer que le Saint-Esprit est bien une personne distincte du Père, allègue le texte d'Isaïe, xi, 2, et le commente ainsi : *De hoc itaque spiritu Domini qui super Salvatorem sacro descendit illapsu, per Isaiam Filius dicit : Spiritus Domini super me,* Is·, L, 1, 1.1, *c.* vi, *P. L.,* t. LXH, coi. 15. Cet ouvrage fait l'éloge du Saint-Esprit comme distributeur des charismes dans le sens large de dons surnaturels, c. ix sq.; et aussi dans le sens précis, l. II, c. x, de grâces *gratis datæ,* dans le but de conclure sa divinité. Cf. Pseudo-Vigile, *Contra Varimadum,* l. II, *P. L.,* t. lxii, col. 400 sq. Sur l'attribution du *De Spiritu Sancto* de Paschase à Fauste, cf. Bardenhewer, *Patrologie,* trad, franç., 1899, t. ni, p.96. — Eugippius (511), dans son *Thesaurus, c.* cccxv, ne fait que reproduire l'enseignement de saint Augustin sur la correspondance des dons, des béatitudes et des sept demandes de l'oraison dominicale,/3. *L.,* t. i.xii, col. 1034. — Saint Fulgence (533) admet que, dans l'Apocalypse, *ubicumque septem spiritus nominantur septem dona unius Spiritus Sancti agnoscantur ;* et il réfute vivement toute autre interprétation. Son long commenlaire à ce sujet n'est pas de notre ressort. *Contra Fabianum,* fragmentum XXIX. *L.,* I. l.xv, col. 795. — Cassiodore (j-575) est probablement le premier qui ait vu dans la septuple répétition du mot *vox Domini,* au Ps. xxviii, une allégorie des sept dons. Son commentaire très étendu, d'une grande variété d'aspects, d'une haute élévation, caractérise chacun des *spiritus* d'Isaïe, xi, 2. Il suit l'ordre descendant dans son énumération. Cette belle interprétation fera école dans la suite. *Ex-*

positio in Psalterium, ps. xxvm, *P. L.,* t. lxx, col. 199 sq. — Primasius (vers 660), *In Apocalypsim,* I. J, à propos des sept esprits, remarque : *propter septenariam operationem Spiritus Sancti septiformis spiritale dicitur, id est sapientiæ et intellectus,* etc.; *imius enim spiritus dona legaliter commendantur quando a septem spiritibus pax et gratia devotis optatur, P. L.,* t. lxvii, coi. 798. Cf. l. II, coi. 824, 831, 832.

Nous arrivons à saint Grégoire le Grand (f604), la principale source de documentation des scolastiques avec saint Augustin. Première indication, préface des *Moralia,* c. VIII. L'allégorie commence au c. xxvn du l. l des *Morales* où les sept fils de Job figurent les sept dons et leurs trois sœurs, les vertus théologales, *P. L.,* t. lxxv, col. 544. Au l.11, c. xlix, n. 78, *P. L.,* t. lxxv, col. 592, le rôle des dons est discuté en détail; nous avons déjà cité ce texte dans la première partie de cet article, col. 1748. Même livre, c. lvi, col. 597, rappel de l'idée, devenue le bien commun de tous les théologiens, que la demeure permanente du Saint-Esprit est un privilege du Christ, p. 90. Les charismes prophétiques nous sont retirés parfois en vue de notre bien, n. 89. Cf. n.78. Il faut bien distinguer ici cesdonsqui sont pour l'utilité des autres, de ceux qui sont nécessaires à la vie spirituelle, douceur, humilité..., foi, espérance, charité. L'esprit demeure avec ces derniers dans ses élus, quoi qu'il en soit de leur va-et-vient, n. 78. Au i.XXX,c.xxxn,nou- elle et originale mise en œuvre de l'impossibilité pour : homme de réunir les opérations des sept dons à propos du texte de Job : *Numquid conjungere valebis* I ' *antes stellas Pleiades'?* Job, xxxvin, 31. En ce passage. saint Grégoire passe des dons aux *charismata* pauliniens, d'une manière qui marque, qu'en cet enuroit du moins, il les identifie. Cela n'a rien d'étonnant, puisque pour lui, cf. l. XXXV, n. 15, col. 758, le nombre sept désigne avant tout une plénitude, et que r.- -prit *septiforme,* en nous touchant, nous donne en Même temps l'exercice des quatre vertus morales.

Mais le texte des *Morales* de saint Grégoire le plus intéressant, parce qu'il offre un point de vue neuf, est celui qui vise la connexion des dons, à pro- ;■ s de Job, i, 4 : *Ibant /ilii ejus et faciebant convivium unusquisque in die suo, valde enim singula qi■-•■libet virtus destituitur si non una alii virtus vir- : : suffragatur,* l. I. n. 45, *P- L.,* t. t.xxv, coi. 547. A noter les activités spéciales que saint Grégoire attrikae dans ce chapitre à chacun des dons. Dans les ho- - lies sur Ézéchiel, à proposée l'escalier du Temple, saint Grégoire aborde un autre point important, l'ordre z- ' numération des dons du Saint-Esprit, l. IL ho- ■il vu. Il la résout grâce au texte: *Initium sapientiæ timor Domini,* dans le sens déjà rencontré, à savoir φ."il s'agit, dans l'énumération qui débute par la crainte, de l'ordre des dons tel qu'il est en nous. P. L., t. lxxvi, col. 1015. M. Touzard a bien fait valoir ce dernier texte en montrant que, pour saint Grégoire, le texte d'Isaïe renferme une analyse complète de la grâce septiforme en nous et dans le Christ. *Art. cit.,* p. 265.

Saint Bêde(j-735) voit dans les sept lumières du candelabre sacré les sept dons du Saint-Esprit énumérés par Isaïe. *De tabernaculo et vasis ejus,* l. I, c. ιχ, .r !... t. xci, col. 419. De même, dans les sept yeux les sept cornes de l'Agneau, dont il est parlé dans Γ ; ocalypse. *Ibid,* et *Explan. Apec.,* I. I, c. v, *P. L.,* : xcm, col. 145. Paul Diacre, à la fin du vin® siècle, à propos du texte symbolique -.*Sapientia...excidit colum- -.·*< septem,* qu'il joint au texte : *Egredietur virga radice Jesse,* a la pieuse pensée de considérer, le premier peut-être, les sept dons du Saint-Esprit dans h sainte Vierge, *Homil.,* i, *in Assumptione E. M. V.,* I . t. xcv, col. 1567. Le pseudo-Ambroise (Berengaudus, IXe siècle?) interprète, lui aussi, les symboles classiques de l'Apocalypse, dans le sens de la doctrine des dons. *Expositio super septem visiones Isaiæ, P. L.,* t. xvn, col. 766,797. —Paschase Radbert (860), dans son exposition *In Matthæum,* préface, se livre à de pieuses considérations sur les sept dons dans le Christ, mais il est difficile d'en extraire une doctrine précise. *P. L.,* t. cxx, col. 39 sq. — Raban Maur (·]· 858) interprète le passage des Nombres relatif à l'esprit de Moïse communiqué aux soixante-dix vieillards, et émet la remarque que, si l'Esprit se repose sur les prophètes, il ne s'est reposé sur aucun d'eux comme sur le Christ; il le prouve par Is., XI, 2, 3, et par un parallèle, renouvelé des Pères grecs, des principaux prophètes de l'Ancien Testament avec le Sauveur. *Enarrat, in lib. Numerorum,* l. II, c. vu, *P. L.,* t. cvni, col. 658 sq. On voit combien la préoccupation de la thèse posée par Philon de la non-permanence de la plénitude de l'Esprit de Dieu dans l'homme et la revendication de ce privilège pour le Messie, grâce au texte d'Isaïe, xi, 2, opposé au texte favori de Philon, Gen., vi, 3, ont tenu de place, jusqu'au bout, dans la tradition.

Conclusion. — Étant donnée cette documentation, peut-on admettre la thèse que l'idée spécifique du septénaire des dons du Saint-Esprit n'est pas donnée dans la tradition grecque ni dans la tradition latine antérieure à saint Jérôme? Au point de vue de l'histoire critique nous aurions des motifs d'hésiter. M. Touzard dans l'article cité, qui a le mérite d'être le premier en son genre et le seul que nous connaissions sur ce sujet, s'est prononcé dans le sens de l'absence du septénaire proprement dit dans la tradition grecque et latine primitive. Mais il est facile de voir, par les documents réunis ici pour la première fois, que sa documentation est trop restreinte pour que sa solution puisse prétendre échapper à toute revision. Au point de vue théologique, il n'est pas nécessaire que les Pères, qui ont parlé des dons, aient eu la conscience parfaite de cette doctrine : il suffit qu'ils aient plus ou moins explicitement témoigné en sa faveur. Leur témoignage vaut en tant qu'expression de la tradition dont ils sont les organes et dont le Saint-Esprit dirige le développement. A *ce* point de vue *de l'analogie de la foi,* les différents moments historiques de l'expression d une vérité traditionnelle doivent être considérés, n.n pas seulement en eux-mêmes et dans la signification ii. : r- faite qu'ils ont actuellement pour telle génération, mais en fonction de l'aboutissant qu'ils préparent, de la vérité explicite ou du dogme vers lesquels le Saint-Esprit achemine l'intelligence chrétienne. Ainsi envisagés, les linéaments de doctrine touchant les dons déposés tout le long des deux patristiques, doivent être regardés, selon la conception de Newman, comme exprimant le développement continu et ordonné d'une pensée d'avenir, quelque chose comme le déroulement successif des parties d'un discours, dont le Saint-Esprit dirige l'achèvement. Ce point de vue est le nôtre dans ce *Dictionnaire de théologie.* Nous ne pouvons admettre que la doctrine des sept dons, aujourd'hui commune dans toute l'Église et officiellement enseignée, catholique en un mot, soit une pure construction de l spéculation théologique, brodant sur un fond de d : - nées vaguement révélées. La suite des témoigna .· s l nous avons enregistrés, semble bien plutôt nous faire assister au développement d'une doctrine, secondait à la vérité, mais appartenant à la tradition primitive a moins implicitement, qu'à la construction d'une théorie théologique. C'est avec les scolastiques que la construction théologique, dont quelques points cependant ont été indiqués par saint Augustin et saint Grégoire le Grand, va prendre une consistance théorique.

V. *PREMIERS THÉOLOGIENS SCOLASTIQUES.* — Dans la période particulièrement ingrate qui va du ixe au

XIe siècle, la théologie des dons subit une éclipse, mais avec la renaissance théologique du xu« siècle commence une phase nouvelle de la question des dons du Saint-Esprit. Saint Anselme (j-1109) ouvre la marche par cette réflexion sur l'ordre des dons, à propos des béatitudes évangéliques : *Hit igitur septem praedictis virtutum gradibus congruit septiformis operatio Spiritus Sancti de quo : Requiescet,* etc. Is., xt, 2. *Sed ille a summo incipit, hic autem ab imo. Homil.,* n, *in Malth.,* v, 1, *P. L.,* t. clviii, coi. 596. Dans son *Serm.,* iv, *De sacramentis dedicationis,* saint Yves de Chartres (f 1116), décrivant les cérémonies de la dédicace d'une église : *Inde venit ante altare et aspergit illud septem vicibus. Quo numero significatur plenitudo Spiritus Sancti, Spiritus sapientiae et intellectus,* etc. *P. L.,* t. clxii, coi. 532. Saint Bruno d'Asti (•j-1123), commentant leverset de saintMatlhieu : *Tunc assumit septem alios spiritus secum nequiores se,* se demande : *Quare septem? Quare nequiores? Quia enim septem sunt gratiæ Spiritus Sancti, quibus omnis anima ad fidem convertitur et conversa defenditur, ideo iniquus iste.... Opponens videlicet spiritum stultitiae spiritui sapientiae,* etc., *In Matth.,* part. Ill, c. xiii, *P. L.,* t. clxv, coi. 185. Honoré d'Autun (1135), *Speculum Ecclesiae, In Pentecosten : Hæc festivitas per septem dies celebratur quia Spiritus Sanctus in septem donis veneratur... Spiritus sapientiae,* etc. *Hæc sunt septem mulieres quae unum virum apprehenderunt quia septem dona Spiritus Sancti Christum corporaliter possederunt. P.* L., t.Ci.xxu, coi. 960. Il décrit ensuite l'échelle des sept dons que gravissent ceux qui craignent Dieu, et caractérise chacune de leurs activités ici-bas et dans la béatitude, col. 961. Plus loin, un rappel des symboles bibliques des dons, le candélabre à sept lumières, Exod., xxv, les sept colonnes, Prov., tx, les sept yeux et les sept cornes de l'Agneau, Apoc., v, vi, enfin, dans une très curieuse dissertation, les « *sept natures* de la colombe », col. 962 sq.

Rupert (1135). *Le De divinis officiis, P. L.,* t. clxx, col. 219, contient le passage classique : *Quid enim sunt septem Spiritus Dei quibus dominicus homo requietionis locus unicus est, nisi septem vocum spiritualium discrimina quibus omnis ejusdem contexitur doctrina...* Pour l'ordre de l'énumération il suit saint Grégoire. *Ibid.,col.* 221. Mais le document principal et qui classe Rupert parmi les docteurs attitrés des dons du Saint-Esprit, est fourni par les neuf livres, *De operibus Spiritus Sancti,* qui terminent le *De Trinitate et operibus ejus libri XLII, P. L.,* t. cxt.vn, col. 1571. A noter spécialement dans le l. I, c. xxi et xxn, la double description ues dons dans le Christ, col. 1591-1594. Cf. *In Isaiam,* I. II, c. vt, *P. L.,* t. cxlvii, col. 1319; *Comment, in Joa.,* l. Il, *P. L.,* t. Clxix, col. 254 sq. Au c. xxv du même livre on rencontre l'idée de l'ordre descendant des dons dans le Christ opposé à l'ordre ascendant des dons dans le pécheur qui fait pénitence, rf. col. 1628; t. cxlvii, col. 1597, et c. xxxi, col. 1603-1604. Les sept livres suivants sont consacrés chacun à un don du Saint-Esprit, en commençant par le don de sagesse. Le don de sagesse s'est surtout manifesté selon lui dans la passion du Christ, l. II, c. i, n, col. 1605-1606, cf. un texte de saint Viclorin, martyr, cité col. 1762; et c'est peut-être ici l'une des sources de l'opinion rapportée par les scoastiques, voir col. 1774, qui énonce que les dons du Saint-Esprit nous configurent au Christ dans sa passion. Rupert ne le dit pas expressément, que nous sachions, mais sa double doctrine du baptême qui nous assimile à la mort du Christ, l. III, c. iv, col. 1644, et du baptême conférant les sept dons, c. x, col. 1650, et de nombreuses indications du même genre, invitent à le penser. La richesse des idées contenues dans ces sept livres défie l'analyse. C'est la première somme des dons du Saint-Esprit. On trouvera d'ailleurs des indications éparses dans de nombreux passages des œuvres de Rupert. Notons *In Zachar. proph.,* l. Ill, *P. L.,* t. clxviii, col. 768.

Hugues de Saint-Victor (1141) est dans la théologie scolastique le patron'principaldel'opinion, voir col. 1767, Bruno d'Asli, qui explique la diversité spécifique des dons du Saint-Esprit par leur opposition à certains vices, *singula vitia singulas medicinas habent; septem vitia, septem spiritus; quot morbi, tot medicinae. Quid sunt septem spiritus ? septem sunt dona Spiritus et dona sunt spiritus, et spiritus sunt dona. De quinque septenis,* c. v, P. *L.,* t. clxxv, coi. 411. Dans leur recension il suit l'ordre ascendant. Sa conception originale des dons fait partie d'une synthèse, bien à lui, de la psychologie du surnaturel, que nous trouvons exposée dans un passage du *De sacramentis : Virtutes in Scriptura sacra plurimae numerantur, maxime vero quae in Evangelio, quasi quaedam antidota vel sanitates contra septem viliorum corruptionem sub eodem numero disponuntur. Prima est humilitas, secunda mansuetudo,* etc. *Homo igitur, in peccatis jacens, aegrotus est totus, vitia sunt vulnera, Deus medicus, dona Spiritus Sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia : per dona enim Spiritus Sancti vilia sanantur. Sanitas viliorum est operatio virtutum· Sanus operatur; opera remunerantur,* l. II, part. X.Ill, c. II, *P. L.,* t. clxxvi, coi. 527. Aux vertus évangéliques énumérées dans les béatitudes de saint Matthieu est dévolu le rôle actif, positif : les dons ont un rôle négatif qui est de guérir le malade. Comment cela? L'auteur de la *Summa sententiarum* va nous l'apprendre : *Contra illa septem vitia* (les péchés capitaux) *sunt virtutes quas pariunl septem dona. Inter dona autem et virtutes hæc est differentia quod dona sunt primi motus in corde, quasi quædam semina virtutum jactata super terram cordis nostri; virtutes quasi segetes quæ ex ipsis consurgunt. Sunt enim effectus donorum habitus quidam confirmati jam boni. Et dicuntur* 7 *dona Spiritus. Unde in Apoc. : Vidit Joannes septem spiritus, discurrentes ante thronum Dei. Spiritus dicuntur, id est aspirantes vel aspirationes, quæ praecedunt virtutes ; et sunt dona solummodo et non merita. Virtutes sunt et dona et merita. In illis operatur Deus sine nobis; in istis operatur nobiscum. Ex timore, qui est initium sapientiæ\Ps.* cx), *nascitur humilitas ; ex spiritu pietatis mansuetudo nascitur·, et ita per singula quæ numerantur ibi : Beati pauperes spiritu. Summa sententiarum,* tr. III. c. xvii, *P. L.,* t. clxxvi, coi. 114.

On sait que l'opinion qui fait des dons *: primi motus in corde quasi semina virtutum,* a été cataloguée dans la théologie postérieure comme identifiant les dons et la grâce actuelle. Cf. Chr. Pesch, *Praelectiones,* t. vin, n. 100.

A ces citations qui ne laissent aucune obscurité sur la pensée maîtresse de Hugues.on peut joindre un passage des *Allegoriae in Novum Testamentum,* I. II. ouvrage douteux, qui reproduit la même doctrine et, de plus, la division des sept dons comme correspondante aux sept demandes du *Pater, petitio sepliforma, P. L.,* t. ci.xxv, col. 777, idée de saint Augustin reprise par saint Thomas d'Aquin. Voir col. 1777. On y trouve aussi une réminiscence de l'interprétation de saint Hilaire sur le miracle des sept pains. *Ibid.,* col. 806.

A noter que le traité des dons mentionné parmi les *Tractatus theologici,* c. xxxix, de Hildebert du Mans (1133), *P. L.,* t. clxxi, col. 1143, est une reproduction textuelle de la *Summa sententiarum.* On y trouve, col. 1145, des développements importants sur le don de crainte dans le Christ.

Abélard (f 1142) est à mentionner pour son *Hym-*

narium pa>\ ense. De l'hymne pour la fête de la Pentecôte, *P. L.,* t. CLXXVHI, col. 1798, nous extrayons:

Tu tibi templa dedica
Illa septiformi quam habet gratia
Contra septem ilia dæmonia.

Cest la notion des dons opposés aux sept esprits mauvais. que nous avons déjà rencontrée. Dans le détail <- leur énumération Abélard suit l'ordre ascendant. Il en est de même chez Hervé de Bourg-Dieu (1149), /m *Isaiam,* 1. II, c. xi, 2, *P. L.,* I. CI.XXXI, col. 140. Mentionnons le *Traité* spécial *des sept dons du Saint-Esprit* de Pothon de Prusse (1153), dans la *Biblio-tr.a Patrum,* de Paris, t. tx, que nous n'avons pu ■et:contrer.

Saint Bernard (·|· 1153) traite ex professo *De sepli-farmi Spiriluin Christo, Tη Annunt. B.M. V.,*serin, n, *L.,* t. CLXXXiit, col. 590, se basant sur ce principe çae rien de ce qui était nécessaire pour sauver les peuples ne devait manquer au Christ, n. 5. Le texte 4 Isaïe, xi, 2, vient à l'appui. Dans le sermon xiv, *De septem donis,* il développe l'opposition des sept dons Mx sept vices principaux. *Sermones de diversis, P. L.,* t. ci.xxxm, col. 574. On peut regarder le magnifique commentaire du texte du Cantique, *Traherne, post te erremus,Semi., xxi, in Cant., η.* 4, comme une mise en œuvre de cette idée. Dans le *Serm.,* ni, *in tempore resurrectionis,* n. 6, nous rencontrons une curieuse : : :»tion des apparitions du Christ ressuscité aux sept 4ons. *Ibid.,* col.292. L'opuscule *Quinque septena,* où les :.ns sont mis en relation avec les sept demandes de . oraison dominicale, n'est vraisemblablement pas de saint Bernard.

Ernald de Bonneval (-j- 1156), dans le *Liber de car-dùialibus operibus Christi,* attribué à saint Cyprien par Suarez, *De incarnatione,* q. vu, a. 6, disp. XX, ■ect. n, rattache les sept dons à l'onction du saint chrême. C'est un des plus anciens témoignages, en faveur de cette adaptation si courante aujourd'hui, : vin, *P. L.,* t. clxxxix, col. 1655. Son *Libellus de danis Spiritus Sancti, P. L., ibid.,* col. 1589, renferme 4 abord une description des dons en nous et dans le Christ, c. i-x. A partir du c. xi s'ouvre un beau paral-4- e avec l'œuvre des sept jours que l'auteur a seule-■ · te. le tort de croire une nouveauté, col. 1608. Voir, col 1762, saint Victorin.

Pierre Lombard (f 1160) emprunte à Cassiodore son commentaire sur le Ps. xxvm, qui décrit la fondation de ! l glise par les vertus du Saint-Esprit. Mais il intervertît l'ordre de ce commentaire. Isaïe, dit-il, avait commencé par le haut; *quia agit de Christi incarnatione in qua se exinanivit : hic autem ab imo escendit ad summum, quia agit de Ecclesiæ constitutione quæ a timore gui est inilium sapientiæ incipi: P. L.,* t. cxci, col. 285. D'où cette curieuse anomalie : s les sept expressions : *vox Domini,* sont interprétées en sens inverse par Cassiodore et par Pierre Lombard, la première par exemple : *vox Domini super aquas,* signifiant le don de crainte pour Pierre Lombard, le don de sagesse pour Cassiodore, la seconde : *vox bomini in virtute,* signiliant, respectivement, les dons piété et d'intelligence, etc. Cf. Cassiodore, *In ps. xxvni, P. L.,* t. lxx, col. 199. Dans le I. III des Sentences, dist. XXXIV, *P. L.,* t. CXCII, col. 1086, Pierre Lombard cite ce texte : *Ilis sanctificationibus r.gnatur plenitudo septem spiritualium virtutum quas enumerat Isaias...* Cf. le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise.Godfroy, abbé d'Admont(1165),a une curieuse idaptation mystique des sept dons du Saint-Esprit aux livres de l'Ancien Testament. A la Genèse correspond ... don de crainte, à l'Exode la piété, au Lévitique la science, etc. *Homil.,* II, *in Script., P. L.,* t. CLXXIV, col. 1064. Gerhoch de Reichenberg (1169), dans l'explication du Ps. xxvm, a la même interprétation que Pierre Lombard, qu'il lui a sans doute empruntée à moins que ce ne soit le contraire. Le *Nomenclator literarius* de Hurter, t. n, col. 118, signale comme étant de lui un traité inédit *De ordine donorum Spiritus Sancti,* qui semble lui conférer une compétence spéciale sur notre sujet et par suite autoriser la seconde hypothèse. Garnier, chanoine de Saint-Victor (1170), résume dans son *Gregorianum,* 1. XV, c. VI, *De sei>-tenario,* divers passages de saint Grégoire le Grand, *P. L.,* t. exclu, col. 449. Geoffroy d'Auxerre (-|- 1180 , cité souvent sous le nom de Bède, reproduit l'idée des dons dans les patriarches dont l'origine première est à chercher chez saint Justin et peut-être chez Philon. Son *De septem donis Spiritus Sancti* se trouve parmi les œuvres de Bède, *P. L.,* t. xciv, col. 553. Jean de Salisbury (f 1180) est à compter parmi les patrons de l'opinion, reprise par Hugues de Saint-Victor, qui fait des dons la semence des vertus. *De septem septenis,* sect, v, *P. L.,* t. cxcix, col. 954. Philippe de Harweng (1182), *De silentio clericorum,* c. cxvi, cite les symboles classiques des sept dons, ftpoc., ni, iv, v; Zacharie, m, iv, *P. L.,* t. cciii, col. 1200. Pierre de Blois (1200) a une belle allégorie sur la musique céleste, la cithare du Seigneur et ses sept notes fondamentales. *Prima chorda est spiritus timoris, gravem sonum reddit, secunda spiritus pietatis, dulcissimus sonus,* etc., *Serm., xxiv, P. L.,* t. ccvi, coi. 632. si toutefois ces sermons ne sont pas de Pierre Comestor. Alain de Lille (1202) donne comme le sens propre du mot don, *antonomaslice,* son interprétation par les sept dons du Saint-Esprit. *Distinctiones dictionum theol., P. L.,* t. ccx, col. 774. L'augustin Absalon (1203) a de belles élévations mystiques sur les dons du Saint-Esprit et les béatitudes évangéliques. *Serm.,* xxxv, *in die Pentec., P. L.,* t. ccxi, col. 204; cf. Serm., xxxvi, col. 214. Pierre de Poitiers (1205) traite de ta connexion des vertus et de leur division en vertus théologales, cardinales et dons. Les dons ne sont pas les facultés naturelles que leurs noms semblent indiquer, mais des principes gratuitement surajoutés pour les réformer, les vivifier, et sans faire savoir ou comprendre plus de choses, faire mieux savoir et mieux comprendre ce que l'on sait. Il s'étend, développant saint Ambroise, sur l'activité des dons au ciel et sur le don de craint·.·. *Sent.,* 1. III, c. xvi, xviii, col. 1079 sq.

Simon de Tournai (1216) tient pour l'opinion : fait des dons des semences de vertus, déjà émis· par Hugues de Saint-Victor, *P. L.,* t. clxxvi, col. 114 : *Dona non sunt virtutes nec effectus* rirtufum se·./ *seminaria earumdem, quibus mundatur anima et præparatur ad suscipiendas virtutes.* Je cite ce texte d'après Denys le Chartreux, *In IV Sent.,* 1. Ill, dist. XXXIV, a. 9, Tournai, 1904, t. xxm, p. 539. Guillaume d'Auxerre (1230) tient que les dons ne sont pas distincts réellement des vertus cardinales. Les vertus sont nommées dons entant qu'elles purifient l'âme des sept vices capitaux. *Summa,* part. Ill, tr. XIV, q. un, Guillaume d'Auvergne ou de Paris (1249), lui aussi, professe la non-distinction et rétracte l'opinion contraire qu'il dit avoir tenue pour vraie auparavant. *Opera,* t. t, *De virtutibus, c.* xi, Orléans. 1674, p. | col. 1. *Quod si quis quæsierit, unde usus* l/ ▪ inoleverit *quod septem dicuntur esse dona Spirit:,s Sancti, et cum de donis Spiritus Sancti sert. sacri doctores et scholares de hujusmodi donis ,olummodo agi intelligunt; respondemus quia aliquando visum est nobis septem illa dona magis tn recipiendo consistere, quam in effluendo, seu emanando : cum enim virtutes in eo quod virtutes, principia videantur esse quarumdam voluntariarum* ‹ ‹ · *rationum, ut sæpe diximus, ista septem dona magis videbantur nobis principia esse quodammodo pas-*

sionum, hoc est aptitudines receptionum a fonte gratiae in mentent humanam descendentium, ac defluentium; sapere enim et degustare spirituales delicias, ac sapores,magis est recipere, ac influi, quam efflui: similiter et intelligere spiritualia, ac divina, inlelligere inquam intellectu, qui est donum, magis videtur nobis illuminari, sive lumen recipere, quam lumen hujusmodi intellectus agere vel effluere... Suit une application semblable aux autres dons.

Pour lui, il n'y a qu'une distinction de noms *: ne decipias animam tuam in his quæ grammaticalia sunt, ibid.,* entre les vertus, les dons, les fruits et les béatitudes. *Ibid.,* col. 1. Il établit sa thèse par divers témoignages des Pères, par des exemples de réduction de certains dons à certaines vertus, du don de crainte par exemple à l'espérance, par ce motif qu'à une même vertu appartient *l'accessus* et le *recessus,* p. 143, 144; enfin par cette sortie virulente, qui est comme la charte du futur nominalisme en matière de dons du Saint-Esprit et qui va provoquer la réaction des grands scolastiques : *Esse donum est nominatio, seu denominatio a foris, et ab accidente tantum nominans sive denominans : manifestum est enim praeter essentiam rei cujuscumque quæ donabilis est, esse dari sive donari; quare et fieri, et esse donum, accidunt rebus hujusmodi post completam earum essentiam : quare manifestum est quod cuicumque accidit dari sive donari, accidit esse et fieri donum, sicut et omni virtuti. Nihil igitur habet quaestionis ista distinctio donorum et virtutum, circa quam tanta curiositate laborant, et tanta imbecillitate intellectus erratur, nisi hoc solum videlicet : quare Isaias propheta loquens de Domino Salvatore, expresse et noni inatim dixit de illis, quod requiescerent super eum sex illorum; de ultimo vero, id est, de spiritu timoris expresse, quod repleret ipsum. Cum igitur alia dona sint non minora, immo etiam quaedam majora, ut charitas, quare de aliis tacuit propheta, et ista sola expressit in laudem redemptoris?... Quia ista minus in eodem apparuisse videntur opinione Judaeorum, et etiam spectantium, et de eo secundum hominem solummodo cogitantium,* p. '144, coi. 2; p. 145, col. 1 et 2.

Conclusion. — On voit, par la simple inspection de cette période intermédiaire, que si, « du dernier des Pères de l'Eglise à l'Ange de l'école il n'y a pas loin, » comme le conclut de son enquête M. Touzard, *art. cit.,* cette courte distance est cependant assez remplie. Nous ne voulons pas revenir sui· le détail des travaux que les mystiques ont poussés en tous sens, et parfois si curieusement, autour de la théologie des dons. Pour l'histoire de notre question, nous devons seulement noter ceci. Les premiers théologiens scolastiques, forts des résultats déjà acquis par les Pères latins, se sont appliqués surtout à rendre raison de la nature spécifique des sept dons, de leurs relations avec les vertus cardinales, avec les béatitudes. Il semble que ce labeur ait abouti à une opinion commune, dans laquelle la contemplation mystique trouvait son aliment, et qui, en harmonie avec les dires de saint Grégoire le Grand, faisait des dons un groupe de vertus supérieures. C'est contre elle que réagissent les deux Guillaume, et c'est elle que vont reprendre en l'établissant sur des bases définitives, Alexandre de Halés, le bienheureux Albert le Grand, saint Bonaventure et saint Thomas.

VI. LES FONDATEURS DE LA THÉOLOGIE SYSTÉMATISÉE *des dons.* — Tout est prêt pour une synthèse. Aussi les quatre grands docteurs du xitt4 siècle font-ils précéder leur opinion personnelle d'une récapitulation des opinions émises avant eux sur la nature du don.

Alexandre de Halés (-j- 1245) énuméré quatre opinions et se range à la dernière. La première prenait occasion du commentaire spirituel de saint Bède sur le bon Samaritain, qui voit dans l'homme blessé par les voleurs, le pécheur dépouillé en Adam des perfections gratuites de la grâce et blessé dans s»s perfections naturelles, *spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus.* Les vertus se distingueraient des dons en ce qu'elles restituent la perfeclion surnaturelle, *in restitutionem spoliorum,* tandis que les dons réparent les blessures faites à la nature. La seconde considère les dons et les vertus comme *dirigés coutrasingula lenlamenla, voir col.1765,* saint Grégoire; les dons sont à proprement parler des remèdes *ad remotionem impedimentorum;* les vertus sont ordonnées *ad directionem virium.* La troisième opinion considère les dons comme ordonnés *ad patiendum,* car savoir pâtir est le grand don; tandis que les vertus regardent l'agir : à une grande vertu correspond en effet une grande action. Alexandre de Halés déclare que cette troisième opinion : *aliquid veritatis habet,* mais il lui préfère la quatrième qui considère les vertus, les dons, les fruits et les béatitudes, comme marquantes quatre moments de l'expansion en nous du surnaturel. Aux vertus correspondent les actes de fond, par exemple, pour la foi, adhérer. *assentire;* les dons suivent avec une modalité plus accentuée, par exemple, dans la ligne de la foi, *viderc et gustare;* les fruits complètent l'opération, ils comportent la délectation actuelle qui l'accompagne. Enfin les béatitudes l'achèvent. Avec eux la délectation d'actuelle passe à l'état *d'état delectatio in fado esse. Primos actus, actus sequentes, actus completiores, actus completissimos,* telles sont donc les caractéristiques de notre mouvement d'ascension surnaturelle. *Summa theol.,* part. III, q. l x ii, t. n, p. 269. On voit qu'Alexandre a un sentiment très vif de l'unité organique et dynamique de la psychologie surnaturelle, maison ne voit pas au même degré le genre de distinction qu'il admettait entre ces actes dont i! parle. Il distingue bien les dons des grâces *gratis dalæ,* p. 270, chose acquise depuis saint Augustin, mais adinettail-il qu'ils formassent des principes d'activité spécifique'.' C'est là un mystère qu'aurait sans doute éclairci la *Summa de virtutibus,* dans laquelle il se propose, en finissant, de donner une suite *à* la présente élucubration. On sait que cette Somme des vertus, si elle a été composée, n'a pas été retrouvée.

Saint Bonaventure (-j- 1274). Le mystère s'éclaircit avec saint Bonaventure, qui tient nettement que les dons sont des habitudes, *habitus,* tout comme les vertus. C'est même, en les considérant comme habitudes, qu'il entreprend de classer systématiquement les opinions qui se sont fait jour avant lui sur les dons. Puisqu'il s'agit *d'habitus,* dit-il, il doit y avoir quatre manières, *via quadrimembris,* de distinguer les dons : 1° par leurs sujets d'inhérence, *a subjectis;* 2° par leurs contraires. *ab oppositis;* 3° par leurs lins prochaines; 4° par leurs actes propres. 1° D'après leur sujet : étant donné que tout *habitus,* puisqu'il est cause d'opérations méritoires, a pour sujet la liberté, faculté faite de raison et de volonté, on peut dire que les dons se distinguent des vertus en ce qu'ils ont trait davantage aux perfectionnements de la partie rationnelle, tandis que les vertus regardent la volonté. Saint Bonaventure critique cette distinction, qui n'est pas prise, dit-il, des raisons propres des éléments en présence, puisque la crainte, la force et la piété, dons, sont dans la volonté, la foi et la prudence, vertus, dans l'intelligence. — 2“ D'après leurs contraires, à savoir les péchés et les vices opposés. C'est l'opinion déjà rencontrée : *virtus contra peccatum in quantum tollit rectitudinem justiliæ; dona contra vulnera derelicta.* Saint Bonaventure concède qu'elle est *per propria,* mais, dit-il. elle est *per posteriora, non per priora.* — 3° La troisième opinion se rapporte à la fin prochaine des *habitus* surnaturels : *conformari Christo, in agendo, virtutes; in patiendo, dona.* Bonne

justification, *per propria et priora,* niais qui n'a sa raison d'être que dans l'état de la vie présente, *recte assignatur secundum statum in quo nunc sumus.* — 4· Aux actes propres des *habitus* surnaturels se rattache l opinion d'Alexandre, qui divise ces actes en *primi, medii, ultimi, à* savoir : *credere, intelligere, videre,* les premiers correspondant aux vertus, les seconds aux dons, les troisièmes aux béatitudes. Les vertus donnent d'agir *recte,* dans l'ordre surnaturel s'entend, les dons, d'agir *expedite,* les béatitudes, d'agir *perfecte.* C'est ici la vérité, déclare saint Bonaventure. La division est *per propria, per priora, secundum omnem statum. In IV Sent.,* I. Ill, dist. XXXIV, a. 1, *Opera,* Quamcchi,t. in, p. 739. Cf. *Breviloquium,* part. V, c. v,t. v, p. 257; *Collationes,* ix, *De donis,* c. I, n. 17, t. v, p. 161; enlin, l'opuscule *De donis Spiritus Sancti,* attribué à saint Bonaventure par l'édition Vaticane de ses œuvres, mais en réalité du mineur Rodolphe de Bibraco, et. *Dissert. I in scripta S. Bonaventuræ,* 29, édit. Quaracchi, t. x, p. 23. Remarquons la portée de cette opinion. Elle fait des dons des *habittis* qui perfectionnent les *habitus* des vertus, regardés comme des sortes de puissances surnaturelles, puisqu'elles constituent une source fondamentale d'activité dans eet ordre, comme les vertus naturelles dans le leur. Sain t Thomas dira équivalemment des vertus théologales: *habent vim potentiæ.* C'est donc à saint Bonaventure que pourrait se rattacher l'opinion, aujourd'hui encore défendue. cf. Dubois, *Revue du clergé français,* 15 août 1907, p. 381, en note, qui assimile la grâce sanctifiante à la nature, les vertus aux facultés naturelles, les dons aux habitudes qui perfectionnent ces facultés. Cette opinion diffère du tout au tout de celle de saint Thomas d'Aquin, tomme on le verra dans la suite.

Albert le Grand (f 1280) recense cinq opinions, qu'il critique sans trop de ménagement, y compris celle d'Alexandre qu'il finit par adopter en l'expliquant. I La première opinion tient que les dons ne diffèrent des vertus qu'accidentellement, et *nonnisi secundum ationem : virtutes ad agendum, dona ad resistendum tentationibus.* C'est faux, dit Albert, car la force elle aussi est agissante et la charité sait résister à ses contraires. 2° La seconde, *emendatio subtilior prioris, pr›* nd la distinction du côté des sujets d'inhérence. ' est ridicule, dit Albert, ce qui veut dire qu'elle heurte les faits. 3° La troisième, que nous n'avons pas encore rencontrée, prétend que les dons correspondent â Taction divine sur la partie supérieure de l'âme, la raison, tandis que les vertus concernent des œuvres spéciales, in *inferiori parle.* Critique : *Nihil est quod d-.cunt.éfl* La quatrième,*magnam partem multitudinis habet sequentem, valde celebris fuit et est.* Les vertus sont destinées à nous faire agir droitement et supporter les souffrances, *passiones, secundum vitam quæ unicuique sufficit.* Les dons ont pour office, *ut patiamur amformiter Christo.* Pourcela, trois choses sont principalement requises : révérer Dieu, aimer les hommes, agir intrépidement; troisdons correspondants, crainte, piété, force. D'autres choses sont requises *concomiranter :* c'est la science qui dirige la piété; le conseil qui dirige la force; l'intelligence et la sagesse qui •-clairent notre mouvement vers Dieu. Albert n'a qu'une objection : Si l'homme n'avait pas péché, le Christ ne se serait pas incarné, et cependant *dona data fuissent.* ‹ -st donc ici une différenciation accidentelle, qui regarde fat du péché. 5° La cinquième opinion *habuit multos iefensores.* D'un mot Albert la résume ainsi *: dona sunt expeditiones virtutum.* C'est celle d'Alexandre de Halès. Il lui objecte que la délectation, caractéristique des béatitudes selon Alexandre, accompagne déjà . ivrcicedes vertus; et de plus.qu'il fait perfectionner une vertu par une vertu, *virtutis erit virtus,* reproche grave, entre scolastiques, puisqu'une vertu est la perfection propre et ultime d'une puissance. Mais il résout lui-même l'objection en déclarant que l'imperfection de la vertu qu'il s'agit de faire disparaître par le don, ne vient pas d'une imperfection de la faculté qui persisterait sous la vertu, mais d'une imperfection intrinsèque à *Vhabitus* même de la vertu. C'est, d'avance, l'esquisse de la solution de saint Thomas, *Sum. theol.,* I» IIæ, q. LXVHI, a. 2. Albert adopte cette dernière opinion ainsi rectifiée, *sine præjudicio,* dit-il, et cela â cause de l'autorité de saint Grégoire. *Et ideo quidam doctor tenet eam.* C'est sans doute encore Alexandre : ce ne peut guère être saint Bonaventure, qui débutait, et le commentaire de saint Thomas *In Sententias* est postérieur.

Saint Thomas d'Aquin (j- 1274). Nous examinerons : 1° les opinions qu'il recense et critique, en essayant d'indiquer quelques-unes de leurs sources; 2° à quels antécédents se rattache sa doctrine propre et de quels éléments originaux elle est constituée.

1° Les recensions d'opinions sont au nombre de deux. Dans la première, *In IV Sent.,* l. UI, dist. XXXIV, q. i, a. 1, saint Thomas mentionne deux opinions qu'il omettra plus tard, celle citée en troisième lieu par Albert le Grand, qui mettait les dons dans la partie supérieure de l'âme et celle citée en second lieu par saint Bonaventure (la première dans la liste d'Alexandre de Halés, *dona sunt contra sequelas peccat·* . Dans la *Somme,* Ia IIæ, q. lxvhi, a. 1, il suit celte gradation : 1. pas de distinction réelle : c'est l'opinion de Guillaume d'Auxerre et de Guillaume de Paris, fondée chez ce dernier, sur ce que les raisons de *vertu* et de *don* ne sont pas opposées, l'une disant l'ordre à l'opération, l'autre l'ordre à une cause,ce qui peut convenir à un seul et même principe d'activité. *Sed eis non remanet minor difficultas ut scilicet rationem assignent, quare quædam virtutes dicantur dona et non omnes, et quare quædam computentur inter dona quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore.* 2. Distinction prise du côté des sujets d'inhérence. Une source de cette opinion est dans Hugues de Saint-Cher (f 1263), *In ps. xxvm, Opera omnia,* Lyon, 1669, t. n, p. 67, recto, col. 1, mais il a dû l'emprunter ailleurs. *Oporteret autem si hæc distinctio esset conveniens,* dit saint Thomas, *quod omnes virtutes essent in parte afiectiva, et omnia dona in ratione.* 3. La troisième opinion est celle qui ordonne les vertus *ad bene agendum,* les dons *ad resistendum tentationibus.* SainlTIiomas marque lui-même l'origine de cette opinion : c'est sainl Grégoire, qui à son tour a pu s'appuyer sur le texte de saint Augustin, *De quaestionibus Evangelii,* l. I. c. vin. *P. L.,* t. xxxrv, col. 1325, rappelé dans la seconde objection du présent article. Nous l'avons rencontrée chez saint Bruno d'Asti, Hugues de Saint-Victor, Abélard, saint Bernard, Guillaume d'Auxerre. Voir plus haut. Saint Thomas trouve insuffisant le principe de cette distinction, *quia etiam virtutes resistunt inducentibus ad peccata.* 4. La quatrième opinion, prenant acte de l'exemplarité des dons du Christ vis-à-vis des nôtres, met le formel des dons dans la ressemblance au Christ, *præcipue quantum ad ea quæ passus est.* Nous avons vu la toute première insinuation de cette idée dans sainl Victorin, nous avons estimé la retrouver cl ez Rupert; peut-être y trouve-t-on une allusion dans Pierre Lombard, *In ps. xxvitr, P. L.,* t. exet. col. 386; elle était et demeure célèbre, dit Albert le Grand. Un texte de saint Martin de Léon, *P. L.,* t. ccvni. col. 1216, semble nous mettre sur la voie de quelque commentaire sur Job qui développerait en ce sens celui d: saint Grégoire. Voici ce texte *: Isli* (les dons) *sunt septem filii qui beato Job, id est, Jesu Christ'· nati sunt, cujus ille vulneratus ac flagellatus Job typum tenuit. Job namque dolens interpretatur... In septenario enim numero, ut ait Gregorius ; suit* le texte de

saint Grégoire sur les sept dons identifiés aux sept fils de Job. — Critique : Fondement insuffisant, dit saint Thomas, car les vertus, l'humilité, la douceur, cf. Matth., xi, 29, nous configurent au Christ; également, la charité, cf. Joa., xv, 12. *Et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi resplenduerunt.* 5. La cinquième opinion est simplement indiquée par ces mots de la fin de l'art 1'r, par lesquels saint Thomas s'elforce de l'englober dans celle qu'il professe. *Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem adalliores actus quam sint actus virtutum.* C'est évidemment celle que saint Bonaventure atlribuait déjà à un *certain docteur, quidam doctor,* ailleurs, *quidam magnus doctor,* et de même Albert le Grand. C'est évidemment l'opinion d'Alexandre de Halés: *virtutes rectificant, dona expediunt, beatitudines perficiunt,* professée aussi par Pierre de Tarentaise. 6. La sixième et dernière opinion est celle qu'admet saint Thomas; c'est une reprise originale de l'opinion combattue par Guillaume de Paris et déjà réhabilitée par Alexandre.

2° La doctrine de saint Thomas sur les dons. — 1. Sa première préoccupation est de raffermir *ex propriis* l'idée du *don* que Guillaume de Paris avait ébranlée, comme on l'a vu, en s'appuyant sur ce que la dénomination de *don,* étant accidentelle, n'exigeait pas une réalité distincte de celle des vertus surnaturelles. Dans ce but, saint Thomas abandonne le mot de *don,* qui n'est pas d'usage dans la langue de l'Écriture, pour désigner ce dont il s'agit : l'Écriture se sert plutôt, *magis,* du mot *spiritus,* πνεύματα; témoin Is., xi, 2-3. La répélition du mot *spiritus* dans ce texte donne à entendre manifestement, *quod ista septem enumerantur ibi secundum QUOD sunt in nobis ab inspiratione divina.* On sait la valeur de ce mot *secundum quod* dans la langue scolastique. C'est l'affirmation de l'essence ou d'une propriété essentielle immédiate et nécessaire, et donc finalement encore de l'essence. *Enumerantur ibi,* quoi qu'il en soit d'autres énumérations faites ailleurs dans l'Écriture, les Pères, la théologie. Saint Thomas ne s'occupe que des esprits décrits par Isaïe, commentés dès l'origine par les Pères, comme on l'a vu, considérés déplus en plus nettement par la tradition à mesure qu'elle se précise, voir plus haut, comme un groupe spécial. C'est de ces *esprits* de sagesse, d'intelligence, etc., qu'il prononce que, selon le sens littéral, ils sont présentés par la sainte Écriture (nous pouvons ajouter par la plus grande partie de la tradition), *reduplicative u tab inspiratione divina.* Voilà, par cet argument théologique *ex propriis,* le raisonnement *ex communibus* de Guillaume à vau-l'eau.

2. Il s'agit maintenant de déterminer le sens de ce mot *ab inspiratione divina.* Saint Thomas le fait en recourant à sa doctrine universelle des motions divines actuellement opérantes, c'est-à dire de ces touches premières, *instinctus,* par lesquels Dieu met en branle l'organisme psychologique humain, soit en regard de la fin de toute la vie humaine, cf. *Sum. theol.,* I» IIæ, q. ix, a. 6 et ad 3um; soit en regard de la fin surnaturelle, *ibid.,* q. ctx, a. 6; cf. *Quæst. de veritate,* q. xxtv, a. 15; soit en regard d'une œuvre divine spéciale; *Sum. theol.,*1· llæ, q. ix, a. 6, ad 3“m; q. ctx, *passim;* q. cxi, a. 2. Dans l'ordre surnaturel, ces motions sont appelées d'un nom commun grâces actuelles *opérantes;* mais il faut remarquer que la grâce actuelle opérante précède quelquefois l'infusion de la grâce, comme ces touches divines qui excitent le pécheur à se convertir, et, dans ce cas, leurs inspirations, données *toties quoties prout Deus vult,* n'ont aucune permanence, et ne supposent dans le sujet sur lequel elles agissent aucune disposition positive préexistante. Cf. *ibid., q.* ctx, a. 6. Il n'y a que la pure puissance obédientielle. laquelle est ndill'érente pour tout ce qui n'implique pas contradiction. D'autres fois, elles sont conférées au juste possédant déjà la grâce et la charité, et c'est pour ce second cas seulement que le raisonnement de saint Thomas a l'intention de conclure : *Mani/estum est quod omne quod movetur necesse. est esse proportionalum motori. Et hæc est peeeectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a SUO motore. Quanto igitur movens est allior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proporlionetur... Oportet igitur iuessc homini olliores perfectiones secundum quassit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. El islæ perfectiones vocantur dona. Ibid.,* q. I.xvm, a. 1. Seul, en effet, le juste a droit à la *perfection* que requiert un instrument très *spécial* de l'action divine surnaturelle ; du juste seul on peut dire que Dieu est *son* moteur propre. Seul donc, il aura les dons. Les dons ont cela de commun avec les vertus surnaturelles qu'ils sont infus, mais ils en diffèrent en ce que leur raison d'èlre formelle est de correspondre aux inspirations divines, de mettre l'homme en disponibilité vis-à-vis d'elles, semblables en cela à la vertu héroïque dont parle quelque part Aristote, cf. q. Lxvin, a. 1, ad 2“"', qui procède de ces instincts divins que mentionne l'auteur de la *Morale d'Eudème. Ibid.* C'est ramener la théologie des dons à l'une de ses origines premières, au traité De *giganlihus* de Philon. Saint Thomas ferme le cercle ouvert par le juif alexandrin qu'il ignore pourtant. C'est enharmonie avec ses idées qu'il inlerprète lesaitioresactusd'Alexandrede Halèsetde saint Bonaventure.Mais il a pris soin dans son commentaire sur Isaïe, XI, 2, *Opera,* Parme, t. xiv, p. 475; édit. crit. d'Uccelli, Home, 1880, p. 79, de dire à quelles conditions les dons peuvent être ainsi considérés comme auxiliaires des vertus, *in adjutorium virtutum.* Il ne s'agit pas, dit-il, complétant ce qu'avait dit à ce sujelAlbert le Grand, voir col. 1774, de remédier à l'imperfection de la vertu qui vient des dispositions contraires de son sujet d'inhérence : c'est à l'augmentation connaturelle de la vertu de les faire disparaître; il s'agit des imperfections inhérentes *per se* à *l'habitus* des vertus, par exemple à l'imperfection de la foi qui fait que son objet est obscur, *ænignia.* Le don les supprime et, par exemple, *facit aliquo modo limpide intueri ea quæ sunt fidei.* D'où l'opération qui sort de la vertu ainsi perfectionnée est dite béatitude, étant une opération *secundum virtutem perfectam.* La délectation conséquente correspond aux fruits, *dicitur fructus.* Cf. *In Epist. ad Gai.,* c. v, lect. vi. C'est, on le voit, la synthèse d'Alexandre et de saint Bonaventure déjà approuvée, sous le bénéfice du même éclaircissement, par Albert le Grand.

Ces quatre grands théologiens sont donc bien, *in solidum,* les fondateurs de la théologie définitive des dons. Réagissant contre Guillaume de Paris, ils ont consacré au fond la doctrine ancienne qui les distinguai, des vertus en les considérant comme des *primi motus in corde,* voir plus haut les textes de l'auteur de la *Summa sententiarum,* de Jean de Salisbury, etc. ; mais, au lieu d'identifier dons et grâces actuelles, ils ont vu dans le don, du moins saint Thomas, la disposition subjective à recevoir les plus sublimes parmi ces dernières. Saint Thomas, de plus, avec une magnificence de synthèse incomparable, a rattaché ce coin de doctrine à ce que la philosophie d'Aristote et sa propre théologie ont de plus élevé, de plus profondément vrai, touchant la primauté de l'agir divin. Il l'a ramené ainsi aux tout premiers principes qui tant en philosophie qu'en théologie régissent les questions de l'action divine comme telle, c'est-à-dire se développant conformément à la loi intime de l'Être divin, et lui a assuré, par cette systématisation, la solidité indestructible de toute doctrine rattachée aux principes premiers, évidents par eux-mémes ou premièrement révélés. A. Gardeil,

Le. donné révélé et la théologie, Paris, 1910, p. 246 sq., 273 sq., 311 sq.

Comme nous avons exposé la substance de la doctrine île saint Thomas dans notre partie dogmatique, nous n'insisterons pas sur les divers articles de la q. i.xviii, qui suivent l'art. 1er. Nous ne nous occupons présentement que de l'histoire de la doctrine.

Pour compléter la doctrine et la bibliographie de la question nous devons cependant signaler l'opuscule de saint Thomas, *In orationem dominicam,* ou les sept demandes du *Pater* sont mises en correspondance avec les sept dons, idée qui vient en droite ligne de saint Augustin, *De sermone Domini in monte,* l. II, c. xi, *P. L.,* t. xxxiv, col. 1286, et qui est en relation avec la correspondance des béatitudes évangéliques aux dons. Cf. *Sum. theol.,* II* II", q. lxxxhi, a. 9, ad 3um, un texte où se trouve résumé le détail de cette triple correspondance.

Vit. SCOLASTIQUES POSTÉRIEURS A SAINT THOMAS. — L'histoire de la théologie des dons du Saint-Esprit n'a plus le même intérêt après saint Thomas. La synthese du saint docteur a en quelque sorte immobilisé cette doctrine dans un état voisin de la perfection. Les objections qu'on lui fait désormais sont des retours à des points de vue anciens ou portent sur des chicanes ce détail. Pes scolastiques de première taille, comme Henri de Gand, *Quodlibel IV,* q. xxm, et plus tard Richard de Middletown entrent d'emblée dans le sillon tracé par le maître angélique. Son opinion, dans ses traits principaux, devient commune. Spécialement, l'école théologique de l'ordre de saint Dominique la commente avec fidélité, et c'est précisément ce qui en diminue l'intérêt et nous dissuade de dresser la nomenclature de ces commentaires qui ne font que repéter avec des variantes ce qu'a dit saint Thomas. Nous ferons exception pour le traité de Jean de Saint-Thomas, *In l*m IIx,* q. lxviii, le dernier traité de son cours théologique qu'il ait rédigé lui-même. C'est un chef-d'œuvre de théologie scolastique et mystique. où toutes les données de saint Thomas sont ramen· es à leurs principes, enrichies de belles allégories tir- es de l'Ecriture sainte et d'élévations dont l'accent profondément religieux fait excuser l'exubérance qui se montre en certains endroits. Nous en recommandons instamment la lecture comme celle du plus instruisant et du plus édifiant commentaire de la théologie de saint Thomas sur cette question.

En dehors de l'école thomiste, nous rencontrons des mouvements de pensée réagissant contre la conception des dons de saint Thomas. Scot (f 1308) revient purement aux positions nominalistes qu'avait cependant combattues saint Bonaventure : *De donis dico quod ibi enumerantur quatuor virtutes cardinales.* Voilà pour tes dons de force, de conseil, de piété et de crainte. Quant au don de sagesse il est identique à la charité, tes dons de science et d'intelligence se ramènent à la foi. C'est bref et péremptoire. Cf. *In IV Sent.,* I. III, dist. XXXIV, q. unie., Paris, 1894, t. xv, p. 546 sq. Durand (-j- 1334), dominicain, mais maître indépendant ce saint Thomas, se place surtout au point de vue positif. Ni le donné révélé ou traditionnel, ni le raisonnement ne lui semblent suffisants pour établir avec objectivité la distinction des dons et des sept vertus surnaturelles. Il émet donc cette résolution dilatoire: ▪Vescio *an est alicui notum per certitudinem. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXXIV, q. I, Lyon, 1556, p. 238. Cette sentence est devenue la devise ralliant tous ceux qui cherchent à ramener les envolées scolastiques du del sur la terre. Elle semblera cependant quelque peu inpiste et légère à ceux qui auront parcouru la vaste suite de documents scripturaires et patristiques que nous avons rapportée. Il est vrai que Durand l'ignorait, ▪uibriel Biel (1495), *In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXXIV, q. i, tient comme Ockam et tous les nominalistes du reste pour une simple distinction de raison. Vasuuez, (f 1604), *In Sum. theol.,* 1" IIæ. q. xxi, disp. LXXX1X, c. n, n. 6, 7, expose l'opinion de saint Thomas et l'opinion contraire qui a pour patron, à l'entendre, Guillaume d'Auxerre, et refuse de se prononcer. *Nonvid· ·, ut recte dicit Durandus, utra harum opinionum sil vera,* Venise, 1608, p. 504. Dans son commentaire sur la III", q. vu, a. 6, disp. XLIV, c. I, il traite des dons dans le Christ et au ciel, spécialement du don de crainte, c. n, qu'il y admet uniquement, selon l opinion commune, comme crainte révérentielle, Suarez (j- 1617) rapporte lui aussi les deux opinions en conllit et déclare *communior* l'opinion de saint Thomas pour la distinction réelle des dons. *De gratia,* l. Il, c. xvn, n. 9. Cette déclaration a son prix dans la bouche du théologien qui donne les plus abondantes références patristiques sur les dons que l'on rencontre chez les scolastiques, *ibid.,* et *De incarnatione,* disp. XX. sect, n, avant M. Touzard et le présent travail. Celle documentation contient d'ailleurs des citations inexactes ou apocryphes comme celle d'un texte attribué à saint Cyprien au lieu *d'Ernaldus Honœrailensis, De gratia, loc. cil.,* n. 6, Paris, t. vu, p. 671. Dans le *De incarnatione, loc. cit.,* Suarez établit solidement, au point de vue de la théologie positive, l'existence des dons dans le Christ, spécialement du don de crainte de Dieu. Dans le *De gratia, loc. cit.,* il a particulièrement réfuté l'opinion qu'il prête à certains Pères, Origène en particulier, *loc. cit.,* n.5, voircol. 1758, de limiter les dons au Christ. Ce qui donne à Suarez une place spéciale dans l'histoire des dons, c'est que, tout en déclarant *communior* l'opinion de saint Thomas, il estime que l'angélique docteur n'a pas donné la différence spécifique manifeste des dons, à savoir ce mode spécial de dépendance vis-à-vis du Saint-Esprit qui ne contiendrait pas aux vertus surnaturelles. Il estime même qu'on ne peut en donner une raison générale. Et c'est pourquoi il entreprend de montrer *par induction,* en analysant les divers dons, qu'ils ne peuvent se ramener aux vertus. *De gratia, loc. cit.,* n. 10 sq. L'idée n'est pas nouvelle et nous l'avons rencontrée dans les réfutations des doctrines opposées aux leurs, faites par les fondateurs de la théorie; mais la réalisation est assez originale. La critique, d'ailleurs, n'a de valeur qu'au joint de vue suarézien, car l'on ne rencontre rien dan- son système qui corresponde à l'idée chère à saint T1.:. s de grâce actuelle opérante, entendue dans le sens de motion instrumentale prévenante et prédéterminante, par laquelle le docteur angélique a caractérisé la nature spéciale des dons du Saint-Esprit. Aussi, il est fort probable que Suarez n'a pas pu ou voulu voir le vrai principe thomiste de la distinction des vertus et des dons. Il s'est rallié à cette idée que ce qui distingue les dons des vertus selon saint Thomas, c'est l'héroîcité des opérations. *Illi actus donorum extraordinarii et rari sunt... ergo propter illos actus non oportet habitus ponere. De gratia,* l. VI, c. x, n. 4. Mais, c'est mal comprendre l'héroîcité des actes, telle que la conçoit saint Thomas, laquelle ne constitue pas une spécification objective supérieure, mais un mode spécial d'opérer les actes même ordinaires, communs,de la vie chrétienne, à savoir par le fait d'une inspiration directe, immediate. C'est pour saint Thomas, comme pour Aristote, cette relation immédiate de l'agir humain à l'influence divine qui constitue le héros. Cf. l'art. 2, de la q. lxvih. ad 1"", où saint Thomas déclare *quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum aci genus operum... sed quantum ad modum ofteiami secundum quod movetur homo ab alliori principio.* De nos jours, le débat existe encore entre théologiens sur la distinction des vertus infuses et des dons. Par exemple, Chr. Pesch argue de ce que vertus et dons ont

la même définition et ne se distinguent que *ex parle moventis,* pour conclure que les dons, tout en étant distincts des vertus infuses, ne sont pas nécessairement des *habitus* distincts. *Prælect.,* t. vin, *De virtut. infusis,* n 114. Au contraire, le P. Billot embrasse sans réticence l'opinion de saint Thomas, qu'il ramène à son véritable principe, à savoir, la grâce actuelle opérante. *De virtutibus infusis,* Rome, 1901, p. 168 sq. A signaler spécialement le *De modo quo dona in exercitium veniunt,* p. 185 sq. Mgr Perriot, dans *L'ami du clergé,* 1892. 1898,1900, et le P. Eroget, O. P., dans son ouvrage sur *L'habitation du Saint-Esprit,* etc., suivent fidèlement saint Thomas, avec une variante dont nous parlerons plus loin. M. l'abbé de Bellevue,à l'extrême opposé, revient à l'opinion nominaliste, dans son petit ouvrage, *L'œuvredu Saint-Esprit ou la sanctification de l'âme,* Paris, 1902. Il a engagé sur ce point une discussion avec le P. Froget, *Hevue thomiste,* 1902, p. 245, 336, 504.

Ces quelques indications suffisent pour jalonner l'histoire de la théologie des dons après saint Thomas. Il serait intéressant d'en suivre le contre-coup chez les théologiens mystiques, chanoines réguliers, chartreux, carmes, dominicains, jésuites, etc. Mais c'est l'infini à traverser. Le P. Meynard, O. P., dans son *Traité de la vie intérieure,* spécialement t. n, c. II, a donné un résumé des principaux témoignages de ces théologiens touchant l'action des dons dans la vie spirituelle. Nous renvoyons à son ouvrage, ne pouvant dans ce dictionnaire entreprendre une œuvre si considérable et encore moins suivre, comme il le faudrait pour être complet, le retentissement de notre doctrine dans les vies des saints. Sur ce sujet, voir *Les grâces d'oraison,* par le P. Poulain, S. J., qui s'est placé précisément au point de vue de la description positive pour illustrer *in concreto les* données théologiques. La littérature mystique contemporaine possède de nombreux petits ouvrages de spiritualité sur les dons du Saint-Esprit, mais beaucoup sont dénués de doctrine théologique sérieuse et profonde et consistent en amplifications édifiantes, d'inspiration subjective et personnelle, sans valeur pour la théologie. Faisons une exception (il en est sans doute d'autres) pour le petit catéchisme sur le Saint-Esprit, que nous a conservé du bienheureux curé d'Ars, M. Monnin, *Esprit du curé d'Ars,* Paris, 1864, p. 82 sq., d'une intensité d'inspiration surnaturelle souvent admirable.

vin. *une récente discussion.* — Une controverse a eu lieu, il y a quelques années, entre deux théologiens que leurs travaux antérieurs désignent comme des spécialistes dans la question des dons du Saint-Esprit, Mgr Perriot qui a publié sur les dons un article remarquable dans *l'ami du clergé,* 23 juin 1892, p. 389, et le P. B. Froget, auteur de *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes,* dans la *Hevue thomiste,* mai 1896-mai 1898, tous deux disciples de saint Thomas. Le sujet a son importance, car il s'agit de savoir si le Saint-Esprit intervient *par ses dons* dans *chacun* de nos actes surnaturels. Le P. Froget soutient qu'il n'intervient pas ainsi dans chacun de nos actes surnaturels, que nombre de ces actes sont l'œuvre propre des vertus morales infuses agissant sous l'inspiration des seules vertus théologales, c'est-à-dire sous l'inspiration commune etâ *forme humaine* du Saint-Esprit, et non des inspirations des dons qui sont spéciales et à *forme divine. Op. cit.,* p. 378 sq. Mgr Perriot ne nie pas ces deux sortes d'inspirations, mais, conformément à ce qu'il avait tenu en 1892, il trouve que la distinction n'a pas son application dans le débat. C'est sans distinction que saint Thomas affirme la nécessité de l'inspiration du Saint-Esprit là où ne suffit pas l'initiative rationnelle. *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. lxviii, a. 2. Et donc, *tout* acte des vertus infuses suppose l'inspiration à forme divine des dons, et réciproquement aucune inspiration à forme divine n'exclut totalement la forme humaine, délibérée, des actes surnaturels. *L'ami du clergé,* 1er septembre 1898, p. 772 sq.; 23décembre 1898, p. 1163 sq. Le P. Froget a répondu dans la *Hevue thomiste,* novembre 1899, p 530 sq., et, dans sa 2e édition revue et augmentée de *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes,* in-12, Paris, 1900, p. 378, il a introduit des compléments relatifs à cette controverse. Mgr Perriot a répliqué dans *L'Ami,* le 11 janvier 1900, en 23 colonnes. Le P. Froget n'a pas répondu el, de fait, il n'aurait pu que reproduire ce qu'il avait déjà dit.

Nous ne pouvons entrer, on le comprendra, dans le détail de cette magistrale discussion. Mais, puisqu'il s'agit du sens d'un texte capital de saint Thomas, l'art. 2 de la q. lxviii de la *Somme théologique,* l'on nous permettra, en dehors de tout parti pris, et en faveur de l'importance de cette question, d'introduire ici une exégèse de ce texte à laquelle il semble que l on n'ait point pensé. Voici d'abord les expressions mêmes du docteur angélique : *In his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.., sed in ordine ad finem ultimum supernaluralem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter el imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa molio rationis, nisi desuper adsit instinctus Spiritus Sancti... Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti.* Mgr Perriot glose ces mots de la mineure : *non sufficit ipsa motio rationis nisi desuper adsit instinctus Spiritus Sancti,* par ces mots de ia réponse ad 2um : *per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta (in corp.).*

Le mot *semper* lui semble décisif en faveur de la nécessité de l'intervention des dons dans chaque acte de vertu. L'est-il cependant? car, suivant la distinction usitée dans la question de l'obligation des préceptes affirmatifs et négatifs, le mot *semper* peut vouloir dire deux choses : toujours et pour chaque instant, *semper et pro semper;* ou bien simplement *toujours,* sans que ce soit *à* chaque instant. En d'autres termes, saint Thomas a pu vouloir dire que toujours, c'est-à-dire pour chaque acte surnaturel, la motion directe du Saint-Esprit est nécessaire, et par conséquent l'exercice des dons qui lui servent de point d'appui. Ou bien, il a pu tout simplement vouloir dire que toujours, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il arrive à la vie éternelle, l'homme, déjà perfectionné par les vertus théologales, peut avoir besoin de l'instinct direct du Saint-Esprit, et donc des dons.

Or, cette deuxième explication, *salvo meliori judicio,* semble plus littérale : *a)* parce qu'il ne s'agit pas dans cet article de savoir si l'intervention des dons est requise toujours, c'est-à-dire en tout acte surnaturel, mais de savoir si les dons sont nécessaires au salut. C'est le titre même de l'article. Or, pour répondre affirmativement, il n'est pas nécessaire qu'ils interviennent en tout acte de vertu, mais seulement que l'ensemble de la vie surnaturelle, jusqu'à son terme le salut, ne puisse normalement s'écouler, sans faire appel à leur aide. — *b)* Au lieu d'expliquer les mots delà mineure : *non sufficit ipsa motio rationis, nisi, etc.,* par la réponse ad 2um, c'est celle-ci que saint Thomas nous invite à comprendre à l'aide du corps de l'article, par ces mots : *ut dictum esi* Or. l'insuffisance pour le salut des vertus théologales et de la raison informée par elles est une insuffisance d'ordre général, prise du terme final et des exigences de l'ensemble de la vie humaine. Il est nécessaire qu'il

ı ait des dons pour parvenir à ce terme le salut, non pour chacun des pas à taire en particulier. Que ce soit là le sens de l'insuffisance en question, c'est ce qu'établissent les textes (Rom., vm; Ps. cxlii) par lesquels saint Thomas la prouve et la glose par laquelle il les accompagne : *quia scilicet in hereditatm illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto.* Nous n irons pas *au ciel* sans l'intervention des dons, c'est entendu, mais il n'est pas dit que les dons interviennent dans chaque acte de vertu. — *c)* Et c'est cette nécessité, absolue vis-à-vis du but final, mais relative vis-à-vis de quelques-uns des actes par lesquels on s'y achemine, que met en scène la réponse ad 3"m du même article. *Rationi humante non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia... etiam ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non potest quantum ad amnia repellere stultitiam et hujusmodi... Et ideo tona... dicuntur contra, hujusmodi defectus dari.* On peut dire sans doute, parlant d'expérience, cf. 1l" IIæ, q. vin, a. 4, ad 3"m, que ces défaillances sont incessantes, et par suite, en fait, demandent de continuelles interventions directes. Soit, mais de celte nécessité *a posteriori* à une nécessité *a priori* et de droit il y a une différence. — *d)* Enfin, il est bien certain que les vertus théologales nous ordonnent suffisamment au point de vue de l'intention au salut étemel, et qu'avec les vertus morales infuses elles peuvent produire dans l'ordre d'exécution, malgré i imperfection de la raison informée par elles, quelques actes *méritoires* de la vie éternelle, en présupposant bien entendu la motion opérante et coopérante du Saint-Esprit, agissant par ces vertus comme par des causes secondes. Nier cela, serait nier l'efficacité, et, dans une certaine mesure, la raison d'étre des vertus infuses.

Je conclus que ni le Sajnt-Esprit est le seul principe proportionné à la sanctification surnaturelle, le maître du but et de la route qui y mène, qu'il est aussi le *maître de l'heure,* il peut agir parfois et efficacement parles causes secondes que sont les vertus théologales et morales infuses, sans plus, d'autres fois aider et stimuler celles-ci en regard des actes ordinaires de la vie chrétienne par les dons, soit que les défaillances de la nature le requièrent, ou qu'il s'agisse de leur faire produire des actes plus parfaits, *expeditius ;* en- : n. qu'il peut agir par les dons, sans les vertus, réglant directement notre agir, et cela pour des œuvres ordiri .ires aussi bien que pour des actes héroïques.

A. Gardeil.

ORISY Jean, né à Mouzon (Ardennes), le 26 mars 1586, entra dans la Compagnie de Jésus en 1606, enseigna plusieurs années la philosophie et la théologie morale, et mourut à Paris, le 12 mars 1657. Il écrivit contre le *Catéchisme de la grâce* du fameux janséniste Matthieu Eeydeau, d'abord sous le voile de l'anonyme : *[{••spontes catholiques aux questions proposées dans* le *prétendu Catéchisme de la grâce,* in-12, Paris, 1650; puis, en y mettant son nom : *Réfiliation du prétendu Catéchisme de la grâce, par la seule doctrine de S. Augustin,* in-12, Paris, 1651. Le catéchisme de Feydeau a été condamné par le Saint-Office, le 6 octobre 1650. Le P. Dorisy publia encore : *Défense de S. Augustin contre le faux Augustin de Jansénius,* m-i», Paris, 1651, et en latin, *Vindicte S. Augustini adversus pseudo-Auguslinum Cornelii Jansenii episcoiù Iprensis. Tractatus in singulos libros et singula librorum capita tomiprimi de hæresipelagiana,* in-4», Paris, 1656; enfin, *Pratique de la confession sacramentel,tirée de S. Augustin,* in-12, Paris, 1652.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C'· de Jésus.* t. tu,col. 145-146; Reusch, *Der Index,* t. Il, p. 471 ; (Gerberon.J *Histoire générale dujansénisme,* t. n, p. 83-85, 202.

J. Brucker.

DORLAND Pierre, Belge, écrivain ascétique, était vicaire de la chartreuse de Zeelhem, près de Diest. dans le Brabant, ou il mourut le 25 du mois d'août 1507, à l'âge de 53 ans. Cf. Le Mire, *Origines cartus. monasterior.,* Cologne, 1609, p. 24. C'est avec beaucoup de raison, que l'on a surnommé ce chartreux « un inconnu célèbre! » puisqu'en dehors de sa profession et de sa mort, on sait à peine qu'il était très pieux et humble, et avait supporté une longue maladie avec une grande patience. Mais plusieurs de ses ouvrages livrés à la publicité lui ont procuré une estime méritée. Dans sa *Bibliotheca cartusiana,* dom Théodore Petrejus énumère jusqu'à soixante litres de livres laissés par Dorland. Voici d'abord ceux qui ont été imprimés: I» *Viola animæ per modum Dyalogi inter Raymundum Sebundium, artium, medicine, atque sacre théologie professorem eximium, et dominum Dominicum seminiverbium. De hominis natura (propter quem omnia facta sunt) tractans. Ad cognoscendum se, Deum et hominem.* Au premier feuillet on a imprimé des distiques latins, dont le dernier fait connaître que Dorland est le véritable auteur de cet abrégé de la *Théologie naturelle* de Raymond Sébonde. Voici, le distique :

O quotiens dices : Valeas bene candide Dorlant
Qui primus doctis tradidit Auctor opus.

Ala fin du livre il y a cette souscription : *Finit dyalogus de mysteriis sacre passionis christi : el per consequens totus liber iste (qui viola anime inscribit", · in septem distinctus dyalogos. Colonie impensis honesti viri Henrici Quentell faustissime jam primo Impressus. Anno natalicij salualoris nostri M. ccc>* I *xctx. Die xxix mensis Maij,* in-4° (du temps). Cf. Hain, *Repertorium,* n. 14070; Panzer, *Annales typogr.,* t. l, p. 319, n. 324. Une autre édition, sans aucune marque, in-4° (cf. Hain, n. 14071); in-4°, Cologne, 1500 (cf. Panzer, t. i, p. 324, n. 367) ; Tolède, 1500; Cologne, 1501; Milan, 1517: in-12, Anvers, 1533 et 1534; in-8°, Lyon. 1544; in-6°, 1550, avec deux autres dialogues « de cognitione sui ipsius », qui ne sont pas de Dorland; Lyon. 1568; in-12, Cologne. 1700; 1r* trad, franç. faite par.lean Martin, secrétaire du cardinal de Lenoncourt, in-8», Paris,1551 ; in-4», 1566. La ressemblant- du litre de cette traduction : *Théologie naturel'·* I *D. Raymond de Sébonde,* avec le titre de la traduction du grand ouvrage du même auteur faite par Montaigne, a fait souvent confondre ces deux livres. La 2' trac franç. faite par dom Charles Blendecq, religieux d l'abbaye de M rchiennes, en Flandre : *La violette de l'âme par Raymond Sébonde,* in-12, Arras. 1600 et 1617; trad, espagnole par le franciscain Antoine Ares : *Los Dialogos de la naturaleta del Hombre del maestro Raymundo Sebunde,* in-4°, Madrid, 1616. La Viole *animæ* comprend sept dialogues, dont le dernier, *De mysteriis passionis Christi,* est de Dorland. Les six premiers sont l'abrégé de l'ouvrage de Raymond de Sébonde. Une étude sur la *Viola animæ* par M. le chanoine Reulet, parue d'abord dans la *Rerue du mon·· catholique,* avril, août el septembre 1885. fut ensuite tirée à part sous le titre : *Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur Ray,, ,nd* ›· *Sébonde,* in-12, Paris, 1875. — 2° *Une Pats: m de Notre-Seigneur à l'aurore de la Renaissance. In - land le Chartreux. Les Mystères de la Passion D* i *logue entre la Vierge Marie et Dominique, ira luit du latin par l'abbé D. Reulet,* in-S», Paris. 1876 et 1878. — 3° *Explicatio mystica habitus carthusiensis.* in-8% Louvain, 1513(cf. Migne, *Dictionnaire de bd· h g. catholique,* t. in, col. 822); *tractatus... de myst- seu spirituali habitus carthusiensis sigm/icatia* sh- own *remedio circa carnalem delectationem,* in-4 Louvain, 1514 (selon Panzer), in-8° (selon Petrejus e'

V. André): *Traclatuhix seu Sermo,* etc., imprimé dans la chartreuse tném·- de Cologne, par Jean Landen, vers 1515, avec la vie de saint Bruno par dont Pierre Bloemenvenna, sans aucune marque, et peut-être même séparément, in-12. Réimprimé à Cologne, en 1531, et à Munich, en 1603, dans un recueil d'opuscules de Denys le Charlreux sur la vie religieuse. — 4° *Dialogus de vitio proprietatis monachorum,* in-4», Louvain, 1512 (cf. Migne, *op. cit.,* t. ni, col. 799); *Doctissimi Patris... de enormi proprietatis monachorum vicia dialogus cultissimus...,* in-4», Louvain, 1513. — 5° *D. Petri Dorlandi... Chronicon Cartusiense, in quode viris sui ordinis illustribus, rebusque ineodem præclare gestis, nec non et admiranda plurimarum Cartusiarum constructione scite pertractatur... studio P. Theodori Petræi, Carlustæ Coloniensis alumni,* in-8», Cologne, 1608. L'éditeur y a joint un recueil de notes : *Notæ seu elucidaliones breves in hos septem Petri Dorlandi Chronici Cartusiensis libros, auctore F. Theodoro Petræo, Campensi,* etc., in-8», Cologne, 1608. Trad, française : *Chronique ou histoire générale de l'Ordre sacré des chartreux... le tout augmenté et orné de belles et curieuses annotations par l'eslude de dont Théodore Petræus... traduit du latin par Maistre Adrien Driscart, Pasteur de Fostre-Dame en Tournay,* in-8», Tournay, 1644. Dom Pélræus a donné le litre de *Chronique* à l'ouvrage qui n'est ni une histoire, ni une chronique, mais un simple recueil de faits édifiants, divisé en huit livres, et portant le titre de *Corona Cartusiana.* C'est sous ce litre qu'il s'était propagé, en manuscrit, dans plusieurs maisons de l'ordre. Un exemplaire ms. in-4° se trouvait encore naguère à la bibliothèque du baronnet anglais, sir Philipps, à Middlehill (cf. Migne, *Diclionn. des manuscrits,* t. n, col. 170, n. 638), un autre exemplaire ms. a été vendu, en 1883, avec la bibliothèque de la chartreuse de Buxheim, en Souabe. L'exemplaire ms. du xv» siècle provenant de la maison de Bruxelles et actuellement conservé parmi les ms. de la bibliothèque de cette ville, sous le n. 11929,est marqué dans le catalogue avec ce titre également inexact : *Historia Ordinis Carthusiensis.* Les quatre premiers livres de l'ouvrage de Dorland sont en forme de dialogue. Le l. VIII a été supprimé par l'éditeur, parce qu'il n'était qu'un résumé de l'opuscule du carme Arnold Bostius (-[-1499), sur les principaux (37) chartreux célèbres, et que dom Théodore Petrejus se proposait déjà de publier, comme il le fit effectivement, Cologne, 1609. — 6° *Devotissimi Patris Petri Dorlandi... de nativitate, conversione et vita invictissimæ martyris bealissimæque virginis Katherine oratione soluta non inelegans libellus,* in-4», Louvain, 1513; M. Kerusten a donné des extraits dans *Geschichle der Legenden der heiligen Kat. von Alexandrien,* Halle, 1892, p. 89-92. — 7» *Vita ac res geslæ B. Annæ libris quinque,* dont il y a une traduction llamande par dom Walter Bonn, chartreux hollandais d'Arnheim, in-16, Anvers, 1621; et une traduction allemande. Le fameux Josse Badius, qui imprima celle-ci à Paris, composa en latin une *Vie abrégée de sainte Anne,* qui a été très souvent annexée comme complément, à la célèbre *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux. — 8° *Miracula (antiquiora de S. Anna) collecta a Petro Dorlando Carlusiano. Ex Mss. Carlusiæ Coloniensis,* ouvrage divisé en sept chapitres avec une préface et un épilogue, souvent cité dans les légendes populaires de sainte Anne, qui, au besoin, en rapportaient des exlraits. Les bollandistes publièrent le texte entier, au 26 juillel, avec le titre ci-dessus. — 9° Vita *et res gestie Chrisliparæ Virginis Marite, usque ad Annuntiationem,* Anvers, 1617. Cf. Marraccio, *Bibliolh. Manana,* t. n. p. 246. — 10« *Dialogus de opere amoris et pasiione Christi,* Louvain, 1618. Dom Pierre I orland corrigea le lr..ité de l'institution de la Fête-Dieu de Jean Blær, de Diest, publié dans le *Magnum speculum exemplorum,* parle R. P. Jean Major, jésuite, à Douai, 1603,1604, etc. ; in-4», Brescia, 1604, etc. Dom Gérard Zurle, abbé de Saint-Laurent-lez-Liége, avait recueilli toutes les œuvres du P. Dorland et voulait en faire une édition complète. Malheureusement les troubles des Pays-Bas, au xvi» siècle, ne lui permirent pas d'ellectuer cette publication. Cf. la lettre dêdicatoire de la *Summa vitiorum et virtutum* de Denys le Chartreux, Cologne, 1533. Voici plusieurs manuscrits existant encore : 1» Le recueil de 25 opuscules mss. du xvt» siècle conservé à la Bibliothèque publique de Bruxelles, sous le n. 15043. renferme plusieurs traités de Dorland; la *Chronique* de la chartreuse de Louvain (1486-1524), qui se trouve aussi dans ce recueil, a été faussement attribuée à Dorland; etle a été rédigée par dom Jean Vekestyl, religieux de la même maison. — 2» Dorland a laissé un livre intitulé: *DelaudibusS. Joannis evangelislæ,* qui, selon Morozzo, se trouvait, au xvn» siècle, dans la bibliothèque de M. Georges Calvener. Un des deux manuscrits suivants correspond peut-être à cette indication : *Liber actuum Johannis apostoli et evangelislæ, auctore P. D.,* ms. sur papier du xvi» siècle, petit in-8», 24 feuillets, n. 845 de la bibliothèque de la ville de Douai (cf. *Analecta Bollandiana,* t. xx, p. 401); *Tractus mirificos B. Joannis Apostoli et Evangelislæ,* ms. du xvt» siècle, n. 15038 de la bibliothèque royale de Bruxelles. — 3» Dans la liste des œuvres inédites de P. Dorland on a marqué : *Duæ coronæ rosaceæ B. Mariæ, versibus heroicis,* et plus loin : *Bosacea Corona.* Or, une de ces *Couronnes,* peut-être même toutes les deux, se trouvent dans les manuscrits suivants : *Devotissimus Tractatus corone mistice gloriose Virginis, Genitricis Dei, Marie,* dans le recueil ms. in-8», du xvt» siècle, n. 240 de la bibliothèque de la ville d'Avignon, du feuillet 26 au feuillet 65. Le même *Devotissimus Tractatus,* avec la qualification de l'auteur *a quodam carlhusiano,* est conservé en manuscrit du xvt» siècle, sous le n. 241, à la bibliothèque publique de Metz. Une autre copie : *Corona mistica beate Marie virginis,* ms. du xvt»siècle, sur papier, in-12, 69 feuillets, est marquée du n. 358 dans le catalogue des mss. de la bibliothèque d'Avignon. — 4» Plusieurs *Sermons de* Dorland sur les vœux des chartreux, pour le jour de la profession, sur la milice spirituelle, sur la dignité sacerdotale, etc., font partie d'un recueil ms. de 1548, in-8», noté sous le n. 348 dans le même catalogue. — *Sermo historicus de B. Laurentio. Inilium : De magno martyre Laurentio,* etc., se trouve dans le ms. du xvt» siècle, n. 15027, de la bibliothèque royale de Bruxelles. Il est probable qu'à la suite il y a aussi les *Sermones valde celebres de S. Laurentio* marqués dans la liste des œuvres inédites de Dorland. — 5® *De variis S. Antonii abbatis tentationibus,* dans le ms. du xvt» siècle, n. 15015 de la bibliothèque royale de Bruxelles. — *Translatio S. Antonii de C. P. ad Viennam, auct. P. D.,* dans le ms. du xvi» siècle, n. 15016, de la même bibliothèque. — *Dialogus inter Christum et Franciscum super charilate procuratrice salutis noslræ.* Selon la *Bibliotheca Belgica* de Valère André, ce dialogue existait en ms., au xvn» siècle, aux archives de l'Académie de Louvain.

Les titres desautres œuvres inédites de Dorland nous apprennent qu'il composa une Vie de saint Romain, soldat et martyr, un grand Psautier de la très sainte Vierge, un autre Psautier de Notre-Dame, plus petit, un dialogue sur les sept douleurs de Marie, un autre dialogue sur la confrérie de la Compassion, un livre de prières à la sainte Trinité, un traité du Saint-Esprit à l'usage des prédicateurs, un diadème de sainte Anne, beaucoup de sermons pour les dimanches et les fêtes de l'année, un livre de lettres, un éloge de

la méditation, un Psautier sur la vie et la passion de N.-S. Jésus-Christ, des sermons sur la passion tirés des sermons de saint Léon pape, des traités ou des dialogues sur les vertus, sur les vices, sur les fins dernières de l'homme, sur le véritable bonheur, sur la vie intérieure, sur l'état religieux, sur sainte Cécile, sur sainte Ursule et ses compagnes, sur saint Vincent Ferrier, un miroir de la vie humaine, etc., etc.

Cf. Petrejus, *Bibliotheca Cartusiana, p. 252-251;* Morozzo, Valère André et tous les bibliographes des écrivains belges, i>upin, Moréri ; *Biographie universelle* de Michaud.

S. AüTORE.

1. **DOROTHEE** d'Antioche. Eunuque de naissance, Dorothée d'Antioche fut pris en amitié par l'empereur Dioclétien, qui le plaça, à titre de surintendant, à la tête de la teinturerie de pourpre de Tyr. Eusèbe, *II. E.,* vu, 32, P. *G.,* t. xx, col. 721. Esprit cultivé et très au courant de la littérature hellénique, il montra un grand zèle pour l'étude de l'Écriture et apprit si i ien l'hébreu qu'il lisait couramment les livres écrits en cette langue. L'évéque d'Antioche, Cyrille (f 303), rattacha à son église en l'ordonnant prêtre et lui fit expliquer les saints Livres. Eusèbe qui l'a connu et entendu dans ses fonctions atteste qu'il les remplissait avec compétence. Il fut donc contemporain et collègue du célèbre Lucien et appartint à ce groupe d'exégètes d'Antioche, qui appliquaient la méthode dialectique d Aristote et interprétaient l'Écriture dans le sens littéral. Composa-t-il des ouvrages? Eusèbe n'en dit rien, et saint Jérôme ne l'a pas rangé au nombre des écrivains ecclésiastiques. On ignore la date et le genre de sa mort. Eusèbe, très au courant des affaires de son temps, des événements politiques et religieux, a soin de citer Lucien d'Antioche dans la liste des évêques et des prêtres qui moururent martyrs pendant la persécution. *H. E.,* vni, 13, P. *G.,* t. xx, col. 773, mais ne parle pas de Dorothée. De Mas Latrie, *Trésor de chronologie,* Paris, 1889, col. 714, le fait mourir martyr en :a >2; c'est là une date et un genre de mort qui ne con-·, hument qu'à Dorothée, évêque de Tyr, avec lequel il ne faut pas confondre Dorothée, prêtre d'Antioche. Il ne faut pas le confondre davantage avec son homonyme, eunuque comme lui, mais chambellan de Dioclétien, qui subit le martyre en compagnie de Gorgonius, Eusèbe, *II. E.,* vin, 1, P. *G.,* t. xx, col. 740, pas plus du reste qu'avec celui auquel on attribue une Synopsis *de vita, et morte prophetarum, apostolorum* el *discipulorum Domini,* œuvre d'un inconnu, qui a donné lieu à des erreurs d'attribution, qui date de la première moitié du vi« siècle, de 525 au plus tard, et qui se trouve dans la *Bibliotheca max. Patrum,* Lyon, l»V77, t. t, p. 422-429, et dans Cave, *Script, eccl. historia litteraria,* Genève, 1705, p. 104-108. Sur cette *Synopsis,* voir Schermann, dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1907, t. xxxi, fasc. 3, p. 6-14.

Eusèbe, *H. E.,* vn, 32, *P. G.,* l. xx, col. 721; Nicéphore, *II. E..* vt, 35, *P. G-,* t. cxt.v, col. 1200; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.,* Paris. 1697-1710, t. v, p. 185; Harnack, *Geschichte der altchr. Litterator bis Eusebius,* Leipzig, 1893-1897, t. t, p. 532; Batiffol, *Littérature grecque,* Paris. 1897, p. 191 ; Bardenhewer, *Patrologie,* trad, franç., Paris, 1898. t. t, p. 294; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2* édit. col. 1231.

G. Bareille.

2. **DOROTHÉE DE GAZA,** auteur ascétique du · siècle. Né à Antioche et ayant reçu une excellente ·.lucation. Dorothée embrasse la vie religieuse au monastère de Séridos, situé près d'un torrent entre Gaza et Ascalon. Là, il communiquait par l'intermédiaire de Séridos avec saint Barsanuphe, qu'une réclusion absolue séparait, non seulement du monde, mais encore des religieux du couvent, et il fut de saint Jean le Prophète le serviteur assidu pendant neuf années. Très préoccupé de son avancement spirituel, il posait à l'un et à l'autre une foule de questions par écrit sur des textes de l'Écriture, des Pères ou sur divers points de théologie. Il nous est resté environ 95 modèles de ces questions et de ces réponses. Voir *Doctrina xxi, P. G.,* t. lxxxviii, col. 1812-1822; t. lxxxvi, col. 891-902, et surtout Nicodème l'hagiorite, Βιβλο ψυχωφελεστάτη περιέχουσα αποκρίσει ... των... Βαρσανουφιου και Ἰωάννου.., Venise, 1816, lettresCCLH-CCCXXXV, cccxxxvi-cccxlii,«xli-dxlii, et *Échos d'Orient,* Paris, t. vu, p. 271 sq., 273 sq. Ces deux vieillards le prièrent ensuite de construire à ses frais près du monastère un hôpital, dont il assuma la charge avec plusieurs jeunes moines, parmi lesquels saint Dorothée. A la suite de la mort de Jean le Prophète et de Barsanuphe, vers l'an 540, Dorothée quitta le monastère de Séridos et en construisit un autre, qui se trouvait entre les villes de Gaza et de Maïouma, au dire de Moschus, c. clxvi, *P. G.,* t. i.xxxvn,col. 3033. C'est là qu'il prononça ses *Conférences spirituelles,* d'un contenu mi-théologique, mi-ascétique, et qui ont joui d'une grande considération dans la vie monastique. Celles-ci funnl adressées à ses religieux, vraisemblablement entre les années 540 et 560. *P. G.,* t. lxxxviii, col. 1612-1844. On ne sait quand mourut Dorothée; en tout cas il est faux qu'il ait vécu au vn» siècle, comme le soutiennent tous les manuels de patrologie. Les bollandistes l'ont inséré dans les *Acta sanctorum,* t. I junii, p. 587-595, bien qu'ils avouent n'avoir pas trouvé trace de son culte.

Il ne faut pas confondre notre auteur avec un Dorothée, moine d'Alexandrie, qui écrivit un ouvrage en faveur du concile de Chalcédoine, sous Anastase Ier, 491-518, Théophane, *Chronicon, P. G.,* t. cvm, col. 360; ni avec un Dorothée, qui se révéla fougueux eutychien au concile de Chalcédoine, Mansi, *Concil.,* t. vu, col. 61, 66,68, 73-83; ni avec un Dorothée, qui fut sacré évêque de deux sectes monophysites, vers l'année 565, Theophane, *op. cit.,* col. 524 sq., et que saint Sophrone anathématise. *P. G.,* I. lxxxvii, col. 3192. C'est surtout avec ce dernier qu'on le confond parfois et saint Théodore Studite dut, au ix» siècle, se défendre à Rome des accusations lancées contre lui à ce sujet, *P. G.,* t. xcix, col. 1028, 1816; t. lxxxviii, col. 1613. Bien que ces deux personnages aient vécu à la même époque et que nous ignorions tout de Dorothée de Gaza apres ses *Conférences spirituelles,* ce que nous savons de lui auparavant ne nous autorise pas à le confondre avec l'évêque monophysite.

Pour les documents venant à l'appui de mes affirmations, je renvoie à mes divers articles des *Échos d'Orient Saint Dorothée et saint Zosime,* t. iv, p. 359-363; *Les lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe,* t. vu, p. 268-276; *Saint Barsanuphe,* t. vin, p. 14-25; *Jean le prophète et Séridos.* t. vin, p. 154-160; *Un mystique monophysite, le moine Isaïe,* t. ix, p. 81-91.

S. Vailhé.

3. **DOROTHÉE** de Tyr (Saint). Personnage dont il est assez difficile de justifier l'existence, au rv·' siècle, par quelque témoignage contemporain qui atteste la présence à Tyr d'un évêque de ce nom et son martyre en 362. Qu'il y ait eu, au ıv· siècle, un *saint* du nom de Dorothée, nous le savons par Eusèbe, *II. É.,* vm. 1, *P. G.,* t. xx, col. 740 : c'était un chambellan de l .-pereur Dioclétien, qui mourut martyr en compagnie de Gorgonius, lors de la persécution de 304, à Nicomédie mais il n'a été ni évêque de Tyr, ni simple prêtre, et Blondel a eu tort de l'identifier avec Dorothée d'Antioche. Qu'il y ait eu un *prêtre* de ce nom. nous le savons également par Eusèbe, *H. E.,* vn, 32, *P. G.,* t. xx, col. 721 ; mais il n'a été ni évêque de Tyr. ni martyr; car très certainement, â défaut d'Eusèbe. oint Jérôme n'aurait pas manqué de le signaler dans son *De viris.* Qu'est-ce donc que ce Dorothée de Tyr?

Le Martyrologe romain, à la dale du 5 juin, mentionne, à Tyr, saint Dorothée, prêtre, confesseur sous Dioclétien, et martyr à Fàge de 107 ans, sous Julien l'Apostat. Baronius, retenant celle qualification de prêtre, a cru pouvoir l'identifier avec Dorothée d'Antioche, qui a bien été prêtre, mais prêtre d'Antioche, et dont rien n'assure qu'il ait souffert le martyre. Une des raisons qu'il en donne, *Martyr, rom.,* Paris, 1645, p. 222, c'est que la liste des évêques de Tyr pendant le IVe siècle est connue et qu'elle ne renferme pas le nom de Dorothée. Il y est question de saint Méthode et de l'arien Paulin, auquel aurait succédé Zénon, dont le nom et la signature se trouveraient dans les actes du concile de Nicée en 325 et dans ceux du concile de Constantinople en 381. Cela ferait une belle longévité épiscopale. Baronius affirme en outre avoir lu dans la chronique manuscrite d'Anaslase le Bibliothécaire un passage où il est dit que saint Dorothée est mort à Édesse, en Syrie, à l'âge de 105 ans.

A vrai dire l'unique source, et encore est-elle fort tardive, de la fin du vin'siècle ou du commencement du tx», se trouve dans Thêopbane (f vers 813), *Chronographia,* en 316, *P. G.,* t. cvm, col. 108. C'est là qu'il est question d'un saint Dorothée, évêque de Tyr, homme fort instruit, connaissant le grec et le latin, auteurd'une histoire des évêques de Byzance et d'autres villes, confesseur sous Dioclétien et Licinius, exilé une première fois, rentré à Tyr, d'où il alla assister au concile de Nicée, exilé une seconde fois à Odyssopolis dans la Thrace, ou il subit la persécution de la part des officiers de Julien l'Apostat, et où il mourut martyr à l'âge de 107 ans. C'est sur ce témoignage de Theophane, dont ils retrouvent un écho dans les œuvres d'Anastase le Bibliothécaire, dans le *Typicus* de l'abbé de Saint-Sabas, dans le Synaxaire manuscrit de Constantinople, au 6 juin, et dans le Ménologe de l'empereur Basile, au 9 octobre, que les bollandistes, *Acta sanctorum,* Paris, 1867, t. i junii, p. 427-430, s'appuient et ont inséré la notice *Ile sancto Dorothea, episcopo Tyri, Odyssopoli in Thracia marlyrizato.* Iis distinguent ce Dorothée, évêque et martyr, soit de Dorothée d'Antioche, soit de l'eunuque qui fut chambellan de Dioclétien et martyr, soit du prétendu auteur de la *Synopsis de vita et morte prophetarum, apostolorum et discipulorum Domini,* soit de trois autres personnages du même nom. *Loc. oit.,* p. 430, 582. Mais reste la difficulté de lui faire une place dans la liste des évêques de Tyr; ils croient la résoudre en disant qu'il succéda à saint Méthode (·(▪ 311), ce que soutient aussi Le Quien, *Oriens Christianus,* Paris, 1749, t. il, col. 803, qu'il fut remplacé pendant son premier exil par l'arien Paulin, qu'il reprit son siège quand Paulin eut été transféré à Antioche, qu'il assista au concile de Nicée, qu'il mourut martyr, sous Julien l'Apostat, pendant son second exil, à Odyssopolis dans la Thrace, où son tombeau et sa mémoire sont honorés, et que sa fête, dans le calendrier de Constantinople, est marquée au 5juin, date qui est celle du Martyrologe romain. Il eut pour successeur Zénon; rien n'étant moins sûr que le nom et la signature des évêques du concile de Nicée, Zénon, qui assista effectivement aux conciles de Rome, en 369, et de Constantinople, en 381, aurait été indûment rangé au nombre des évêques qui prirent part au concile de Nicée. C'est sur de telles données, qui sont loin d'être absolument décisives, que les bollandistes, avec tout l'Orient, comme ils disent, croient à l'existence d'un évêque de Tyr, du nom de Dorothée, mort martyr, en 362, et qu'ils lui ont consacré une notice.

Mais Tillemont, *Mémoires,* t. v, p. 658, et Cave, *Hist, litt.,* Genève, 1705, p. lOi, formulent les plus expresses réserves sur le récit de Théophane, vu le silence d'Eusèbe et de saint Jérôme. Pourrait-on aller jusqu'à dire avec Mu·' Batiffol, *Litt. grecque,* Paris, 1897, p. 191, note 1, que « ce Dorothée, évêque de Tyr, n'a jamais existé? » Nous ne le pensons pas. Sans doute, dans ce cas particulier, les bollandistes n'ont pas fait la pleine lumière et n'apportent pas une certitude absolue; mais, malgré les difficultés qui persistent, leur opinion reste vraisemblable et peut être retenue jusqu'à plus ample informé.

Théophane, *Chronographia, P. G.,* t. cvm, col. 108; Baronius, *Martyrologium Romanum,* Paris, 1645, p. *222: Acta sanctorum,* Paris, 4867, t. I junii, p. 427-430, 582; Tillemont, *Mimoires pour servir à l'hi-t. eccl.,* Paris, 1702, t. v, p. 657-658; Cave, *Script, eccl. historia litteraria,* Genève, 1705, p. 104; Le Quien, Oriens *Christianus,* Paris, 1749, 1.11, col. 803; Delitzsch, *Diatribe de pseudo-Dorothei et pseudo-Epiphanii vitis prophetarum,* Leipzig, 1842; Lipsius, *Die Apostelgeschichte und Apostellegenden,* Brunswick. 1883, t. I, p. 193-205; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litterator.* .Munich, 1890, p. 391 ; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2· édit., col. 1232.

G. Bareille.

DORRON Charles, oratorien français, de Paris où il mourut en 1666. On a de lui : *Pia exercitia ex S. Scriptura, Patribus et liturgiis deprompta, ceu considerationes quædam quæ mentem occupare possint circa præcipua religionis christianæ documenta et mysteria,* in-12, Paris, 1650, excellent choix de beaux textes, et un autre très bon ouvrage sur *Jésus-Christ dans les Écritures selon l'interprétation des Pères, avec des réflexions de piété,* in-4», Paris, 1658.

Batterel, *Mémoires,* Paris, 1903, t. n, p. 503.

A. Ingold.

DOSITHÉE, patriarche grec orthodoxe de Jérusalem dans la seconde moitié du xvil» siècle, le prélat le plus marquant de l'hellénisme, et le polémiste le plus ardent de l'orthodoxie grecque contre les latins. — I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — Il naquit le 31 mai 1641 dans le village d'Arakhovo, arrondissement de Calavrita (Péloponèse). Δωδεκάβιβλο , Bucharest, 1715, p. 12. Le Quien s'est trompé en le faisant naître dans Tile de Crète. *Oriens Christianus,* t. Ill, col. 522. Plusieurs biographes le font descendre de l'illustre famille byzantine de Notaras. Papadopoulo-Vrétos, t. 1, p. 196; Sathas, p. 379; Mesoloras, Συμβολική, Παράοττ,μα, p. 43. Ce titre de noblesse, inventé par ses admirateurs, est controuvé. Safamilleétaitd'une origine modeste,Démétracopoulos, ΠροσΟήκαι, p. 61; son père, d'après les documents consultés par Cyrille Athanasiades, s'appelait Scarpéti: τὸ γένο Σκαρπέτν. Σ<»τήρ, I.xtv,p. 289.Orphelin à l'âge de 8ans,il trouva un protecteur dans Grégoire Galanos, métropolite de Corinthe, qui l'avait tenu sur les fonts baptismaux. Celui-ci le plaça dans le monastère des Saints-Apôtres, non loin de sa ville épiscopale, et le jeune Dosithée y acheva ses premières études. Le patriarche Chrysanthe affirme qu'au sortir de l'enfance, il reçut le diaconat : παραλλ.άξα τὴν παιδικὴν ἡλικίαν, p. 12. Un document autographe de Dosithée atteste qu'il fut ordonné diacre à 11 ans, Σωτήρ, t. xiv, p. 290, bien que l'âge requis pour le diaconat par les canons de l'Église grecque soit de 25 ans. Sakellaropoulos, Εκκλησιαστικόν δίκαιον, Athènes, 1898, p. 84. Nous ne savons presque rien sur ses études et ses maîtres. Il visita Athènes en 1653, ce qui fait supposer à Sathas, p. 322, et à l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos, Νέα Σιών, 1907, t. v, p. 98, qu'il écouta les leçons de Nicolas Kértimevs, philosophe et théologien grec, mort en 1663. Dans le Τόμο χαρὰ , en parlant de lui, Dosithée écrit simplement : ἡμεῖ *la* τισιν ἰχρηματίσαμεν αὔτοὺ μαΟηταί,ρ. ιγ', ce qui veut dire, me semble-t-il, que dans ses polémiques avec les latins, il utilisa les matériaux recueillis par Kéramevs dans ses ouvrages.

En 1657, on le trouve pour la première fois à Constantinople, au métochion du Saint-Sépulcre, où Paisios,

patriarche de Jérusalem (1615-1660), le prit à son service et lui témoigna beaucoup de bienveillance. Dosithée raccompagna dans ses voyages à Jérusalem, en Roumanie et dans l'Asie-Mineure, et reçut son dernier soupira Caslelloryzon, vilayet d'Aïdin, le 2 décembre 1660. Un synode, tenu à Constantinople le 25 janvier 1661, donna comme successeur à Païsios le Cretois Nectaire (Pélopidés). Dilikanis, Τα... εκκλησιαστικά ἐγγραφα, t. n, p. 365. Dosithée se rendit à Jérusalem et y assista à sa consécration, le 9 avril 1661. Neclaire lui accorda sa confiance, le nomma archidiacre de son patriarcat, et en 1666 l'éleva au siège métropolitain de Césarée. Δωδεκάβιβλο:, p. 1209. L'année suivante, il l'envoya en Roumanie en qualité d'exarque. Dosithée y déploya beaucoup de zèle en faveur du patriarcat grec de Jérusalem. En 1669, Neclaire, affaibli par l'âge et les maladies et impuissant à faire face aux besoins urgents de son église, démissionna et pria Méthode III, patriarche de Constantinople (1669-1671), delui donner un successeur. Un synode tenu à Constantinople le 23 janvier 1669 nomma Dosithée au siège vacant. Il n'avait que 28 ans.

Le premier soin de Dosithée, après son élection, fut de trouver les ressources nécessaires pour acquitter les dettes énormes qui obéraient la confrérie grecque du Saint-Sépulcre.Celles-ci s'élevaientà unesomme de plus de 100000 piastres turques, et les créanciers étaient surtout des Arméniens. Suivant l'exemple de ses devanciers, dès l'année même de son élévation au siège patriarcal, Dosithée quitta Jérusalem, et parcourut à plusieurs reprises les pays orthodoxes pour quêter de i argent. Les offrandes qu'il recueillit en Roumanie, Bulgarie, Transylvanie, Géorgie, Russie, Asie Mineure, lui permirent de conjurer la crise économique de son patriarcat, et de tenir tête aux Latins et aux Arméniens qui voulaient évincer les Grecs des Lieux saints. Au mois de décembre 1670, à Constantinople, il assista à un synode et y lit échouer les démarches d'Ananie, archevêque du Sinaï, qui s'efforçait d'obtenir pour son siege l'autonomie et l'indépendance vis-à-vis des patriarches de Jérusalem. Le synode excommunia Ananie, et lui interdit l'exercice de ses fonctions épiscopales. Dilikanis, t. ll, p. 379-380. En 1671, il parvint à restaurer le sanctuaire de JBethléhéîïi, Δωδεκάιβλο, p. 1213-1214, et au mois de mars 1672, il convoqua à Jérusalem un synode, auquel prirent part 71 membres de son clergé, prêtres et évêques. Ce synode est d'une importance décisive au sujet des relations du protestantisme avec l'Église grecque. A Jérusalem il n'épargna rien pour chasser les franciscains des Lieux saints, et ses intrigues auraient été couronnées de succès sans l'énergique intervention du marquis de Nointel, ambassadeur de France auprès de la Sublime Porte. En 1675, il réussit à avoir du sultan Mahomet IV un iradé qui assurait aux Grecs la possession des sanctuaires de . rusalem et de Bethléhem. Palamas, Ἱεροσολυμιά, p. 551. Ce succès l'engagea à restaurer plusieurs monastères grecs, parmi .esquels la fameuse laure de S-int-Sabbas, Δωδεκάβιόλο, p. 1236, et à racheter en laveur des Grecs les couvents géorgiens de Jérusalem. En 1690, le marquis Castagnères de Chàteauneuf obtenait un iradé qui rendait justice aux franciscains et reconnaissait leurs droits sur les sanctuaires de Jérusalem et de Bethléhem. Dosithée en conçut un violent : pit, et exhala sa mauvaise humeur dans une lettre ı lcessée, le 10 septembre 1690, à son peuple. Papadonlo-Kérameus, Ἀνάλεκτα, t. i, p. 295-298. Sa colère it telle qu'il ne mit plus le pied dans sa ville patriarcale; mais il ne cessa pas, même de loin, de créer des ennuis et des difficultés aux franciscains, qui, dans un mémoire présenté en1698à l'empereur, l'appellent avec raison *infensissimus latinæ Ecclesiæ hostis.* Hammer, *Histoire de l'empire ottoman,* Paris, 1838, t.xii.p. 548.

Réduit à l'impuissance dans son patriarcat, Dosithée se posa en défenseur de l'orthodoxie sur le terrain doctrinal, et poursuivit de sa haine tous ceux qui lui semblaient pencher vers l'Église catholique ou le protestantisme. En sa qualité de patriarche, il s'arrogeait le droit de surveillance sur toutes les Églises orthodoxes. Ce droit il cherchait tout particulièrement à l'exercer sur l'Église russe, qu'il visait, en bon patriote, à soumettre à l'influenqe de l'hellénisme. En 1691, il poussa le patriarche Callinique II (1689-1693) à réunira Constantinople deux synodes pour y condamner les théories de Jean Caryophylles sur la sainte eucharistie. Voir t. n, col.1812, et Gédéon, Κανονικά! διατάξει, t. t, p. 99-105. En Russie, il fut d'une sévérité inexorable à l'égard de Païsios Ligarides, métropolite de Gaza (1609-1678), qu'il excommunia en 1671, Legrand, *Bibliographie hellénique du xvn' siècle,* t. iv, p. 58-59, le soupçonnant, après son apostasie du catholicisme, d'élre latin de sentiments et de doctrine. Δωδεκάβιβλο, p. 1180. Sur les instances de Joachim, patriarche de Moscou (Γ674-1690), il envoya en Russie les deux frères, Sophrone et Joannikios Likhoudi, qui ouvrirent, dans la capitale, l'Académie gréco-slavo-latine. Il leur défendit d'y enseigner le latin, et les doctrines favorables aux théologiens de l'Occident. Mais les Likhoudi ne suivirent pas ses prescriptions, et leurs élèves de Moscou apprenaient le latin de pair avec le grec. Dosithée en fut informé par son neveu l'archimandrite Chrysanthe que les Likhoudi avaient reçu très mal. Il mit tout en œuvre pour les faire passer pour hérétiques, et pour des ennemis delaRùssieà la solde des Turcs. Il réussit à les faire expulser, de l'Académie d'abord, et ensuite, de Moscou.

Le métropolite Étienne lavorsky, *locum tenens* du patriarche russe sous Pierre le Grand (1702-1721), fut aussi l'objet de son aversion. Dosithée lui reprochait d'être rempli de sympathies pour la culture de l'Occident, et de pencher du côté du latinisme sur plusieurs points théologiques. Il insista auprès de Pierre le Grand pour qu'il fût déposé de sa charge, mais ces démarches n'aboutirent pas. Avant de mourir il eut la douleur de constater que la Russie s'émancipait totalement de l'inlluence religieuse et littéraire de l'hell· nisme.

Dans l'affaire du patriarche Nicon (1652-1666'. Dosithée joua un rôle considérable. Nicon avait été ch --· de son siège et anathématisé par le synode de M· seou de 1666, auquel intervinrent les patriarches Païsios d'Alexandrie et Macaire d'Antioche. Les intrigues de Païsios Ligarides furent pour beaucoup dans cette condamnation. Après la mort du tsar Alexis Mikhaîlovitch (1676), son fils Théodore Alexiévitch (1676-1682'. voulant réparer les injustices commises â l'égard de Nicon, envoya à Constantinople deux ambassadeurs, chargés de demander au patriarcat grec sa réhabilitation.

Dosithée fut invité à négocier cette affaire, et il s'en tira fort adroitement. Grâce à ses démarches, le patriarche Jacques (1679-1683), dans une lettre officielle, composée par Dosithée, Νεά Σιών, 1906, t. iv, p. 482. déchargea Nicon des accusations et des anathèmes lancés contre lui par le synode de Moscou. DosilLée, tou: en réhabilitant la mémoiie de Nicon, y déclarai' néanmoins que les décisions du synode de 16t· _?r daient force de loi.

Pour combattre l'inlluence latine en matière ti.· .·logique, Dosithée établit, en 1680, aux frais du pa'.-i.ircat grec de Jérusalem, une typographie grecque Jassy, et en confia la direction au moine Metrophane, qui fut plus tard évêque de Husi. Le premier ouvrage sorti de cette imprimerie fut le traité de Nectaire de Jérusalem contre la primauté du pape. Δωδεκαβιολο, p. 1237. La Roumanie devint, grâce à SCS efforts, le

centre de la production théologique grecque, et tout ce qu'il y édita est imprégné de haine et de fanatisme contre l'Église catholique. Les gros volumes qu'il fit paraître, tendaient uniquement à combattre les progrès des uniates dans la Petite Russie, et à justifier les croyances orthodoxes contre les savantes réfutations d'Allatius, de Bellarmin, du P. Richard, etc. S'unir aux papistes, disait-il, c'est se séparer de Dieu et stipuler une convention éclatante avec le diable. Τὸμο χαρὰ , préface.

Les dernières années de la vie de Dosithée s'écoulèrent en grande partie à Constantinople, Andrinople, et en Roumanie. Le l. XIII· de son *Histoire des patriarches de Jérusalem,* édité par Papadopoulo-Kéramevs, contient des indications précises sur ses fréquents voyages jusqu'à l'an 1705. La mort le frappa à Constantinople le 7 février 1707; il était patriarche depuis 38 ans. Ses restes furent inhumés dans l'église de Sainte-Paraskévé, et en 1715 transférés à Jérusalem par son neveu le patriarche Chrysanthe Noteras, et déposés dans l'église des Quarante-Martyrs.

Les écrivains grecs ne tarissent pas d'éloges sur son compte. Selon Constantin Œconomes, il ne fut pas seulement le pasteur de la sainte cité de Jérusalem : c'est toute la grande famille orthodoxe qui vénère en lui le plus savam ,le ses maîtres, t. iv, p. 811. Le plus récent de ses biographes l'égale aux anciens Pères et docteurs de l'Église. Νέα Σιὼν, 1907, t. v, p. 168. Ricaut l'appelait un« prélat plein de feu, plein de hardiesse, remuant et entreprenant. » Ce dernier jugement est fondé. A l'époque où l'Église grecque croupissait dans l'ignorance, et subissait honteusement le joug des Turcs, il rêva d'étendre la suprématie intellectuelle et la juridiction religieuse de l'hellénisme sur toutes les Églises orthodoxes. Il comptait sur l'appui de la Russie, dont il fut l'agent politique le plus dévoué à Constantinople, et de laquelle il attendait le rétablissement de l'empire byzantin au bénéfice des Grecs. Ses plans échouèrent complètement. Ses œuvres respirent la haine la plus forte contre les latins.

II. Écrits. — Dosithée a été un compilateur et un éditeur infatigable, plutôt qu'un écrivain original. Sa grande érudition est d'autant plus étonnante que ses nombreux voyages ne lui laissaient pas de loisir pour l'étude. Helladius assure qu'il savait parfaitement le turc, l'arabe, le russe, le géorgien, le grec et le latin. Chrysanthe affirme, au contraire, que pour consulter les ouvrages latins, il se servait de traducteurs. Démétrius Procope dit qu'il ignorait absolument le latin et qu'il ne connaissait le grec que très superficiellement. Sathas, Μεσαιωικὴ βιβλιοθήκη, t. ni, p. 485. Son style manque de pureté et d'élégance. Ses écrits sont presque tous des traités ou des recueils de polémique contre les protestants et les latins. Leur autorité est très grande dans l'Église orthodoxe. En voici la liste complète avec quelques éclaircissements :

1° Ἀσπὶ ορθοδοξία , ἡ απολογια και ελεγχο πρὸ τοὺ διασὺροντα την 'Ανατολικὴν Εκκλησιαν αἰρετικῶ φρονεῖν ἐν τοῖ περὶ Θεοὺ καὶ τῶν θεὶων, ὡ κακοφρονοὖσιν ουτοι αυτοὶ οἱ Καλουϊνοι, δηλονότι συντεθεῖσα παρὰ τοῖ ἐν Ἱεροσολὺμοι τοπικὴ συνόδου, επὶ Δοσιθέου Πατριὰρχου Ιεροσολὺμων. Ce sont les actes du synode de Jérusalem de 1672. Dosithée en est l'auteur. Aymon les appelle *un coup de perfidie,* un écrit forgé clandestinement et frauduleusement par lui, p. 369. Le but de Dosithée est la défense de l'Église orthodoxe contre les attaques des protestants qui, au xviii· siècle, en appelaient à la Confession de Cyrille Lucaris pour nier la transsubstantiation. Le patriarche y condamne avec vigueur la *folie de Luther.* Michalcescu, p. 128-129. Il y retrace brièvement les luttes théologiques de- coryphées du protestantisme avec les théologiens orthodoxes, et y traite la question de l'authenticité de la Confession de Cyrille Lucaris. A son jugement, cette pièce n'est pas authentique. L'Église orthodoxe n'a jamais su que Cyrille Lucaris avait enseigné des théories favorables aux nouveautés doctrinales de la Réforme. Si même il était l'auteur de cette pièce, il ne s'ensuivrait pas que sa doctrine soit la doctrine de l'Église orthodoxe. Dosithée croit que cette Confession a été fabriquée par les protestants dans un but de propagande. Il cite de nombreux extraits des sermons et des écrits de Cyrille, qui prouvent que les doctrines qu'il professait étaient contraires aux erreurs protestantes. Il explique aussi comment il faut entendre les anathèmes portés contre Cyrille dans les synodes de Constantinople (1633) et de Jassy (1642).

2» 'Ομολογια... τοῖ ἐρωτῶσι, καὶ πυνθανομένοι περὶ τὴ πίστεω καὶ θρησκεία τῶν Γραικῶν, ἥτοι τὴ ανατολικὴ 'Εκκλησία πὼ δηλονότι περὶ τὴ ορθοδὸξου πίστεω φρονεί. Cette Confession est divisée en 8 chapitres et 4 questions. Les premiers contiennent un exposé systématique de la doctrine de l'Église orthodoxe sur Dieu, la Trinité, l'Écriture sainte et son interprétation, la prescience divine et la liberté humaine, la création du monde et la bonté de Dieu, le premier péché et l'origine du mal, l'incarnation du Fils, la rédemption, la médiation des saints, la foi et les bonnes œuvres, l'Église, sa hiérarchie et son infaillibilité, les sacrements, en particulier l'eucharistie, et les fins dernières. Dans les questions l'auteur examine s'il convient de permettre aux fidèles la lecture de la Bible; il indique les régies à suivre pour/viter les fausses interprétations du texte sacré, détermine le nombre des livres qui font partie du canon, cf. M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe,* Paris, 1909, p. 51-52, 68, 69, 75, 78, et prouve la légitimité du culte des saints. En terminant, il conseille le silence aux protestants, frivoles novateurs, et les engage à ne point abuser de quelques textes pour altérer la doctrine chrétienne et déblatérer contre les saints, p. 181.

Le style de cet ouvrage est clair et coulant. La doctrine dogmatique de l'Église orthodoxe y est exposée sans digressions et sans invectives. Dosithée n'attaque pas les latins, dont il subit l'intluence dans sa manière d'exposer la doctrine orthodoxe, notamment au sujet de la transsubstantiation, Michalcescu, p. 174-175, de la défense faite aux fidèles de lire la Bible, et dans sa théorie sur l'état mitoyen des âmes après la mort. Sur ce dernier point il parait admettre le purgatoire. Lee protestants en profitèrent pour insinuer que sa Confession est un exposé pur et simple de la doctrine catholique romaine. Les théologiens grecs à leur tour admettent que Dosithée a subi les influences latines, mais ils l'excusent en disant que c'est sur des points non essentiels de la foi orthodoxe Selon l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos, tes théories dogmatiques de Dosithée ressemblent aux théories de la théologie latine, mais cette ressemblance n'implique pas leur identité. En entrant pour la première fois en lice avec le protestantisme, la théologie orthodoxe n'était pas suffisamment armée pour le combattre. Elle dut donc emprunter des armes à la théologie latine, qui, depuis un siècle, battait en brèche la théologie de la Réforme. Dosithée adopta cette tactique par nécessité, mais on se tromperait,si pour cela on le considérait comme un λατινόφρων. Plus tard, en effet, il échappa entièrement à l'influence latine, et en 1690, il rétracta même ce qu'il avait dit dans sa Confession au sujet de l'état mitoyen des âmes. Cette Confession n'a donc pas, d'après le même écrivain, une valeurdogmatique absolue, mais une valeurrelative seulement, valeur à la fois dogmatique et historique : il ne faudrait pas l'assimiler aux symboles et aux décisions des conciles

œcuméniques. Quoi qu'il en soit, il y a lieu de s'étonner que la Confession de Dosithée, malgré ses concessions à la théologie occidentale, ait été rangée au nombre des livres symboliques de l'Église grecque. Les patriarches d'Orient l'envoyèrent même au synode de Saint-Pétersbourg (1723) comme un résumé précis de la foi orthodoxe. Macaire, *Pravoslavnoe dogmalitcheskoe bogoslovie,* Saint-Pétersbourg, 1895, t. i, p. 63. Mais les Russes jugèrent opportun d'en donner une version corrigée, dans laquelle les infiltrations latines étaient supprimées.

Les actes du concile de Jérusalem ont été édités pour la première fois à Paris en 1676 sous ce titre: *Synodus belhleemitica adversus calvinistas hæreticos, orientalem Ecclesiam de Deo rebusque divinis hærelice cum ipsis sentire mentientes, pro reali potissimum praesentia anno 1672 sub patriarcha Hierosolymorum Dositheo celebrata, interprete Domino M. F. e congregatione sancti Mauri, ordinis sancti Benedicti.* L'éditeur était le P. Michel Foucqueret. Legrand, *Bibliographie hellénique du xvip siècle,* t. n, p. 336-337. Réimprimée en 1678, t. v, p. 115-116, elle a été insérée encoredans Hardouin, *Acta conciliorum,* Paris, 1715, t. xi, p. 179-274. Quelques extraits ont été publiés par Schelstrate, *Acta Orientalis Ecclesia: contra Lutheri hæresim,* Rome, 1739, t. n, p. 651-652. Elle a été reproduite par Kimmel, Libri *symbolici EcclesiæOrientalis,* léna, 1843, p. 325-488; Mesoloras, Συμβολική, Παραρτημα, Athènes, 1893, t.I, p. 55-129; Michalcescu, Θησαυρὁ; τή ὀρOοδοξία , Leipzig, 1904, p. 123-182. Le pasteur protestant J. Aymon en donna un commentaire haineux dans les *Monuments authentiques de la religion des Grecs,* La Haye, 1808, p. 261-451. Les actes du synode de Jérusalem sont, au jugement dé Renaudot, une des plus considérables pièces que l'Église grecque ait produites depuis longtemps, et une des plus précises et des plus amples expositions de la croyance des Grecs sur l'eucharistie. *Perpétuité de la foi,* t. t, col. 207.

Voir, sur ces actes, Iltig, *De actis synodi Hierosolymitanae anno 1672 sub patriarcha Hierosolymitano Dositheo advertas calvinianos habitse, Heptas dissertationum, Leipzig,1696.* p. 112-425; Covel. *Some account of the present greek Church,* Cambridge, 1722, p. 136-139, 146-151; Kiesling, *Historiæ concertalionisGræcorum Latinorumque de transsubstantiations tn eucharistiae sacramento,* Leipzig, 1754, p. 316-324; Jugie, *La feme temporelle due au péché d'après les théologiens orthocires.* dans les *Échos il'Orient,* t. ix, p. 325-326; Id., *Le mot transsubstantiation chez les Grecs après 7622, ibid.,* t. x, p 73-75; Palmieri, *De synodis orthodoxis Jassiensi* (1642) *arque Hierosolymitana* (1672), *earumque valore symbolico, dans Slavorum litteræ theologicæ,* 1910, t. vi, p. 30-59.

3 'Τὁμο καταλλαγή; *(Tomus reconciliationis), Jassy,* 1692. Ce recueil, écrit Dosithée dans la préface, est dirigé tout particulièrement conlre Allatius: il s'appelle *tomus reconciliationis,* parce qu'il vise non seulement â combattre les ennemis de l'orthodoxie (les Latins), niais aussi à leur dessiller les yeux et à les ramener à i unique bercail du Christ. Il contient les ouvrages suivants : 1. Κατὰ Λατίνων, p. 1-205. Dosithée ne connut pas d'abord l'auleur de ce pamphlet fort prolix·' contre les Latins. Dans *('Histoire des patriarches Jérusalem,* p. 954. il l'attribua à Macaire, métropolite d'Ancyre, qui accompagna en Italie et en France l empereur Manuel II Paléologue (1391-1425). Démétracopoulos, 'Ορθὁδοξο Ελλὰ , ρ. 88-89; Lambeccius, *Bibliotheca cæsarea vindobonensis,* Vienne, 1672, t. v, cod. 274, p. 223. Dosithée y ajouta les c. xix et xx, p. 22-41, qu'il rédigea d'après des matériaux tirés des œuvres de Georges Coressios et de Nicolas Kéramevs. 2. Λόγο αντιρρητικὁ τοῦ βλασφέμου καὶ ψευδοῦ όρου τοῦ ἐν Φλωρεντία συντεβέντο κατὰ την πρὁ Λατίνου σὑνοδον de Jean Eugénique, diacre et nomophylax de Sainte-Sophie à Constantinople, frère de Marc d'Éphèse, p. 206-273. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur.* p. 117. 3. 'Εγχειρίδιο·/ περὶ τή ἐκπορεύσεω τοῦ Ἀγ. Πνεύματο , par Georges Coressios de Chio, p. 276-410. Voir t. ni, col. 1847-1848. 4. Προ Λατίνου , δτι το λέγειν καὶ ἐκ τοῦ Ποὺ το Πνεῦμα τὸ "Αγιον ἐκπορεὑεσOαι, οὑτε ἀναγκαῖον ἐστιν, ἀλλα καινοτομία τὴ ορθοδὁξου πίστεω , par Macaire Maeres, p. 412-420. Krumbacher, p. 113-114. 5. 'Απολογια des évêques etprêtresde Constantinople à l'empereur Jean VIII Paléologue (1425-1448) contre les décisions du concile de Florence, p. 422-431. Ce document date probablement de l'année 1443. Démétracopoulos, 'Ιστορία τοὐ σχίσματο , Leipzig, 1867, p. 157. 6. Περὶ τῶν δὑο φὑσεων τοῦ Κυρίου, par saint Maxime le Confesseur, et Συλλογή ἐκ τῶν αγίων κατὰ τῶν Λατίνων, par Théodore Agallien, *hieromnimon* de la Grande Église (xve siècle), p. 432-439; le premier recueil de saint Maxime le Confesseur contre Arius, Sabellius, Nestorius et Eutychés est mentionné par Ehrhard comme inédit. Krumbacher, p. 64. 7. Μέρο εκ τίνο λόγου κατὰ Λατίνων περὶ τή ἐκπορεὑσεω τοῦ 'Αγ. Πνεύματο , ρ. 439-441 ; Dosithée ignorait le nom de l'auteur de cet écrit. 8. Ἐκ τοῦ βιβλίου κατὰ Λατίνων, par Matthieu Blastarès, polémiste du xiv* siècle, p. 441-456. Krumbacher, p. 110. 9. Σὑνοδο; ὑστατη ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπιτελεσβεῖσα ἐν τή αγία Σοοια, ρ. 457-521; ce sont les actes du fameux concile de Sainte-Sophie qui aurait eu lieu à Constantinople, en 1450. Démétracopoulos, 'Ιστορια τοὐ σχίσματο , p. 161. Allatius avait déjà démontré la fausseté de cette pièce. *De Ecclesiæ Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione,* Cologne, 1648, col. 1379-1395. Son authenticité, soutenue par Dosithée, Δωδεκάοιβλο , p. 914-917; Adam Zœrnikav, Περὶ τή; ἐκπορεὑσεω τοὐ 'Αγ. Πνεύματο , Saint-Pétersbourg, 1797, t. n, ρ. 677-708; et Constantin Œconomos.Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα, Athènes, 1862, t. t, p. 449-454, a été rejetée d'une manière décisive par Papaîoannes, *Les actes du soi-disant concile de Sainte-Sophie et leur valeur historique* (en russe), dans *Vyzantiisky Vremennik,* 1895, t. n, p. 394-415. Une note à la fin de l'ouvrage annonce que son impression a été achevée au mois de février 1694.

4° Τὁμο 'Αγάπη;, Jassy, 1698. Ce recueil, écrit Dosithée dans la préface, porte le titre de 7'o>: ·‹ *a* · s. parce qu'il traite les Latins avec charité et dou· ; Et cependant, il n'y a pas, dans ce gros volume, d expressions grossières que Dosithée ne verse â pleines ma ns sur l'Église catholique. Le recueil parait dirigé sur: jt conlre la Τἀργα τή π.στεω; τή; ρωμαϊκή 'Εκκλησία , publiée à Paris en grec vulgaire en 1658 par le P. François Richard, S. J. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle,* t. n, p. 104; Δωδεκάβιβλο , p. 1177. La préface est suivie de deux pièces : 1. 'Αναφορὰ τῶν αρχιερέων πρὁ 'Ανναν τὴν Παλαιολογίναν; 2. Προστα ιχα Ἰωάννου τοὐ Καντακουζηνοῦ, etc., reproduites dans *P. G.,* t. eu, col. 767-774. Le recueil lui-même contient : 1. Ιστορία τή αἱρέσεω Βαρλαάμ και 'Ακίνδυνου, par Dosithée, ρ. 1-114. Il y a inséré, p. 4-7, un extrait de la Δωδεκάβιβλο , p. 845-847; Γ'Αγιοριτικὁ; τουο; .-.-.ζ τῶν ιερών ἡσυχαζὁντων, ρ. 34-39; deux traites synodiques contre Barlaam et Acindynus, p. 40-85. reproduits dans *P. G.,* t. eu, col. 679 '691, 718-764. - : ·.; συνοδικὁ contre Prochorus Cydonius, p. 93-1! i: *P. G.,* t. eu, col. 693-716; la *profession de foi* de Grégoire Palamas, p. 85-88; *P. G.,* t. CLI, col. 763-767; 2. Κατὰ τῶν βλασφημιῶν τοῦ Γρήγορὰ, par Philoihée de Constantinople, p. 1-239;P. G., t. eu, col. 773-1186; 3 IIρὁ; τινα τῶν φίλων ἐρωτήσαντα περὶ τή τοῦ μακαρίου Θεοδὡρου τοὐ Γραπτοῦ ρήσεω , par Georges Scholarius, ρ. 239-252; *P. G.,* t. CLX, col. 649-664 ; 4. Ἐκόεσι περὶ τή τοῦ 'Αγ. Πνεὑματο ὑποστάσεω δὁξη , par le même, ρ. 252-291 ; *P. G.,* t. clx, col. 665-714; 5. Κατα τή

προσθήκη ..., par le même, p. 391-307; *P. G.,* t. clx, col. 713-731 ; 6. Κατὰ τὴ σιμονιακὴ αἱρέσεω , par le meme, p. 307-312; *P. G.,* t. clx, col. 731-738; 7. Κατὰ τὴ των Λατίνων ἐν σαββατω νηστεια , ρ. 312-315; *P. G.,* t. CLX, col. 737-744; 8. Προ τδ ὑπέρ λατινικοῦ δόγματο βιβλίον, par Georges Gémistus Γ-létho, p. 316-320; *P. G.,* t. clx, col. 975-980; 9. Ἀπδ τοῦ Ζιβέλλου τὴ πίστεω de Constantin, prêtre catholique, qui en 1452, à Constantinople, en présence de Gennade Scholarius, abjura la foi catholique, p. 320-332; Uosithée se borne à dire de cet apostat qu'il venait de l'Angleterre et de la Bohème, p. 320; 10. 'Ανασκευὴ τοὺ ὑπέρ τὴ δόξη Λατίνων βιβλίου τοῦ Ἀργυροπούλου, par Théodore Agallien, p. 333-367; *P. G.,* t. CLVtil, col. 1011-1051; l'ouvrage d'Argyropulus est dans *P. G.,* t. CLVin, col. 991-1008; 11. "Εκθεσι τὴ λατινικὴ πίστεω , présentée par les légats de Grégoire IX (1227-1241) au patriarche Germain II (1222-1240), p. 367-378; Mansi, t. XX111, col. 229-301 ; 12. Συντομότατη πραγματεία περὶ τὴ τοὺ Ἀγ. Πνεύματο ἐκπορεύσεω , ρ. 378-387, dont Fauteur est inconnu; 13. Λόγο περὶ τὴ ἐκπορεύσεω τοῦ Ἀν. Πνεύματο , par Georges ou Grégoire de Chypre, p. 387-413; *P. G.,* t. cxlh, col. 269-300; 14. Περ'ι θεολογία ἡ ερμηνεία τοῦ συμβόλου, ρ. 413-490, d'un auteur inconnu ; 15. Κεφάλαια θεολογικα ἐνδεκα, par Michel Psellus, ρ. 490-493; 16. Προ τοὺ μοναχοὺ , par Nicéphore Blemmydes, ρ. 494-502; *P. G.,* t. cxlii, col. 585-606; 17. Σημείωμα περὶ τοῦ πόσοι πατριάρχαι ἐγένοντο ἐν Ἱεροσολὺμοι Ἰωάνναι καλούμενοι, par Dosithée, ρ.502-504; 18. Λόγοι περὶ ἀζύμων, par Jean VIII (d'après Dosithée), patriarche de Jérusalem, p. 527-358; Krumbacher, p. 91; 19. Περὶ τοῦ καινοτομηθέντο καλενταριοὺ παρὰ Λατίνων, ρ. 538-547; Dosithée y publie plusieurs documents de la polémique grecque contre la réforme du calendrier Julien; quelques-uns ont été réimprimés par Sathas, Βιογραφικδν σχεδίασμα Ἱερεμίου Β', Athènes, 1870, p. 28-34; Véloudes, Χρυσόβουλλα και Γραμματα, etc., Venise, 1873, p. 13-17; Gédéon, Κανονικὰ! διατάξει , Constantinople, 1888, t. i, p. 34-48; cf. Melchisédech (évêque), *Sinodul Constanlinopolitanu din anul 1503 sub palriarhul eeumenicu Jerimia, Biserica ortodoxaroniana,* 1881, t. v, p. 785-796; Albanas, *Beformarea calendarului iulian, ibid.,* 1898, t. xxii, p. 34-40; Rhalli et Potli, Σύνταγμα ιερών κανόνων, t. v, p. 149-155; 20. Deux lettres de Cyrilles Lucaris, l'une au prince de Roumanie, Jean Radou, et l'autre aux chrétiens de Tirgoviste, p. 547-554; cf. *Bevista teologica,* Jassy, 1885, p. 257-262; 21. Κατὰ Λατίνων, anonyme, p. 554-568; 22. 'Ακολουθία du sy«lode de Constantinople de 1484 sur la manière de recevoir les Latins qui désirent se convertir à l'orthodoxie, p. 568-570; Γάκολουθία est réimprimée dans Rhalli et Potli. Σύνταγμα, Athènes, 1885, t. v, p. 143-147, et dans Gédéon, Κανονικαὶ διατάξει , t. il, p. 65-69; Petit, *L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe,* dans les *Échos d'Orient,* t. il, p. 129-131; 22. Γρὰμμα τοῖ ... ὀριοδόξοι χριστιανοί , par Marc d'Éphèse, p. 581-586; *P. G.,* t. clx, col. 111-204; Dosithée fait précéder cette pièce d'une lettre à Dorothée, métropolite de Pétra, Le Quien, *Oriens Christianus,* t. ni, col. 727, contre ceux qui tolèrent les mariages mixtes; 23. 'Ομολογία τὴ ορθὴ πίστεω , par Marc d'Ephèse, p. 586-589; *P. G.,* t. clx. col. 13-110, avec la réfutation de Grégoire Mammas.

5° Γόμο χαρὰ , Rimnic, 1705. Ce recueil est appelé par Dosithée, *Tomus jubilationis* pour indiquer la joie « que tout bon orthodoxe éprouve en constatant qu'il suffit d'un brin de doctrine pour mettre à nu l'absurdité des nouveautés latines ». Il contient : 1. Plusieurs lettre de Photius, p. 1-33; *P. G.,* t. cil, col. 585-618, 722-742, 794-822; 2. Πρακτικὰ τὴ ἐπὶ Φωτίου ἁγια Συνόδου, ρ. 33-102; Mansi, t. XVII, col. 373-524; 3. Σημειώσει ει την παρούσαν σύνοδον, par Dosithée, ρ. 103-134; il y reproduit 2 chapitres du l. Vil0 de la Δωδεκάβιβλο , p. 714-737; 4. Ἀντέγκλημα των ἐγκαλούντων αδικω κατατὴ μια ... τοῦ Χριστοὺ 'Εκκλησία ,par Nicolas Kéramevs de Janina; l'ouvrage de Nicolas Kéramevs, mort à Jassy en 1672 (selon Dosithée), est dirigé contre Athanase le Rhéteur, de Chypre, Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle,* t. Il, p. 82-87; t. ni, p. 417-426; Oinont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux xvip et xviii- siècles,* Paris, 1902, t. 1, p. 19-26, auteur d'un traité sur la primauté de saint Pierre, qu'Athanase Patellar, patriarche de Constantinople (1652) avait vivement attaqué dans un sermon à ses ouailles, Ilypsilanli, Τα μετὰ τὴν ἅλωσιν, Constantinople, 1870, p. 139-140; Papadopoulo-Kéramevs, Διάφορα ελληνικὰ γράμματα ἐκ τοῦ μουσείου Likhatchefï, Saint-Pétersbourg, 1907, ρ. 11; A. Papadopul-Calimah, *Despre Atanasie Patelarie, patriarh ecumenique, Convorbiri literare,* Jassy, 1889, t. xxiii, p. 1015-1041; 1890, t. xxiv, p. 30-42; 5. Λόγο περὶ τοῦ τι ἐστιν ἡ αληθὴ καθολικὴ ἐκκλησία..., καὶ κατὰ τὴ αρχὴ τοῦ Πάππα τὴ 'Ρώμη , par Mélèce Pighas, patriarche d'Alexandrie (-j- 1601), p. 553-609; Démétracopoulos, 'Ορθόδοξο Ελλά , p. 131 ; 6. Διάλογο κατὰ Λατίνων, par Théodore Agallien, p. 610-631; 7. Γράμμα τοῖ απανταχοὺ ὀρθοδόξοι χριστιανοί , ρ. 631-633.

6° Ιστορία περὶ των ἐν Ἱεροσολύμοι πατριαρχευσάντων, Bucharest, 1715. Cet épais in-folio a 1247 pages. N'ayant pas eu le temps de le publier durant sa vie, Dosithée, sur son lit de mort, conjura Chrysanthe Noteras, son neveu et successeur, de le faire paraître. Chrysanthe le divisa en douze chapitres (d'où le nom de Δωδεκάβιβλο que les Grecs préfèrent dans leurs citations), en corrigea le style, et supprima ce qui aurait pu exciter des représailles de la part des Turcs. Le I. XIII», où Dosithée rend compte de ses derniers voyages, fut complètement omis. Dans les Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικὴ σταχυολογία , p. 231-307. A. Papadopoulo-Kéramevs l'a publié sous le titre de Παραλειπόμενα ἐκ τὴ Ιστορία περὶ των ἐν Ἱεροσολύμοι πατριαρχευσάντων, ainsi que les nombreuses suppressions faites par Chrysanthe à l'œuvre de son oncle. Pour rédiger cette indigeste compilation, Dosithée, d'après Chrysanthe, fit traduire en grec un grand nombre d'écrits de la théologie latine, et utilisa les notes qu'il avait recueillies pendant de longues années. Δωδεκάβιβλο , p. 4, 10. Il puisa aussi beaucoup de matériauxdans les 83 cahiers d'une histoire des patriarches de Jérusalem, composée par Païsios Ligarides, métropolite de Gaza (γ 1678), p. 4. Dosithée l'avoue, p. 1180. L'ouvrage de Païsios, écrit en vue de défendre la primauté romaine en Orient, avait été condamné par Méthode III de Constantinople (1668-1671) et Nectaire de Jérusalem. On ne sait pas dans quelle mesure Dosithée mita contribution le travail de Païsios, parce que ses cahiers ne sont pas arrivés jusqu'à nous, ou sont perdus dans quelque bibliothèque grecque. Ses emprunts sont peut-être considérables, et tels qu'il ne serait pas le véritable auteur de l'histoire qui porte son nom. Cette histoire des patriarches de Jérusalem commence par saint Jacques, frère du Seigneur, et va jusqu'à la fin du xvii» siècle. Il y est question des conciles généraux et particuliers, des patriarches d'Orient, des empereurs, des hérésies, des guerres, des mœurs des peuples, des Lieux saints, etc., et surtout de la primauté des papes, contre laquelle Dosithée déploie tout particulièrement son érudition. Les orthodoxes surfont la valeur scientifique et documentaire de cette compilation. Zaviras l'appelle une vraie bibliothèque, p. 269; Sathas y voit la meilleure preuve du grand savoir de Dosithée, et un précieux trésor de renseignements pour l'histoire de l'Eglise et du peuple grec, p. 382; le professeur I. Sokolov n'hésite pas à la considérer comme un rempart inébranlable de l'Église orthodoxe contre les

prétentions de la papauté en Orient. *Soobchtchenia,* p. 27. Cyrille Athanasiadès l'appelle un trésor des connaissances les plus variées. L'archimandrite Papadopoulos est dans le vrai, en disant qu'il serait plus à propos de lui donner le titre suivant : Περὶ τῆ αδιάλειπτου ιδίω μετὰ το σχίσμα διαφωνία τῆ 'Ανατολική καὶ Δυτική 'Εκκλησία . Νέα Σιών, t. V, p. 147. Il avoue que le style de Dosithée est très acerbe, et chargé de fiel contre les Latins. Sa compilation est néanmoins, à son jugement, la base inébranlable de l'Église orthodoxe, l'apologie de l'aversion séculaire de l'Orient à l'égard des papes, p. 148. Le jugement le plus impartial est celui de Le Quien : Dosithée ne fait qu'attaquer continuellement l'Église latine, que diffamer les papes, et il abonde, à plusieurs reprises, dans le sens des calvinistes. Au point de vue critique : *quantumvis se auctor sexcentorum latini idiomatis scriptorum lectione eruditum ostentet, se criticas artis monstrat imperitissimum. Oriens Christianus,* t. m, coi. 525. Legrand appelle justement cet ouvrage *un énorme pamphlet dirigé contre la papauté. Bibliographie hellénique du xvit' siècle,* t. ix, p. 22. Le recueil est actuellement presque introuvable. .M. Basile Khitrovo '· 1903), secrétaire de la Société impériale orthodoxe de Palestine, avait projeté d'en publier le texte intégral. Après sa mort, son projet n'a pas été exécuté. La compilation de Dosithée sera toujours pour les théobiens grecs l'arsenal le plus complet de la polémique antilatine.

.' Περι τῆ αρχῆ τοῦ Πάπα, Ἀντίρρησι , par Nectaire, patriarche de Jérusalem (f 1676), Cetatuia monastère), près de Jassy, 1682. Dosithée y ajouta une préface et la vie de Nectaire. L'ouvrage édité contient lui-même plusieurs pièces : 1. Γ'Έκθεσι πίστεω;, de Macaire, métropolite deNicomédie (le 12 février 1464), p. 231-235; 2. 'Απολογία des évêques et prêtres de Constantinople à Jean VIII Paléologue, p. 233-236; 3. Οροι des patriarches Philothée d'Alexandrie, Dorothée d'Antioche et Joachim de Jérusalem contre le concile de Florence, p. 236 237 ; 4. 'Ομολογία de l'archevêque Joseph, p. 237-239; 5. Λόγο de Nectaire sur la rebaptisation, p. 241-242; 6. deux pamphlets contre les jésuites.

8° Κατὰ α;ρέσεων par Syméon de Thessalonique, et Έτήγησι τῆ ἐκκλησιαστική 'Ακολουθία , par Marc d Éphése, Jassy, 1683. Ce volume et le précédent furent les premiers, qui furent imprimés par l'imprimerie fondée par Dosithée à Jassy, en 1680. Δωδεκάβιβλο , p. 1237. Dosithée y ajouta les préfaces et les tables des matières.

9° 'Εγχειρίδιου κατὰ τοῦ σχίσματο των παπιστών, : ar Maxime du Péloponèse, Bucharest, 1690. L'ourrage est d'un théologien grec du xvt'-XVII· siècle. Dosithée raconte dans la préface les fables les plus absurdes sur le compte de l'Église latine, telles que le : acte du pape Sylvestre II (999-1003) avec Je diable, et i légende de la papesse Jeanne.

10° Κατὰ των καλοινικών κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυριλλου τοὺ Λουκάρεω , par Mélèce Syrigos (t 1664), ; ucharest, 1690. Dosithée y ajouta un 'Εγχειρίδιου ἔλεγχον τὴν καλβινικὴν φρενοβλάβλειαν, dans lequel il :-:init le protestantisme un mélange des hérésies de tous les siècles. Σ''Εγχειρίδιον de Dosithée, p. 93, est dirigé contre Cyrille Lucaris et contient les pièces suintes : Ψῆφο; du concile de Constantinople de 1633, o. 20 24; IloaxTizàdu concile de Jassv de 1642. p. 24-29. L'auteur y défend surtout la transsubstantiation, p 59-74. Dans le chapitre sur le purgatoire, il rétracte ce qu'il avait dit de favorable à l'enseignement latin dans sa *Confession,* p. 82. Cf. Erbiceanu, *Scrierea lui Meletie Sirig contra Calvinilor si a lui Ciril Lucaris composa prin ordinal sinodului tinut in last le 1642, Biserica ortodoxa romana,* 1894, t. xvni, p. 6-27.

11« Ακολουθία τῆ τε όσια μητρο Παρασκευή τῆ Νέα , καὶ τοῦ όσιου Πατρὸ ημών Γρηγορίου τοῦ Δεκαπολίτου, Bucharest, 1692. Sathas attribue à Dosithée l'édition de ces deux offices, p. 381. Mais la dédicace â Constantin Brancoveanu, publiée en tète du volume, dit qu'ils ont été édités par Serban Greceanu. Erbiceanu, *Analisa cartel ce cuprinde serviciul Sf Cuviosei Parascheva si a sf. Cuviosului Grigorie Decapolilul,* etc., *Biserica ortodoxa romana,* 1904, t.xxvut, p. 756-766.

12« 'Ορθόδοξο ὁμολογία τῆ πίστεω τῆ καθολική καὶ ἀποστολική 'Εκκλησία τῆ 'Ανατολῆ , και εισαγωγική εκθεσι περὶ των τριών μεγίστων αρετών Πίστεω , 'Ελπίδο καὶ 'Αγάπη , Snagov, 1699. Ce volume renferme la Confession de foi de Pierre Moghilas (-j-1646), el un traité sur les trois vertus théologales par Bessarion Makres, hiéromoine de Janina (γ 1699). Dans la préface Dosithée se répand en invectives contre les protestants et les jésuites, et raconte de quelle manière Pierre Moghilas fut amené à écrire sa *Confession de la foi orthodoxe.*

13« Τοῦ τῆ θεοῦ χάριτι ευσεβοὺ Νομοφύλακο Ἰωάννου διακόνου τοῦ Ευγενικοὺ Λόγο αντιρρητικό τοῦ βλάσφημου και ψευδοὺ όρου, τοῦ ἐν Φλωρεντία συντεθέντο κατὰ την προ Λατίνου σύνοδον, ἐκοοθεὶ δὲ παρὰ ἱερομονά/ω τινὶ καλουμένω 'Ιωακείμ, μεταγραφεὶ ἐκ διαφόρων πρωτοτύπων, διορθωθεὶ ει κεφάλαια καὶ τμήματα, παρὰ Δοσ.-θέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων, Jassy, 1694. L'édition de ce discours de Jean Eugénicos, est mentionnée seulement par Papadopoulo Vrétos, Νεοελληνική φιλολογία, t. I, p. 43, n. 124. Cf. Legrand, t. ni, p. 30; Bianu et Hodos, t. t, p. 338.

Parmi les ouvrages inédits nous citons la Νομική Συναγωγή, recueil de pièces importantes relatives aux patriarcats grecs d'Orient, Cod. 2 de la bibliothèque du rnétochion du Saint-Sépulchre à Constantinople, Papadopoulo-Kéramevs, 'Ιεροσολυμιτική Βιὸλιοθ,κτ, t. iv, p. 2-7, et Cod. 336 de la bibliothèque synodale de Moscou. Vladimir, *Sistematitcheskoe opisanie rukopisei moskovskoi sinodalnoi bibtioleki,* Moscou, 1894, p. 489-496. Une analyse détaillée de ce recueil a été insérée par Georges Constantinides dans la Μεσαίων:, ἡ Βιβλιοθήκη de Sathas, t. ni, p. 547-604. Ε'Ιστορία -f,' ἐπισζοπή; Σινὰ, en 8 livres, qu'on conservait jusqu'ici inédite à la bibliothèque patriarcale de Jérusalem. .. été éditée par A. Papadopoulo-Kéramev-.en 19* 9,dan- *Becueil de la Société impériale orthodoxe de Pales* ı Cf. Ἱεροσολομιτική Βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg. 1891, t. I, p. 246, 397-398; t. ni (1897), p. 224, 230 231,269-272, 281-288; t. iv (1899), p. 228-229, 237, 259.

Les attaques de Dosithée contre la papauté ont été réfutées par Louis Androutzi, élève du collège greeds Saint-Athanase, dans les deux ouvrages suivants : 1" Παλαιὰ 'Ελλὰ περὶ τοῦ άγιου ρωμαϊκοὺ θρόνου καλώ φρονούσα, ἡ προ τον 'Ιεροσολύμων^Πατριάρχην Δοσίθε ν 'Απολογία, Venise, 1713 (en grec et en latin); 2° 'Ομόνοια Γραικών καὶ Λατίνων πατέρων περὶ τῆ ἐκπορέυσεω; τοὺ 'Αγίου Πνεύματο καὶ ἐκ τοῦ υιοὺ, κατὰ Δοσιθέου 'Ιεροσολύμων Πατριάρχου, Rome, 1716 (en grec et en latin).

La source la plus importante de la vie de Dosithée est, malgré sa brièveté, P'Εκιτομή «içïlaràSr,; mfî τῆ ζ·<; ΤΟΪ i. t» λήξιι γινομίνον ἀοιδίμον Πατ^ιά^χεν 'Ιιφβσολνμον κυο-.ον Διτ Î:-... par le patriarche chrysanthe, son neveu, insérée dans ta Δωϊιχάβλ,ο , reproduite dans Bianu et Hodos, p. 503-507 On trouve des biographies ou des notices sur ses écrits · ns Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Harles. t. xi. p. 329, 5'27. 609; LeQuien. *Oriens Christianus,* t. m, col. 522-527; Rk-act *Histoire de l'estât présent de l'Église grecque, et de l'Église arménienne,* Amsterdam. 1710, p. 339-347; Helladius. *Status præsens Ecclesiæ græcæ,* Altdorf, 1714, p. 14-15; *Perpétuité de la toi de l'Église catholique sur l'eucharistie.* Parts, 1S48. t. I. col. 207-208; t II,col. 1207-1223: t.iv, col. 71-134,14" 246; Œconomos, Π<ή τά, *O'* ιομη-,<·.τ~, Τ?; τσϊα.i; life; ToasS;,Athènes. 1849, L ιv, p. 811-814; Papadopoulo Vrétos, X·»ιλλv!I'. F«i«r··.

Athènes, 1854, t. I, p. 196-197; Pichler. *Geschichte des Protestantismus in der orientalisehen Kirche,* Munich, 1862, p. 221-222, 229-245; Constantios I (patriarche), Συγγραφαὶ Ιλάσσοχι , Constantinople, 1866, p. 151-152; Sathas, Νιοiλληνιχτ, φιλολογία, Athènes, 1868, p. 379-383; Hypsilanti, Τὰ μιτά την άλωσιν, Constantinople, 1870, p. 267, 799; A. G. (protoïerevs Alexandre Gorsky), *O sobone ierusalimskom (Le concile de Jérusalem),* dans *Suppléments aux versions en russe des œuvres des saints Pères,* Moscou, 1871, t. XXIV, p. 568-620; Démétracopoulos, Ὀφβόίο ο; 'Ελλά , Leipzig, 1872, p. 165-166; Palamas, Ἰιφοσολυμιά , Jérusalem, 1872, p. 536-561; Mattchenko, *Dosithei, patriarkh ierusalimskii,* dans *Duchepoleznoe Tchtenie,* Moscou, 1877, t. m, p. 475-496; 1878, t. i, p. 81-106, 220-240, 494-508; t. il, p. 24-50, 147-175 : premier essai biographique sur Dosithée ; l'auteur y a utilisé les documents rosses, en particulier les lettres de Dosithée publiées dans la I'· partie de *X'Arkhiv iugozapadnoi Rossii,* Kiev. 1873; Rozov, *Essai d'histoire de l'Église orientale depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours,* Moscou, 1880, p. 101-102; Sinca, *Chronica romànilor,* Bucharest, 1886, t. ni, p. 261. 310, 321, 339, 345; Picot, *Notice biographique et bibliographique sur l'imprimeur Anthime d'Ivir, métropolitain de Valachie, Nouveaux mélanges orientaux,* Paris, 1886, p. 515-560; Legrand, 'Ελλη/ῖχδν Ἐπιστολάριον, Paris, 1888, p. 6, 8, 11, 12,15, etc·; Id., *Recueil de documents grecs concernant les relations du patriarcat de Jérusalem avec la Roumanie,* Paris. 1895, p. 31-35, 41-44; Id.. *Bibliographie hellénique du xvn* siècle,* t. il, p. 401, 414, 475. 458; t. m, p. 8, 28, 40, 45, 54; Melchisédech (évêque roumain), *Biserica ortodoxa in lupta cuprotestantismulu in veacul xvn-lea,* Bucharest, 1890, p. 26-27; Erbiceanu, *Cronicarii greci,* Bucharest, 1890, p. vi-vii, 103-107 Kapterev, *Snocheniia ierusalimskago patriarkha Dositheia s russkim pravitelstvom (Les relations de Dosithée, patriarche de Jérusalem, avec le gouvernement russe),* Moscou, 1891 (le meilleur ouvrage paru jusqu'ici sur le rôle politique et religieux de Dosithée : l'auteur y a utilisé de nombreux documents inédits conservés dans les archives de Moscou); Id., *La domination des Grecs dans le patriarcat de Jérusalem depuis la premièretmoitié du xvr jusqu'à la moitié du xvni* siècle, Bogoslovsky Viestnik,* 1897, t. i, p. 198-215; t. n, p. 27-43; Erbiceanu, *Material pentru complectarea istoriei bisericesti si nationale, documente inedite, Biserica ortodoxa romana,* 1891, t. xv, p. 694-699 (Lettres de Dosithée); Cyrille Athanasiades, Τὰ χατὰ τ'>ν άοίδιμο·/ Δοσίλιον Ιlατφιάφχηχ τ«ν Ἰιροσολύμων, Σωτήφ (Athènes), t. xiv (1891), p. 289-296, 353-363; .xv (1892), p. 14-22,44-61, 77-86, 109-121,143-148, 169-186, 200-217, 246-255, 260-274, 297-305, 327-335. 364-371; t. xv, p. 74-83 (travail important, bien que rempli de digressions, et louangeur à l'excès); Pokrovsky, *Russkiiaeparkhiivxvi-xrxvv.,* Kazan, 1897, I. i, p. 488-491; Papadopoulo-Kéramevs, Ἀνάλιχτα ιιροσολυμιτιχή στα/υολογία , t. I, p. 231-307, 430-431 ; t. II, p. 285-309; t. m, p. 67-72, 131, 134-137. 227-228; t. IV, p. 42, 44,530; Gennadius, évêque de Rimnic (Roumanie), *Istoria marturisirei orthodoxe. Biserica ortodoxa romana,* 1898, t. xxn, p. 807-822, 852-873, 866-868; Hore. *Eighteen centuries of the orthodox greek Church,* Londres, 1899, p. 574-575; Smentzowski, *Bratia Likhoudi,* Saint-Pétersbourg, 1899, p. 52-57, 283-290, 294-296, 308-310, etc.; *H 'Εχχλησία Ἰιφοσολύμων χατὰ του τἵσσα^α τιλιυταίου; αἴωνα , Athènes, 1900, ρ. 89-93; Ionescu, *Influenta cultucrei grecesci in Muntenia si Moldava,* Bucharest, 1900, p. 46-49,50, 53, 78, 260; lorga, *istoria literaturii romine in secolul al xvni-lea,* Bucharest, 1901, t. I. p. 36, 42-45; Hackett, A *history of the orthodox Church of Cyprus,* Londres, 1901, p. 115,135-136, 214. 246-250; Vcrdy de Vernois, *Die Fruge der heiligen Statten Palastinas,* Berlin, 1901, p. 51; Kyriakos, *Geschichte der orientaiischen Kirche,* Leipzig, 1902, p. 148; Erbiceanu, *Bibliografia grxea.* Bucharest. 1903. p.2-6, 13-18, 22, 32-33, 54-55, 69-72. 83-86; Bianu et Hodos, *Bibliografia romanesca veche,* Bucharest, 1903, t. I, p. 251-258. 273-275, 297-315, 337-339, 369, 378-389, 463-466, 501-508: lorga, *Istoria literaturii religioase a rominilor pana la 1688,* dans *Studii si documente en priuire la istoria rominilor,* Bucharest. 1904, t. vu, p. 177. 200.-201, 204-205, 212-214; Erbiceanu, *Prefata de la cartea lui Meletie Sirig scriesa de Dositeiu Putriarhul Jerusalimului, Biserica ortodoxa romana,* 1904, t. xxvn. p. 1212-1221, 1344-1354; *Viata lui Meletie Sirig de Dusiteiu Patriarhul Jerusalimului, Biserica ortodoxa romana,* 1905, t xxix, p. 29-34; Délikanis, Τὰ L το'; χώδι-c του «ατφ:α^//χοῦ άφχα*.οφ'··λαχiίου βωζόμινα ἑπίσημα ίχχλησιαστιχὰ Γγγφαφα, Constantinople. 1904. t. n, ρ. 375-376. 399-405,464: 1905. t. ιπ, ρ. 73-93 (pièces concernant Païsios Ligaridès), 183-188,191-200, 205-225.678-685. 905-910; Titov, *Russkaia pravoslavnaia tzerkov v polsko-lilovskom gosudarstvie v xvn-xvm vv.,* Kiev, 1905, t. 11, p. 35-42; Erbiceanu, *Barbati culti greci* si *romam si profesorii din academiile de lasi si Bucuresti,* Bucharest, 1905, p. 14-16; Chrys. Papadopoulos (archimandrite), Ἡ iqà T.o .raufoS χαῖ ή tv όισλογιαῖ; σχολή, Jérusalem, 1905. p. 46-64; Οι Πα-ριάρχαι *I.,οσολῦ^ιων ώ %νιυ|οαπιχοι χ.ι,«γωγοi vljç 'Ρωσία; KOtA τον IZ' αιώνα, Νiα Σ,όν, 1906, t. tv, ρ. 3-31, 177-196. 314-329, 413-428, 481-497 ; 1907, t. v, ρ. 3-24(d'après les travaux de Kapterev); Id., Δνσilιο;, Ποτοιῦ,χν.; Ἰιροσολύμων, Nia Σιών, 1907, t. v, ρ. 97-168; J. Sokolov, *La confrérie du Saint-Sépulchre à Jérusalem : essai historique,* dans *Soobchtchenüa* (Communications) *de la Société impériale orthodoxe de Palestine,* 1906, t. xvn, p. 9-11; Id. (Pomerantzev), *L'élection des patriarches de Jérusalem aux xvtr-xvm* siècles, ibid.,* 1907, t. xvni, p. 210-222; Id., *Dosithée, patriarshe de Jérusalem, ibid.,* 1908, t. xix, p. 1т32; A. Palmieri, *Dositeo, patriarca greco di Gerusalemme,* Florence, 1909.

A. Palmieri.

DOUBLET Jean-Baptiste, oratorien français, né en 1622 à Paris où il mourut vers la fin du siècle, chez les Frères de la charité où il s'était retiré pour servir les pauvres. Il est auteur de *La guerre aux vices qui fait voir les laideurs, les malignités et les coupables de chaque vice en particulier avec les moyens de s'en défendre,* publié sous le pseudonyme de Jean-Baptiste de Bonzèle, in-12, Paris, 1675. Le P. Houdry fait l'éloge de ce livre qui eut plusieurs éditions.

Batterel, *Mémoires,* Paris, 1905, t. iv, p. 501-502.

A. Ingold.

DOUCIN Louis, controversiste, né à Vernon (Eure), le 21 août 1652, entra dans la Compagnie de Jésus en 1668. Vers le temps delà révocation de l'édit de Nantes, il était à Caen, occupé de controverses contre les ministres protestants et de l'instruction des nouveaux catholiques. Il publia, à l'occasion de ces travaux : *Lettres d'un catholique à un de ses amis de la religion prétendue réformée,* Caen, 1684-1685 ; 2e édit., in-8°, Caen, 1686; *Traité de l'usage du calice ou de la communion sous les deux espèces,* in-8>, Caen, 1685; Paris, 1686; *Jnstruclion pour les nouveaux catholiques, oit l'on explique tous les articles contestez, et on en rend raison par l'Écriture, et par les Pères des premiers siècles,* in-8°, Caen et Paris, 1686. Il opposa, à une critique de ce dernier ouvrage, *Réponse à ce qu'on a écrit contre le livre intitulé : Instruction pour les nouveaux catholiques,* in-12, Caen, 1687. En 1697, le P. Doucin accompagna à La Haye M. Verjus, comte de Crécy, chargé pour la France des négociations de la paix dite de Ryswick. Ayant alors été mis au courant de la situation de l'Église catholique dans les Pays-Bas, il fit paraître un *Mémoire touchant le progrès du jansénisme en Hollande,* in-12, Cologne, 1698. C'est une traduction libre du *Memoriale breve, extractum ex prolixiore de statu ac progressu Jansenismi in Hollandia,* ouvrage dû à la collaboration des deux jésuites hollandais François Verbiest et Norbert Aerts et du curé Adrien van Wijck. Allard, *Studien, Tijdschrift...,* t. xxxiv, (1890), p. 25. Cette publication fit sensation et provoqua plusieurs réponses. Citons seulement: *La foi et l'innocence du clergé de Hollande défendue contre un libelle diffamatoire intitulé Mémoire...,* par M. Dubois, in-12. Delft, 1700; l'auteur véritable en est le P. Quesnel, justement accusé dans le *Mémoire* d'avoir fait plus que personne, avec Antoine Arnauld, pour propager l'hérésie parmi le clergé des Pays-Bas. Pierre Codde, archevêque de Sébaste et vicaire apostolique de Hollande, également mis en cause, déféra le *Mémoire,* comme calomnieux, au Saint-Office; mais il se vit lui-même appelé à Rome, pour répondre sur les révélations qui y étaient contenues, et. après enquête, fut suspendu de ses fonctions de vicaire apostolique. Le refus d'une partie des prêtres hollandais d'accepter le successeur donné à Codde par le Saint-Siège, commença le schisme d'Utrecht. Le P. Doucin a aussi publié de sérieux travaux sur l'histoire des anciennes hérésies : *Histoire du nestorianisme,* in-4°, Paris, 1698 et 1699; *Specimen obser-*

valionum ad nestorianam historiam ac varios tum veterum tum receptiorum auctorum qui eam attigerunt locos, in-12, Paris, 1698; *Addition à l'histoire du nestorianisme, où l'on fait voir quel a été l'ancien usage de l'Eglise dans la condamnation des livres; et ce qu'elle a exigé des fidèles à cet égard,* in-12, Paris, 1703; *Histoire de l'origénisme, histoire des mouvements arrivez dans l'Eglise au sujet d'Origène et de sa doctrine,* in-12, Paris, 1700. Vers la fin du xvit' siècle et durant les quinze premières années du xvin·, le P. Doucin était à Paris; il fut alors très mêlé aux controverses suscitées par les *Réflexions sur le Nouveau Testament* de Quesnel et par la constitution *Unigenitus* condamnant 101 propositions extraites de ce livre (1713). On lui attribue à tort le *Problème ecclésiastique* (1698), qui appartient plutôt au bénédictin janséniste dom Hilarion Monnier. Voir Daniel Gabriel. L'activité anonyme qu'il déploya en faveur de la constitution *Unigenitus* fut considérable, mais a encore été exagérée par ses adversaires, dont le P. Doucin était comme la bête noire, presque â l'égal du P. Le Tellier. Il aurait eu, notamment, la principale part aux *Tocsins,* écrils ainsi dénommés par les quesnellistes, pour la vigueur avec laquelle l'erreur y était dénoncée. Ces écrils, publiés la plupart clandestinement et poursuivis par les parlements favorables â la secte, ont été réunis, en 1716, avec les réponses jansénistes, en un volume intitulé : *Les Tocsins Avec les écrits et les arrêts publiés contre ces libelles violens et séditieux El un recueil de mandemens et autres pièces qui ont rapport aux écrits précédons,* in-12, s. l. On y trouve quinze pièces, dont neuf sont désignées comme *Premier Tocsin, Deuxième...,* et ainsi de suite jusqu'au *Neuvième Tocsin.* Un autre recueil a été publié en 1717, également par les jansénistes, sous ce titre : *Les auteurs des Tocsins confondus, et les Appellans justifiez ou réflexions critiques sur la Réfutation de la Lettre d'un magistrat á M. l'évêque d'Alet, et sur plusieurs autres libelles séditieux et › losmaliques, que les Jésuites ont publiés,* in-12, s, L, mdccvii (*sic* pour mdccxvii); il ne contient que sept *Tocsins,* dont six étaient déjà dans le recueil précédent, mais en partie numérotés autrement. Deux de ces *Tocsins,* au moins, appartiendraient assez sûrement au P. Doucin, d'abord, celui qui est le second dans les deux recueils cités et est intitulé : *Mémoire pour le corps des évêques qui ont reçu la constitution Unigenitus;* il a été supprimé par un arrêt du parlement de Paris du 4 avril 1716; ensuite, celui qui est particulièrement critiqué dans le second recueil, où il est qualifié *Septième Tocsin;* en voici le titre plus complet : *Réfutation d'un libelle intitulé* Leltre d'un magistrat à .M. l'évêque de servant de réponse à un *Mémoire prèsentéà M. le duc d'Orléans au sujet des explications que les évêques demandent au pape sur la bulle Unigenitus,* in-12, s. L, 1716. Le *Mémoire présenté au duc d Orléans* est le « premier Tocsin »; il avait pour auteur Msr Maboul, évêque d'Alet, â qui est adressée la *Lettre d'un magistrat.* Pour aider à la bibliographie, qui n'est pas faite, de ces *Tocsins,* ajoutons qu'il en existe aussi une réimpression orthodoxe, dans *Tocsins catholiques ou Recueil des pièces les plus fortes que les catholiques ont fait paraître contre les ennemis du saint-siège au sujet de la constitution Unigenitus,* in-12. Ce recueil, qui contient encore d'autres pièces que les *Tocsins,* a formé au moins 3 vol., parus à Avignon, chez Joseph Chastel, 1717-1718. Lorsque, apres la mort de Louis XIV, l'opposition à la constitution *Unigenitus* triompha pour quelque temps, par la nomination du cardinal de Noailles, archevêque de Paris, comme chef du conseil de conscience du Régent, le P. Doucin dut sortir de Paris et fut relégué à Orléans (novembre 1715). Quelques mois plus tard, le parlement, •oulant découvrir les auteurs des *Tocsins* et soupçonnant particulièrement le P. Doucin, ordonna des perquisitions chez les libraires et au collège des jésuites d'Orléans. On raconte qu'elles auraient établi le rôle actif du P. Doucin dans la composition et l'impression des *Tocsins,* avec l'appui de l'évêque d'Orléans. MJr Fleuriau. Buvat, *Journal de la Régence,* publié par Campardon, t. I, p. 151, 154. Le P. Doucin mourut à Orléans, le 21 septembre 1726.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la* C' *de Jésus,* t. ni, col. 159-163 ; t. ix, col. 239-240. Hurter, *Nomenclator,* t. iv, col. 1204-1205; *Biographie universelle.*

J. Brucker.

DOUKHOBORS. — I. Histoire. II. Doctrines.

I. Histoire. — Les Doukhobors forment peut-être la secte la moins nombreuse des sectes russes; néanmoins les péripéties de son histoire lui ont valu naguère une grande célébrité, même en Occident. Elle tire son nom de deux mots russes : *duch* (esprit), *boretz* (lutteur). Les Doukhobors seraient donc les lutteurs de l'esprit. Mais on attache à ce nom un double sens. Les Doukhobors lui donnent un sens positif, en raison duquel ils se considèrent comme les défenseurs de *VEsprit.* Ils luttent pour sa gloire, pour spiritualiser la religion chrétienne, en la débarrassant de son formalisme extérieur, du culte, où ils voient un oubli des principes du christianisme primitif. Mais leurs adversaires prennent leur nom dans un sens négatif. Les Doukhobors seraient les ennemis de l'esprit, puisqu'ils rejettent l'influence surnaturelle du Saint-Esprit sur les âmes. En rejetant les sacrements et la visibilité de l'Église, ils réduisent le christianisme à un code rudimentaire de morale, fondé sur l'adogmatisine religieux. Le bas peuple appelle encore les Doukhobors des *molokans* (de *nioloko,* lait), parce qu'ils ne gardent pas l'abstinence du lait et de la viande les jours de jeûne, et des *farmazony* (altération du mot franc-maçon), parce qu'ils ne tiennent pas compte des lois et des préceptes de l'Église. Les Doukhobors, de leur côté, se nomment les *fils de Dieu,* les *hommes de Dieu,* les *chrétiens spirituels,* pour indiquer que Dieu répand sur eux, avec plus d'abondance, les effusions intérieures de sa grâce. Le nom de Doukhobor a été employé la première fois en 1792 par Ambroise Sérébrennikov, archevêque d'Ékaterinoslav (1786-1789). Novilzky, p. 2; Birioukov, p. 6-7.

Les origines des Doukhobors sont très obscures Nous n'avons, pour les éclaircir, ni documents, ni même une tradition orale. Les Doukhobors affir.'.ien'. qu'i's ont reçu leurs théories religieuses et sociales des trois jeunes hébreux, jetés dans une fournaise ardente, parce qu'ils avaient refusé d'adorer la statue de Nabuchodonosor. Novitzky suppose que cette donnée est une simple allégorie, qui désigne peut-être les chefs de la secte, condamnés à mort au xvil* et au xvnr siècle, par exemple, Kuhlman et Nordmann, brûlés vifs en 1689, pour avoir prêché le second avènement du Christ, et Dimitri Tvéritinov, qui, avec ses adhérents, monta sur le bûcher, à Moscou, en 1713, p. 13-16. Cette supposition ne repose sur rien, et l'élément légendaire se renconlre au berceau de toutes les sectes russes.

Le premier renseignement positif sur les Doukhobors remonte à l'an 1791. Le comte Kakhovsky, gouverneur d'Ékatérinoslav, invita les nombreux Doukhol ors de sa province à lui exposer les points principaux de leurs croyances. Ceux-ci lui remirent une *Confession de foi* ou *Memorandum,* qui est une pièce de premier ordre pour l'histoire doctrinale de la secte. Elle a ét ı publiée par N. Tikhonravov, dans les *Lectures de la société d'histoire et d'antiquités russes, de* ('université de Moscou : *Zapiska podannaia Dukhobortzam i Ekaterinoslavskoi gubernii v 1601 godu gubematoru Kakhovskomu,* 1871, t. n, p. 26-79. Ils y déclaraient avoir reçu leurs croyances d'un paysan du village de Nikolskoe o Nikolaëvka, district de Pavlograd, gouvernement

d'Ékatérinovslav. Ce paysan, nommé Sylvain Kolesnikov (1750-1775), s'était acquis un grand renom de vertu et de droiture, grâce auquel il avait pu répandre ses doctrines.

On ne saurait cependant pas considérer Kolesnikov comme le fondateur et le premier apôtre de la secte. Au point de vue doctrinal, celle-ci a beaucoup d'affinité avec la secte des quakers, importée en Russie en 1740, par un sous-officier prussien, qui avait fixé son siège dans le village d'Okhotchee, district de Zmiev, gouvernement de Kharkov. De même, à Moscou en 1737, on découvrait une autre secte russe, se rapprochant beaucoup des Doukhobors actuels. En 1717, à Kharitonovka, district d'Ouglitch, un soldat du corps des Strélitz, se faisait passer pour un nouveau Christ, et niait la visibilité de l'Église et l'efficacité des sacrements pour le salut. Novitzky croit découvrir des liens de parenté entre les Doukhobors et les faux Christs, qui, dés le XIVe siècle, paraissent en Russie à plusieurs reprises. A son avis, par ces faux Christs, les Doukhobors se rattachent aux bogomiles, émigrés en Russie à l'aube même du christianisme russe, et par les bogomiles, aux montanistes et aux manichéens.

A la fin du xviii· siècle, les Doukhobors se répandent en beaucoup de provinces russes. On les trouve, par groupes nombreux, dans les gouvernements de Kharkov, Tambov et Ekatérinoslav. Quelques centaines de cosaques du Don se livrent, corps et âme, à la secte. Le gouvernement russe ne tarde pas à se préoccuper de la propagande des Doukhobors, il exile en Sibérie les cosaques qui en faisaient partie, et il porte contre la secte des peines sévères. Les Doukhobors de la province de Tambov furent exilés en Sibérie : on essaya vainement par le knout et le fouet d'amener à résipiscence les Doukhobors de Pérékop, dans la Tauride. Le gouvernement russe poussa la rigueur au point que l'on coupa le nez à plusieurs paysans du village de Tebnéchev, district de Berjelzk, gouvernement de Tver. Sous le règne d'Alexandre Ier (1801-1825), les Doukhobors respirèrent plus à l'aise. Deux sénateurs, Lopoukhine et Nélédinsky Méletzky, reçurent la mission de visiter les centres de la secte et d'en faire un rapport au gouvernement. Ils se rendirent dans la province de Kharkov, et s'abouchèrent avec les chefs de la secte. Les Doukhobors protestèrent de leur soumission au pouvoir civil et demandèrent à quitter leurs villages, et à s'établir là où il leur serait permis de vivre conformément à leurs théories. Sur un rapport favorable des deux sénateurs, Alexandre Ier, par un oukaze du 25 janvier 1802, fit droit à leur requête, et les autorisa à s'établir sur les bords de la Molotchnaïa, en un endroit appelé Molotchnyiia vody (les eaux de la Molotchnaïa) qui embrassait une immense étendue deterres, arrosées par de nombreuses rivières et ruisseaux. Après la promulgation de cet oukaze, 300 Doukhobors revinrent de Sibérie, et s'établirent dans leur nouvelle résidence. Ils avaient à leur tète Cyrille, fils de Sylvain Kolesnikov. Un autre oukaze du 16 décembre 1804 accorda la même concession aux Doukhobors de Tambov et de Voronèje, qui au nombre de 500, en 1805, émigrèrent dans la même localité. Ils y furent conduits par Savelius Kapoustine, qu'on vénérait comme une réincarnation du Christ. Les Doukhobors continuèrent a se grouper sur les bords de la Molotchnaïa jusqu'en 1821. En 1808, ils avaient déjà bâti neuf villages : Bogdanovka, Spasskoe, Troïtzkoe, Terpiénie, Tambovka, Rodionovka, Éphrémovka, Goriéloe, Kirillovka. Terpiénie avait été choisi comme le chef-lieu du cantonnement delà secte. On y avait érigé une maison, appelée Sion, pour y abriter les orphelins et les invalides. Kapoustine était un petit souverain pour ces colonies naissantes. On lui livrait tous les revenus du sol et du travail, et il en disposait à son gré. A sa mort, il laissa des biens considérables à sa famille. Les Doukhobors connaissaient ces abus, contre lesquels ils ne protestaient pas.

La situation des Doukhobors changea brusquement sous le règne de Nicolas Ier (1825-1855). La politique de l'intolérance et du fanatisme religieux reprit le dessus. Déjà, sous Alexandre 1", le clergé orthodoxe s'était plaint du rapide développement de la secte, .lob Potemkine, archevêque d'Ékatérinoslav (1812-1823), avait engagé le gouvernement à adopter des mesures sévères pour arrêter cet es-or. Nicolas Ier crut qu'il était temps de prendre en considération les cris d'alarme du clergé, et édicta des lois exceptionnelles contre la secte. Les Doukhobors reprirent le chemin delà Sibérie. On leur défendit, sous peine de l'exil ou de la prison, la propagande religieuse, et on limita leurs droils civils.

Les Doukhobors de la Molotchnaïa ne tardèrent pas à ressentir aussi les conséquences du changement de régime. Leurs colonies étaient prospères. La richesse avait engendré le relâchement des mœurs. Ceux que les anciens rapports des gouverneurs russes décrivaient comme des hommes très vertueux et très abstinents, se livraient à la boisson. Leur chef, Ililarion Kalmikov, donnait l'exemple de ce dérèglement. A cela s'ajoutaient les dissensions intestines de la communauté, qui fournirent à Nicolas Ier le prétexte de transplanter les colonies de la Molotchnaïa dans la Transcaucasie, au milieu des Tatars. En 1841, 800 Doukhobors reçurent l'ordre de quitter leur résidence, et d'émigrer dans le district d'Akhaltzykh, à l'ouest de Tiflis, près des monts Mokry (humides). Ils furent suivis par 800 de leurs coreligionnaires en 1842, et par 900 en 1843, 1844 et 1845. ils construisirent aussitôt de nouveaux villages, à qui ils donnèrent le nom des anciens. La maison des orphelins fut érigée au village de Goriéloe.

Nicolas Ier s'aperçut vite qu'il se trompait dans son plan d'extermination des Doukhobors. Les Tatars, sur lesquels on comptait pour leur rendre la vie insupportable, les laissèrent tranquilles. Sous l'habile direction d'une femme énergique, Lucéria Kamylkova, épouse du défunt Ililarion, les colonies se réorganisèrent, les traditions de travail et d'austérité furent remises en honneur et l'ancienne prospérité vint refleurir dans la nouvelle résidence. En 1886, Lucéria mourut; avant sa mort, elle avait confié la direction de son petit royaume à un paysan nommé Pierre Vasilévitch Vérighine.

Mais par les intrigues du frère de Lucéria, la maison des orphelins fut dépossédée de ses biens et de ses revenus. Il s'ensuivit un procès, qui se termina par l'exil de Vérighine *à* Chenboursk, dans la province d'Arkhangelsk. La communauté cependant ne resta pas privée de son chef. De son exil, Vérighine continua à lui envoyer ses instructions, et son autorité ne fit que s'accroître. Le gouvernement russe eut connaissance de ces relations clandestines, et il relégua Vérighine à Odborsk, une des villes les plus isolées de la Sibérie. Vérighine s'y rendit. Tandis qu'il demeurait à Chenboursk, il avait parcouru quelques ouvrages de Tolstoï, et en avait subi l'influence. De passage à Moscou pour aller en Sibérie, il reçut la visite de son frère Basile Vérighine, et de son cousin Basile Vérécbtchaghine. Par leur entremise, il engagea ses coreligionnaires à refuser de prêter serment et de servir dans l'armée, et à renoncer à la propriété individuelle. Les Doukhobors obéirent, sans se soucier aucunement des conséquences fâcheuses de leur soumission aux ordres de leur chef. En 1895, ceux d'entre eux qui servaient dans les régiments d'Ëlisabetpol déposèrent les armes, et déclarèrent qu'ils n'entendaient plus se soumettre à la discipline militaire. Ils furent condamnés à plusieurs années de prison. Leur exemple fut bientôt suivi par

les Doukhobors casernés à Kars, Akhalkalaki, Tillis, Manglis. On n'hésilapas à en mettre quelques-uns à la torture. Ils restèrent inébranlables.

En même temps, les chefs des villages habités par les membres de la secte résolurent de brûler toutes les armes, qui étaient en leur possession : ce qu'ils firent dans la nuit du 28-29 juin 1895. Pour les punir, le prince Cherwachidzé soumit les villages à la loi martiale, et les laissa à la merci de quelques centaines de cosaques, qui pillèrent les maisons, et violèrent quelques femmes à Bogdanovka. Mais bientôt ces mesures furent jugées insuffisantes. A la suite des agissements de Pobiédonostzev, qui travaillait avec acharnement à extirper en Russie les confessions hétérodoxes, le gouvernement expulsa de nouveau les Doukhobors de leurs résidences et les dispersa, par groupes de 2 ou 5 familles, dans les villages géorgiens des districts de Bouchet, Gori, Tiounety et Signakh. Les malheureux n'eurent pas même le temps de vendre leurs biens et leurs troupeaux, et d'emporter leurs meubles. Ils ne tardèrent pasà être réduits à la famine, tandis que les autorités civiles les harcelaient de vexations, et que les maladies, dues à la rigueur du climat, les décimaient. Dans l'espace de trois ans il en mourut 450. Se croyant voués à une prochaine disparition, les Doukhobors s'abstinrent même de procréer des enfants. Beaucoup d'entre eux devinrent aveugles. Mais ils ne se laissèrent pas abattre par l'adversité, et ils déclarèrent qu'ils étaient prêts à mourir plutôt quederenoncera leurs convictions.

Le comte Tolstoï et les quakers anglais s'intéressèrent alors au sort de la secte si cruellement éprouvée. Dans une lettre du 19 mars 1898, le premier appelait sur elle fatlention du monde civilisé, et implorait des secours pour soulager ses souffrances. Les chefs de la secte demandèrent qu'on leur permit au moins d'émigrer dans une colonie anglaise. Le gouvernement russe céda, à condition qu'ils ne reviendraient plus en Russie, et qu'ils émigreraient à leurs frais.

Ces conditions furent acceptées. Les Doukhobors se décidèrent à quitter leur pays natal. Ils envoyèrent â Londres deux délégués, Ivan Ivineet Pierre Makhortov, en les chargeant de demander au gouvernement anglais l'autorisation de se fixer dans Pile de Chypre ou au Canada. Au mois d'août 1898, une première expedition de Doukhobors aborda en Chypre et fut dirigée sur les villages de Pergamos, Kouklia, Atalassa. Ils y ressentirent aussitôt les effets de Pair malsain. Un grand nombre tombèrent malades et en quelques mois il en péril 51.

Les autres Doukhobors quittèrent la Russie pour s'établir au Canada. Au mois de janvier 1899, il en arriva 2000, qui furent dirigés vers la province de Manitoba. Ils furent suivis, à brefdélai, par 4000 de leurs coreligionnaires des provinces de Kars et d'Élisabetpol, et par les 1000 émigrants de Chypre. Il y eut ainsi, dans le Manitoba, un noyau important de 7000 Doukhobors. Le gouvernement leur fit un accueil très hospitalier. En 1902, ils furent rejoints par Vérichine et les autres exilés de Sibérie.

Ils commencèrent à s'organiser de nouveau, mais de fâcheux déboires les attendaient. Ils manifestèrent au gouvernement le désir de ne posséder leurs terres qu'en commun, et de ne pas déclarer leurs mariages, naissances et décès. Les autorités répondirent qu'il n'y avait, au Canada, qu'un seul code de lois, et qu'on ne pouvait pas l'abroger pour eux. Les Doukhobors s'entêtèrent dans leur utopie. Ils en arrivèrent même à mettre en liberté leurs troupeaux, ne se reconnaissant pas le droit de commander aux animaux, comme à des esclaves, et à ne point user de souliers, les considérant comme le produit de la violence et du meurtre. Les autorités canadiennes renoncèrent alors â traiter avec bienveillance les Doukhobors, et en 1907 les terres labourables qu'on leur avait assignées leur furent reprises. Les Doukhobors ne s'en émurent point. Ils continuèrent à vivre pauvrement, en attendant que Dieu leur ouvre les frontières d'autres régions, où ils pourront s'établir d'après leur idéal.

II. Doctrines. — Pour les Doukhobors, la religion révélée n'est que la connaissance intérieure de Dieu, l'illumination de l'âme par Dieu, une inspiration surnaturelle qui lui explique les vérités qu'elle a reçues immédiatement du Verbe divin ou de l'Ecriture sainte. Livanov, t. l, p. 93. L'Écriture a sans doute été donnée par Dieu aux hommes ; mais elle n'est pas le fondement de leurs croyances. On doit y puiser ce qui est utile pour le salut, et écarter tout ce qui ne répond pas à ce but.

Les Doukhobors abusent du sens mystique dans l'interprétation des Livres saints. Les récils de la Bible sont pour eux de simples allégories, dépourvues de toute base historique. Caïn, par exemple, est un être imaginaire qui symbolise le mauvais fils et son châtiment; le miracle de Cana signifie le mariage spirituel de Jésus-Christ avec l'âme fidèle, « ce mariage qui dans les larmes du repentir sincère verse le nectar des anges. » Les livres inspirés ne sont pas exempts de fautes. Un des chefs de la secte, Ililarion Pobirokhine. conseillait même de ne point les lire pour s'épargner l'occasion de tomberdans l'erreur. Novitzky, p. 212-213.

A l'Écriture sainte, il faut préférer la tradition, le *livre vivant,* ainsi nommée parce qu'elle est gravée dans la mémoire et dans le cœur des élus (les Doukhobors) et qu'elle s'oppose à la Bible qui est une lettre morte. Mais cette tradition n'est pointla voix de l'Église vivante, qui se perpétue à travers les siècles. Elle consiste simplementdans un recueil de psaumes,où entrent, comme éléments essentiels, des extraits du Psautier et de la Bible, et les préceptes religieux des chefs de la secte. D'après les Doukhobors, ces psaumes seraient si nombreux qu'un seul homme, en les étudiant toute sa vie, ne pourrait les apprendre par cœur. Ils forment donc un trésor doctrinal qui appartient à toute la communauté. On se les tiansmel de père en fils. C'est ainsi qu'ils ne périssent pas, et qu'ils ne périront jamais, d'autant plus que Jésus-Christ, le maître qui le- enseigne, est immortel. La Bible est destinéeâ dispara, tre, parce qu'elle est mélangée d'erreurs; mais les psaumes, que les Doukhobors récitent, ne s'elfaceronl ;amai- de la mémoire des élus. Ils remontent aux origines n -mes du christianisme : saint Matthieu, saint Marc et saint Luc consignèrent par écrit le récit de la vie e; des œuvres du Christ. Mais ils n'eurent pas cette illumination intérieure, qui les eût préservés de l'erreur. D'autres recueillirent fidèlement les doctrines du .. ri e de Dieu et les transmirent â leurs descendants sans aucune altération. Dans la Bible et dans la tradition, les Doukhobors choisirent, comme dans un las dt lé, les grains les plus purs, et eu composèrent le li re vivant, queles brouillards de la raison humaine n *ol* s urciront jamais. Novitzky, p. 243-248. Plusieurs d ces psaumes ont été publiés par Novitzky et Birioukou. Il serait trop long de les analyser ici. A côté de p. t.- -s empruntées à l'Écriture sainte, on trouve des sentences qui ne s'accordent pas avec la doctrine chrétienne, ùn y rencontre aussi des allusions malveillantes i't._<:se orthodoxe et au formalisme extérieur de son cuite.

Pour ce qui concerne l'Église, les Doukhobors soutiennent qu'elle n'est pas nécessaire. L'homme a b- -_-.ŋ d'une Eglise éternelle, d'une Eglise qui n'es: point bâtie en pierre ou en bois, mais dans la partie la p us intime de l'âme. Cette Église n'a pas de frontières icibas. Elle existe chez tous les peuples et dans tout- - i-s religions : les juifs, les mahométans, les païens euxmêmes en fout partie, pourvu que Dieu les illumin

intérieurement. Le nombre des Doukhobors est donc considérable. Il y en a beaucoup qui professent leur doctrine, mais craignent de la manifester. L'Église est ainsi l'assemblée de ceux qui marchent dans la lumière et dans la vie. Elle n'a pas de symbole. Sa liturgie n'est pas la même partout ; ses adhérents n& forment pas une seule société : elle se cache sous des noms divers, mais elle est répandue dans l'univers entier. Livanov, p. 82-83.

La hiérarchie est encore moins nécessaire que l'Église. Jésus-Christ est le seul prêtre qui sauve les âmes. Tous ceux qui subissent intérieurement l'influence du Verbe de Dieu, ont le droit de s'appeler les continuateurs de son sacerdoce. Le vrai prêtre du Christ est celui qui est doux de manières, et pur dans ses mœurs. Pour exercer son ministère, il n'a point besoin d'une vocation de Dieu ou de son admission dans une caste spéciale. Le Christ lui-même le choisit dans les rangs du peuple, de la noblesse ou du clergé *extérieur.* Il inonde son âme de sa lumière divine, et le rend apte à remplir sa mission. La préparation au sacerdoce doit être donc plus intérieure qu'extérieure. Le clergé *extérieur* et visible n'est point sanctilié par la cérémonie de la consécration. Il ne mérite aucune vénération. Il prêche, mais sa prédication est stérile, parce que Dieu ne l'illumine pas intérieurement. Une songe qu'au formalisme extérieur du rite. Sa parole ne conduit pas dans les voies du salut. Ce sont seulement les prêtres intérieurs, les prêtres choisis par Dieu au gré de sa volonté, qui donnent à leurs auditeurs la connaissance des vérités divines, le repentir de leurs fautes. Bref, le sacerdoce visible est un troupeau de maîtres sans doctrine, et de médecins spirituels impuissants à guérir les âmes : il n'y a qu'un seul sacerdoce invisible, qui se révèle dans quelques élus par de grandes clartés intérieures. Livanov, p. 84-85; Novitzky, p. 248-249.

Les Doukhobors admettent l'existence d'une Trinité nominale. Le Père est la mémoire, le Fils la raison, et le Saint-Esprit la volonté. La Trinité est Dieu lui-même qui est dans l'âme comme mémoire, raison et volonté. Pobirokhine poussait cette théorie jusqu'à ses dernières conclusions, et enseignait que la Trinité n'est pas indépendante dans son être. Elle s'incarne dans le genre humain, et en particulier dans les élus, dans les *fils de Dieu.* Les trois hypostases divines sont comme la lumière, la vie, le repos, comme les trois dimensions des corps. Elles ne sont pas réellement distinctes, mais représentent trois forces de Dieu, ou trois manifestations. Sur ce point, la doctrine trinitaire des Doukhobors, comme le remarque Novitzky, se rapproche de la Trimûrti des Hindous, Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions,* Paris, 1904, p. 418, et du sabellianisme. Hergenrother, *Handbuch der allgenieinen Kirchengeschiehte,* Fribourg, 1902, 1.1, p. 247.

Dieu a créé les âmes humaines avant le monde. Elles partageaient avec les esprits célestes le bonheur de vivre en Dieu. A la suite des instigations de Satan, elles tombèrent dans le péché et furent condamnées à revêtir notre chair. Les *élus* ne reçoivent leur âme qu'entre l'âge de 6 à 15 ans, lorsqu'ils sont à même de s'assimiler la doctrine du Verbe.

Les âmes sont tombées avant la création, du monde, en voulant assouvir leur soif de grandeur et de puissance. Cette chute s'est répétée dans l'âme d'Adam, qui a cédé aux désirs de la chaircorrompue,symbolisée dans le serpent de l'Éden; elle se répète tous les jours dans les âmes pécheresses. La faute d'Adam ne se transmet pas à sa postérité, mais son influence subsiste dans le monde. En naissant, l'homme porte avec lui l'inclinationau mal. Son âme est enfermée dans le corps comme dans une prison, plongée comme dans une chaudière où bouillonnent les éléments les plus malfaisants. En y pénétrant, elle perd le souvenir de ce qu'elle a vu, appris et fait avant la création du monde. Les Doukhobors ne disent rien sur l'origine du mal. A leur avis, la bonté ou la malice des enfants se rattache à la bonté ou à la malice des parents. Ce lien cependant n'est pas de telle nature qu'il empêche les enfants, issus de mauvais parents, de travailler à leur salut. Tout homme, devant Dieu, n'est responsable que de ses fautes, et il serait injuste de lui faire subir la honte et le châtiment de son premier père. Le péché n'a pas de postérité. L'homme tombe de lui-même, et ressuscite grâce à ses efforts personnels. Les âmes subissent les péripéties de la métempsycose. Celles qui n'ont rien à se reprocher émigrent dans les hommes vertueux, et cellesqui méritentles châtiments de Dieu, passent dans les corps des brutes. Birioukov, p. 15-16; Novitzky, p. 225-226; *Prav. Sobes.,* p. 307-308.

Les Doukhobors nient la résurrection des corps. A la fin du monde, Dieu viendra juger les âmes. Mais cette fin du monde ne consiste que dans l'extinction du péché. Ce qui est matériel et impur, deviendra éternel et lumineux. Les hommes ne cesseront pas de naître, de travailler et de mourir. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de vie présente et de vie future, de ciel et d'enfer. Le ciel est le bien, et l'enfer est le mal. Si le bien a germé dans l'âme durant la vie d'ici-bas, il fleurira dans le ciel et sera la source du bonheur, qui consiste dans l'écartementdu diable et de son influence. Livanov, p. 81-82; Novitzky, p. 226-227.

Jésus-Christ n'est pas Dieu. C'est un homme qui possède au plus haut degré la propriété de la raison divine. En ce sens, il est appelé le fils de Dieu. H est né de Marie, d'une manière naturelle. Sa mort n'est pas un sacrifice qui rachète le genre humain. Elle n'est qu'une image, qu'un symbole de ce qui se passe à l'égard des Doukhobors. Ses souffrances n'eurent d'autre but que de donner l'exemple de la patience et de la résignation. Le corps de Jésus-Christ ne fut pas exempt de la corruption de la chair. Mais son âme continue à exercer son influence sur les élus, en éveillant en eux la raison divine. Cette raison, après la mort du Christ, fixa son siège dans les apôtres, dans leurs successeurs et enfin dans les Doukhobors. Elle s'est révélée d'une manière toute spéciale dans les chefs de la secte, Kolesnikov, Pobirokhine et Kapoustine. L'âme du Christ ne diffère point de nos âmes, et elle est soumise comme elles à la métempsycose. Le but principal de sa mission a été de naître, vivre et mourir dans les hommes d'une façon spirituelle. Le Christ est l'évangile vivant éternellement en nous. Sa naissance, sa vie, sa passion, tout doit s'entendre dans un sens mystique. Tout ce qui est raconté du Christ dans l'Evangile doit se répéter à notre égard. H est la vie, et cette vie est en nous le principe d'une nouvelle naissance. Sans le Christ, pas de salut. La foi en lui est nécessaire, mais la pureté du cœur est requise pour la mériter.

Quelques Doukhobors, entre autres Pobirokhine, nient l'existence du Saint-Esprit. En général, ils ne lui reconnaissent aucune influence surnaturelle. Le Christ suffit à la vie de l'âme.

Les Doukhobors rejettent les sacrements comme inutiles. Le baptême n'humecte que le corps. Le vrai baptême est la souffrance. Jésus-Christ n'a pas été baptisé dans l'eau, mais dans le sang. S'il n'y a pas moyen d'avoirle baptême de la passion, on doit recevoir le baptême du Verbe de Dieu. Les enfants morts sans baptême ne sont admis ni au ciel ni en enfer. Quelques Doukhobors croient cependant que leur salut dépend de celui de leurs parents. Il n'y a qu'un seul homme sur mille et une seule femme sur un million qui s: sauvent. Novikov, p. 249 ; Livanov, p. 86; Birioukov, p. 14-15.

La confirmation est inutile aussi bien que le baptême. Dieu lui-même révéle ce don à qui lui plaît, sans qu'il faille pour cela une cérémonie extérieure Quant

à la confession, l'Église n'a ni le pouvoir de lier, ni le pouvoir d'absoudre. La vraie confession est le repentir sincère du cœur. On doit s'accuser devant Dieu des péchés secrets et devant les hommes des péchés publics. C'est un péché très grave que de nier sa faute, lorsqu'elle est connue. Les Doukhobors invitent les pécheurs publics à s'accuser de leurs fautes dans leurs assemblées, et en cas de refus les expulsent de leur société. Novitzky, p. 249-250; Birioukov, p. 15-16. La communion ne donne rien à l'âme. Le pain et le vin nourrissent le corps, mais ils n'exercent aucune influence spirituelle. On communie en recevant le Verbe de Dieu. Le mariage n'est pas un sacrement. Le consentement mutuel des deux époux et un serment intérieur suffisent. L'infidélité ou l'incompatibilité de caractère sont deux causes qui justifient le divorce. Novitzky, p. 250-251.

La prjère est utile, mais elle doit consister dans la récitation des psaumes. On peut vénérer la mère de Dieu et les saints, mais il est inutile de leur adresser des prières, parce qu'ils n'ont gagné de mérites que pour eux-mêmes. Il est inutile de prier pour les âmes des autres ou pour les défunts. Les Doukhobors ne font pas le signe de la croix. Ils récitent des psaumes en commun, parfois dans une chambre, parfois à ciel ouvert. Autrefois, ils priaient en silence dans les églises orthodoxes. Kolesnikov autorisait même ses adhérents à prier dans les églises catholiques, luthériennes, etc. Dans leurs réunions, les hommes se placent à droite, les femmes à r juche, et lisent tour à tour les psaumes que chacun préfère. La lecture achevée, ils chantent plusieurs psaumes en commun. *Prav. Sob.*, p. 313-315.

Les Doukhobors rejettent les icones, comme défendues par la loi de Moïse, et n'observent pas le jeûne. Le vrai jeûne est spirituel, et consiste dans le renoncement aux désirs et aux passions mauvaises. Ils n'ont pas de fêtes spéciales. Mais ils ne travaillent pas les jours des fêtes ordinaires, pour ne point s'attirer des persécutions. Ils choisissent ces mêmes jours pour vaquer à la prière et au chant des psaumes.

Strahl, *Beitràge zur russischen Kirchengeschichte,* Halle, 1827; *O raskolnikakh, poselennykh tavritcheskoi gubernii v melitopolskom uiezdie (Les raskolniks, transférés dans le gouvernement de la Tauride, district de Mélitopol),* Saint-Pétersbourg, 1828; Lenz, *Commentationes de Duchoborcis,* Dorpat, 1829; Novitzky, *Dukhobortzy, ikh istoriia i vieroutchenie (Les Doukhobors, leur histoire et leurs doctrines religieuses),* Kiev, 1832; 2· édit., 1882; c'est l'ouvrage le plus complet sur les Doukhobors; Haxthausen, *Studien über die innem ZuMànde Russlands,* Hanovre, 1847; *Raskolniki za Kavkazom : dukhobortzy (Les raskolniks dans la Transcaucasie : les D mkhobors), Pravoslavny Sobesiednik,* 1859, t. I, p. 298-323; *Zayiski niekotorykh obstoiatelstv jizni i slujby senatora J. B. Lopukhina (Mémoires touchant quelques épisodes de l i vie du sénateur J. Lopoukhine, et des missions qu'on lui a confiées), Lectures de la Société d'histoire et d'antiquités russes,* 1860, t. m, p. 83-172; *Niekotoryia certy o obchtchest-11-* dukhobortzev (Quelques traits caractéristiques de la société des Doukhobors), Lietopis russkoi litterature i drevnostei,* Moscou, 1861, t. rv. p. 3-16; Melnikov, *Pisma o raskoù- ' Lettres surleraskol),* Saint-Pétersbourg. 1862: Lopoukhine, *Vypiska o dukhobortzakh (Notice sur les Doukhobors), Lectures de la Société d'histoire et d'antiquités russes,* Moscou, 1864. t. iv, p. -46-48; Livanov, *Tambovskie molokane i doukhubortzy v xvm viekie : istoritcheskii otcherk (Les molokans et les doukhobors de Tambov au xvm* siècle), Vsemir› yi Trud,* 1867, t. ni, p. 245-297 (important); *Raskol v tivritcheskoi gubernii (Le raskol dans le gouvernement de .i Tauride), Pravoslavnoe Obozrienie,* 1867, t. i, p. 323-341; Livanov, *Molokane i dukhobortzy v Ukrainie i Novorossii Les molokans et les doukhobors dans VOUkraine et dans la Nouvelle Russie (Novorossiiskii krai), Viestnik Evropy,* 1868, r. 10, p. 673-701 ; n. 12, p. 809-836; Dobrotvorsky, *Liudi boji,* Kazan. 1869; Tikhonravov. *Zapiska podannaia dukhobortzami ekaterinoslavskoi gubernii v 1791 godu gub. Kakhovskomu iMémorandum donné par les Doukhobors du gouvernement de Ékatérinoslav au gouverneur Kakhovsky), Lectures,* etc., 1871, t n. p. 26-79; Livanov, *Raskolniki i ostrojniki : otcherki i razskazy (Les raskolniks : essais et récits),* Moscou, 1872, t. n, p. 57-94, 255-272, 366-394. 452-473, 482-500, 511-526, 543-586, 594-618, 627-648 (très important : l'auteur y publie le catéchisme des Doukhobors); Tikhonravov, *Zapiska o razgovorie s dvumia dukhobortzami arkhimandrita Evgeniia, v posliedstvii milropolita Kievskago (Mémoire sur le colloque entre deux Doukhobors, et l'archimandrite Eugène, devenu ensuite métropolite de Kiev), Lectures,* etc., 1874, t. v, p. 137-145; Arsène, métropolite de Kiev, *Zapiska o molokanskoi i drugikh sektakh v tambovskoi eparkhii (Mémoire sur les molokans et les autres sectes de l'éparchie de Tambov), Troudy* de l'Académie ecclésiastique de Kiev, 1875, t. i, p. 149-166; *Dukhovnije khristiani :otcherk (Les chrétiens spirituels : essais), Viestnik Evropy.* 1880, n. 11, p. 7-17; Abramov. *Dukhobortzy, Otetchestv. Zapiski,* 1883, t. i, p. 23-55; Kharlamov, *Dukhobortzy : istoritcheskii otcherk (Les Doukhobors : essai historique). Russkaia mysl,* 1884, n. 11, p. 138-171 ; n. 12, p. 83-115: Hilgenstadt. *Zukavkuzskie sektanty v ikh semeinom i relighioznom bytu (Les sectaires dans ht Transcaucasie dans leur vie domestique et religieuse).* Saint-Pétersbourg. 1885; Dubas^ov, *Sud nad Tambovskim dukhobortzami v 1803godу (La sentence portée contre les Doukhobors de Tambov l'an 1803), Istoritcheskii Viestnik,* 1886. n. 9, p. 580-587; Nilsky, *K istorii dukhobortchestva i mulukanstva (Contribution à l'histoire des Doukhobors et des Molokans), Khristianskoe Tchtenie,* 1886, t. n. p. 449-491 ; Arsène. *Lje khristy (Les faux Christs),* Moscou, 1888; Vinogradov, *Dukhobortzy : otcherk vieroutcheniia i dieiatelnost sektantov (Les Doukhobors : essai sur leurs doctrines et leurs exploits),* Moscou, 1889; Lebedev, *Dukhobortzy v slobodskoi Ukrainie (LesDoukhobors dans les villages de l*OUkraine),* Kharkov, 1890; Astyrev, *V gostiakh u dukhobortzev irkutskoi gubernii (En visite chez les Doukhobors du gouvernement d'irkoutsk), Sievemyi Viestnik,* 1891. t. iv, p. 52-65; Dobrokhlonsky, *Rukovodstuo po istorii russkoi tzerkvi (Manuel d'histoire de l'Église russe),* Moscou, 1893, t. iv, p. 352-358; Skvortzov, *Dukhobory v Ameriki i graf Tolstoi (Les Doukhobors en Amérique et le comte Tolstoï),* Saint-Pétersbourg, 1895; *O dukhobortzakh, Moskovskyia Viedomosti.* 1895, n. 353; *Razsieiannie dukhuborov(La dispersion des Doukhobors), Niediela,* 1895, n. 33, 37, p. 1057, 1184; *Strannik,* 1895, t. m, p. 363-364; Tebenkov. *Dukhobortzy, ikh utchenie, organizatziyii, i nastoiachtchee polojenie (Les Doukhobors, leur doctrine, leur organisation et leur état actuel), Russkaia Starina,* 1896, n. 8, p. 257; n. 9. p. 493; Smirnov-Platonov, *Novoe proizuedenie grafa L. Tolstogo : gonenie na khristian v Rossii (Un nouvel ouvrage du comte Tolstoï : La persécution des chrétiens en Russie en 1895), Bogoslovsky Viestnik,* 1896, t. ii.^p. 129-140: Tchertkov, *Naprasnaia jestokost : o torn, nuino-li*i uygodoo-li dliapravitelstva dielat mutchenikov iz iludei,po svoim relighioznyrr. ubjejdeniiam ne moguchtchim utchaslvuvat v slujbie (Inutile sévérité : est-ce qu'il est utile, est-ce qu tl profitable au gouvernement de transformer en martyrs - qui par leurs convictions religieuses ne peuvent pas dans l'armée?),* Londres, 1897; *Pravda o zakavkazs : i bukhobortcheskoi sektie (La vérité sur la secte des Doukh I dans la Transcaucasie),* Kiev, 1898; A. Tverskoi, *Dukh \-ortcheskaia epopeia,* Saint-Pétersbourg, 1900; Id., *Novyia glavy dukhoborlcheskoi epopei (Nouveaux chapitres de l'épopée des Doukhobors),* Saint-Pétersbourg, 1901; Strannik. *Les Doukhobors,* dans la *Revue de Paris,* 1901, t. v, p. 865-898: Skvortzov, *Missionerskii Sputnik (Le guide des missionnaires),* Saint-Pétersbourg, 1902, p. 447-461 ; Obolensky, *Krititcheskyi razbor vieroispoviedaniia russkikh sektantov ratzionalistov: dukhobortzev, molokan, i stundistov (Examen critique des confessions de foi des sectaires russes rationalistes : doukhobors, molokans et stoundistes),* Kazan, 1903; Elkinton. *The Doukhobors, their history in Russia, their migration Canada,* Philadelphie, 1903; Mande, *A peculiar people : the Doukhobors,* Londres, 1904; *Pravoslavnaia bogoslovskata Entziklopediia,* Saint-Pétersbourg, 1904, t.v, cot 84-89; Kamenev, *Dukhobortcheskaia sekta,* Saint-Pétersbourg, 1905; Sulerjitzky, *VAmeriku 8 dukhobortzami (En Amérique avec les De .-khobors),* Moscou. 1905; Tan, *Dukhobortzi v Kanaà:e (Les Doukhobors au Canada),* Moscou, 1906; *Doukhobortzi r natchalie xix stolietiia (Les Doukhobors au commencement du xix* siècle),* Moscou, 1907; Bodiansky. *Dukhobortzi sborr.. razkazov (Les Doukhobors : recueil de récits),* Kharkov, 1907; Birioukov, *Dukhobortzi : sbomik statei, vospominanii. p sem, t drugikh documentov (Les Doukhobors : recueil d'articles, mémoires, lettres, et d'autres documents),* Moscou, 1908 (très important pour Thistoire moderne); Bobiakine, *Dukhobori* u *jakutskui ssylkie (Les Doukhobors, exilés à lakoustsk). Rus-*

koe bogatslvo, 1909, n. 2, p. 76-98; n. 5, p. 34-53; Palmieri, *I campioni dello spirito o la selta dei Duchoboctzy russi,* dans *Hivista internationale di scienze sociali,* 1909, t. u, p. 3-27; Id., *Le dottrine religiose del Duchoborlzy, ibid.,* 1910, t. i.n, p. 161-170. Le *livre vivant oujivotnaia kniga* des Doukliobore a été publié intégralement par Bonlch-Bronévitcb, Saint-Pétersbourg, 1909.

A. Palmieri.

DOUTE. — I. Notion. II. Étude historique et religieuse. III. Applications.

I. Notion. — 1° Le doute est un état de l'intelligence en face d'une vérité ou d'un fait qui manquent de clarté. Ilnous sera connu d'une façon précise, par sa compa raison avec les autres états intellectuels. Quand une vérité ou un fait apparaissent avec une pleine évidence, l'intelligence les voit et le jugement les affirme : c'est la *certitude.* Il y a, alors, un double phénomène mental : la représentation par simple appréhension et l'adhésion par jugement; l'esprit se représente la chose et il l'affirme. L'aflirmation dépend de l'évidence objective, mais elle puise aussi quelque force dans le commandement de la volonté et il arrive que celle-ci, en l'absence d'une évidence totale, prescrive cependant à l'esprit d'adhérer quand même. Si elle ordonne une adhésion pleine et entière, dépourvue d'hésitation : c'est la certitude imprudente, qui prend le nom *d'erreur,* quand il n'y a pas correspondance entre le jugement ainsi proféré par l'esprit sous les ordres de la volonté, et la réalité. Si la volonté commande à l'esprit d'affirmer une chose inévidenle, quoique probable, et en même temps garde quelque crainte de s'égarer, c'est l'opinion. Quand la crainte d'erreur est grande, et que l'adhésion est à peine esquissée, l'opinion devient un simple *soupçon.* Il y a des cas, au contraire, ou la volonté, constatant que l'esprit n'a aucune lumière suffisante ou même ne jouit absolument d'aucune clarté, le laisse dans son indétermination ou même lui commande de suspendre tout jugement : c'est, dans le premier cas, le *doute naturel,* et, dans le second, Je *doute volontaire.* Ici, l'existence du problème est connue, mais on n'en voit pas la solution vraie, on hésite entre toutes les solutions possibles, on n'en choisit naturellement ou délibérément aucune, on doute. Lorsque l'existence du problème n'est même pas soupçonnée ou entrevue, que l'esprit n'a été éveillé sur aucune de ses données, on est dans l'état *d'ignorance.* On voit en quoi le doute diffère de l'ignorance : celle-ci ne sait rien, celui-là sait quelque chose, il se représente quelque chose, au moins les données du problème et les solutions possibles, mais il ne se prononce d'aucun côté. Des deux phénomènes intellectuels rappelés plus haut, l'esprit, en étal *d'ignorance,* n'est le théâtre d'aucun ; il n'a ni représentation ni jugement; l'esprit, à l'état de doute, se représente, mais ne juge pas, et ceci nous aide à distinguer aussi le doute, de l'opinion. Dans l'opinion, le second phénomène se produit : l'esprit juge. Disons enfin que le doute se distingue encore de *l'incertitude :* celle-ci, en effet, si elle hésite quelquefois et alors se confond avec le doute, d'autres fois se prononce et alors se sépare du doute. L'incertitude, c'est tout état autre que l'ignorance, où l'esprit ou reste flottant, ou bien adhère, maisavec crainte de se tromper; elle est commune au doute, au soupçon et à l'opinion.

2° Le doute a diverses variétés ; c'est une suspension du jugement. 1. Mais, d'abord, l'esprit peut suspendre son jugement entre plusieurs alternatives, parce qu'aucune alternative ne se présente avec quelque raison que ce soit. Quand aucun argument ne milite d'aucun côté, on reste dans le doute *négatif.* L'esprit peut suspendre son jugement parce qu'il trouve, de part et d'autre, des raisons, desarguments. dont aucun n'est décisif, et dont les poids s'équilibrent, c'est le doute *positif.* On peut supposer des cas où l'esprit reste en suspens entre deux alternatives dont l'une, non encore explorée, n'apparait défendue par aucune autre raison que l'ignorance, où I on se trouve en face d'elle, et l'autre est soutenue par des arguments insuffisants : c'est le doute *mixte,* à la fois négatif et positif.

2. On distingue encore le doute *réel* et le doute *méthodique.* Le premier est un état vrai de l'esprit, qui n'ayant pas de raisons convaincantes pour se prononcer, ne peut pas ou ne veut pas s'arrêter à un jugement. Le second est la fiction d'un esprit qui. étant déjà fixé dans son adhésion, cependant organise une démonstration, *comme s'il* doutait, et cela pour se confirmer dans son jugement.

3. On distingue le doute *spéculatif* et le doute *pratique.* Cette distinction est morale. Le doute spéculatif considère une action en général et hésite à prononcer si elle est permise ou défendue. Le doute pratique prend la même action, mais dans ses circonstances concrètes de temps, de lieu, ou de personnes, etc., et n'arrive pas à déterminer si cette action ainsi définie est *hic el nunc* permise ou non.

4. On distingue enfin le doute de *fait* ou le doute de *droit,* suivant que la chose sur laquelle on hésite à se prononcer est une théorie juridique, l'existence d'une prescription, ou bien un événement et l'existence d'un acte ou d'un fait.

IL Étude historique et religieuse. — Laissant de côté la question philosophique du doute, nous n'examinerons que le problème religieux. La théologie dogmatique est intéressée doublement aux différentes théories du doute, soitqu'on fasse du doute un *état delà raison* qui, suivant les uns, nécessite la foi et, suivant les autres, la compromet; soit qu'on le prenne comme *méthode* d'investigation théologique. Ils sont nombreux ceux qui ont prétendu que le doute était l'étal originel de la raison et qui en ont tiré des conclusions pour ou contre la foi. Nous indiquerons les principaux.

1« Pic de la Mirandole, qui fut condamné par Innocent VIII pour ses attaques contre la liberté de la foi, Denzinger-Bannwart, n. 736-737, et Cornelius Agrippa de Netlesheim font du doute « l'antichambre de la foi ». Fortunat Strowski, *Montaigne,* c. iv, Paris, 1906, p. 131. Le premier, dans son ouvrage : *Examen vanitatis doctrines gentium et veritatis Christianes disciplinée,* Bâle, 1573, divise les philosophes en trois catégories, les dogmatistes qui affirment, les académiciens qui nient, les pyrrhoniens qui doutent. Sur le terrain des connaissances naturelles, Pic de la Mirandole, soit en parcourant les différents problèmes posés à l'esprit humain elles solutions toutes insuffisantes que celui-ci leur donne, soit en constatant l'incertitude des sens d'où procède l'incertitude de l'intelligence, aboutit à la légitimité du doute, à la nécessité de suspendre le jugement. Apres avoir exécute ce travail, il oppose aux défaillances des doctrines philosophiques, la clarté, la certitude, la constance de la sciencesacrée. Cf. Strowski, *ibid.,* p. 125-130. Les impuissances de la raison servent de repoussoir aux affirmations de la foi et les mettent en relief.

2° Nous trouvons le même dessein dans la *Declamatio invectiva* de Cornelius Agrippa de Netlesheim, *De incerlitudine et vanitate scientiarum,* 4564; trad. Gueudeville, Paris, 1582. Lui aussi doute de toutes les connaissances humaines, mais c'est parce qu'elles font tort à la foi, el il ne proclame leur incertitude que pour leur opposer les certitudes surnaturelles : « Car, dit-il, j'ai aperçu plusieurs êtres devenus si insolents etorgueilleux à cause de quelques sciences et disciplines humaines, qu'ils ont dédaigné et méprisé, voire blâmé et persécuté les saints Livres des écritures canoniques, dictés par le Saint-Esprit, comme choses rustiques et sans aucune doctrine... Et si en avons vu d'autres, lesquels avec quelque peu plus d'apparence de piété ont voulu établir et renforcer les ordonnances de Notre-

Seigneur Jésus-Christ par les décrets des pliilosopnes profanes, se servant plus de l'autorité d'iceux que de celle des saints prophètes, apôtres et évangélistes, nonobstant qu'ils soient opposés et éloignés en toute distance les uns des autres. Outre ce qu'il y a une coutume perverse et damnable reçue en toutes les universités et collèges, d'astreindre par serinent tous ceux qui viennent à prendre quelque degré, qu'ils ne contreviendront ni répugneront jamais à Aristote, Boèce, Thomas, Albert ou autre semblable dieu de leurs écoles; et s'il advient à quelqu'un de s'éloigner tant soit peu des opinions et règles de ceux-là, l'on voit incontinent crier à l'hérétique, au scandaleux, au blasphémateur et le condamner au feu. Il est donc nécessaire d'assaillir ces outre-cuidés géants et ennemis des saintes Lettres, démolir leurs remparts et forteresses, et découvrir quel aveuglissement est es esprits humains, toujours errants et se dévoyants de la vérité, nonobstant si grand nombre d'arts et de sciences, et de maîtres auteurs et professeurs de chacune d'icelles, et quelle téméraire et arrogante présomption, c'est de préférer à l'Église de Dieu les écoles des philosophes, faire plus de compte des opinions des hommes que de sa sainte parole, en somme quelle impiété tyrannique, c'est de vouloir restreindre et comme emprisonner les esprits des gens d élude à certains auteurs et ôter le moyen à ceux qui sont désireux d'apprendre, de chercher el ensuivre la vérité. » Cité par Strowski, *Montaigne,* p. 131-132. Corneille Agrippa n'enseigne pas directement le doute, mais son pamphlet contre les sciences et les arts, les philosophes et les écoles, contre tout ce qui raisonne, devait conduire et conduisit réellement au doute sur la valeur de la raison naturelle et cela au profit de la foi.

3» La théorie anticatholique du doute et de l'impuissance originelle et naturelle de la raison fit de nouveaux progrès avec le protestantisme. Luther et Calvin prétendirent que la faute originelle avait profondément atteint l'âme humaine dans ses facultés spirituelles. Ils nièrent surtout le libre arbitre qui n'est plus qu'un nom, une res *de soin titulo,* Denzinger-Bannwart, n. 776; mais leurs négations portèrent aussi sur la valeur de l'intelligence. Voici ce qu'en dit Calvin dans son *Institution chrétienne.* En la créant, « Dieu donques a garny l'âme d'intelligence par laquelle elle peut discerner le bien du mal, ce qui est juste d'avec ce qui est injuste et voir ce qu'elle doit suyvre ou fuir, estant conduite par la clarté de raison. Parquoy ceste partie qui adresse a été nommée par les philosophes gouvernante comme en supériorité. Il luy a quant et quant adjousté la volonté, laquelle a avec soy l'élection : ce sont les facultés dont la première condition de l'homme a esté ornée et anoblie, »1. I, c. xv, n. 8. Or. par la chute « ce qui est le plus noble et le plus â priser en nos âmes non seulement est navré et blessé, mais *du tout corrompu,* quelque dignité qui y reluise, en sorte qu'il n'a pas seulement mestier de gairison. mais faut qu'il veste une nature nouvelle, » l. II, c. i, n. 9. C'est la corruption de nature produite par le péché, si bien que, de même que la liberté de la volonté a sombré, la certitude de la raison ne peut survivre à ce naufrage. « En sorte, dit l'art. 9 de la *Confession de foi des Églises de* France, que sa nature (de l'homme) est du tout corrompue; et *étant aveugle en son esprit* et dépravé en son cœur, a perdu toute intégrité sans en avoir rien de résidu. » Voir Calvinisme, t. n, col. 1401. Le pyrrhonisme et le protestantisme ont introduit le doute dans les régions théologiques.

4° Les apologistes philosophes ou littérateurs vont continuer leur œuvre. Nous nous contenterons de citer Sanchez le sceptique, et son ouvrage *Quod nihilscitur.* Cf. Émilien Senchet, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez,* Paris, 1904, pour nous arrêter à Montaigne et à Pascal,

La théologie du doute dans Montaigne est inspirée par le respect de la foi et le désir de mettre en relief les vérités révélées par Dieu : intention excellente, mais entreprise fâcheuse pour la sécurité des dogmes. On peut ramener â trois points la thèse de Montaigne: la vraie attitude de *la raison précédant* la foi, est le doute qui rend ainsi le terrain libre pour les interventions de Dieu révélateur; Dieu intervient alors et nous donne le secours de ses lumières auxquellesnous adhérons par *joi;* enfin la *raison suivra* utilement la foi pour en illustrer les assertions, les étendre et les embellir.

1. Montaigne se range résolument du parti des pyrrhoniens dont a la profession est de bransler. doubter et enquérir, ne s'assurer de rien, de rien ne se respondre. » *Apologie de Raymond Sebond, Essais,* I. IL c. xii, Paris, édit. I. V. Leclerc, 1872, t. t, p. 468. II propose cependant un amendement à leur manière de parler : « Je veois les philosophes pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur générale conception en aulcune manière de parler; car il leur fauklroit un nouveau langage : le nostre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies; de façon que, quand ils disent: a Je double », on les tient incontinent à la gorge, pour leur faire avouer qu'au moins asseurent et sçavent-ils cela, qu'ils doublent...

« Cette fantasie est plus seurement conceue par interrogation : *qüe scat-je'l* Comme je la porte â la devise d'une balance, » p. 493.

Les raisons qu'il a de douter ainsi naturellement de toutes choses, lui sont fournies par la théologie el la psychologie. Ces sciences, en effet, montrent la contingence du monde, la faillibilité des facultés de connaissance, les défaillances de celles-ci en face du problème de l'immortalité. La contingence du monde fait que toutes choses sont dans un mouvement perpétuel qui empêche de savoir d'une façon ferme et fixe ce qui cesse d'être ce qu'il était auparavant au moment précis où l'on s'efforce de le représenter par la connaissance. « Finalement, il n'y a aulcune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects; et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse; ainsin, il ne se peult establir rien de certain de l'un à l'aultre. et le jugeant et le jugé estants en continuelle mutation et bransle. › p. 570. L'objection est ancienne et il va longtemps que les philosophes de l'être ont répondu aux philosophes du *devenir,* que, sous les choses les plu> moi -, il y a un fond de nécessité immuable qui fournit à la connaissance un objet suffisant. Même quand Socrate s'asseoit, quelle que soit la contingence de cet acte, disaient-ils, il reste nécessaire que, s'il s'asseoit, il soit assis.

Montaigne souligne d'une façon plus particulière les prises que notre nature offre au doute. « Nous n'avons aulcune communication à l'estre, parce que toute humaine nature est toujours au milieu, entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et timbre, et une incertaine el débile opinion;et si, de fortune, vous fichez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui vouldroit empoigner l'eau; car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout. plus perdra ce qu'il vouloit tenir et empoigner, p. 571.

Non seulement notre nature est dans une mobilité perpétuelle qui l'empêche d'être *objet* de science sûre, mais elle est, par ailleurs, dépourvue des moyens qui pourraient en faire le *sujet* apte d'une connaissance ferme.

« Pour juger des apparences que nous recevons des subjects, il nous fauldroit un instrument jndicatoire: pour vérifier cet instrument, il nous y fault de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un

instrument : nous voylà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrester nostre dispute, estant pleins eulx-tnèmes d'incertitude, il fault que ce soit la raison; aulcune raison ne s'establira sans une aultre raison ; nous voylà à reculons jusques à l'inliny, » p. 570. Il faut donc renoncer à pouvoir posséder quelque assurance et affirmer quoi que ce soit. Si, sur certains points, comme celui de l'immortalité de l'âme, il parait y avoir des certitudes, celles-ci s'évanouissent vile quand on les contrôle.

« L'homme peut recognoistre, par ce tesmoignage, qu'il doibt à la fortune et au rencontre la vecrité qu'il descouvre luy seul; puisque, lors mesme qu'elle luy est tumbée en main, il n'a pas de quoy la saisir et la maintenir. et que sa raison n'a pas la force de s'en prévaloir. Toutes choses produictes par nostre propre discours et suffisance, autant vrayes que faulses, sont subjectes à incertitude et débat, » p. 520.

2. Voilà donc l'homme condamné â l'impuissance intellectuelle et emprisonné dans le doute. Devra-t-il y vivre et y mourir? Montaigne s'empresse de nous rassurer. « O la vile chose et abjecte, que l'homme, s'il ne s'esleve au-dessus de l'humanité. Voylà un bon mot et un utile désir, mais pareillement absurde : car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'esperrer enjamber plus que de l'estendu de nos jambes, cela est impossible et monstrueux; ny que l'homme se monte au-dessus de soi et de l'humanité; car il ne peult voir que de ses yeulx, ny saisir que de ses prinses. Il s'eslevera, si Dieu lui preste extraordinairement la main; il s'eslevera, abandonnant et renonceant à ses propres moyens et se laissant hausser et soublever par les moyens purement célestes. C'est à notre foy chrëstienne, non à sa vertu stoïque, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose, » p. 573.

Cette foi chrétienne est d'autant plus possible qu'elle vient dans un esprit occupé, ou plutôt vidé par le doute, et qu'elle trouve ainsi place nette. Aussi Montaigne prise-t-il, à cause de cela, l'attitude pyrrhonnienne. « Cette cy présente l'homme nud et vuide; recognoissant sa faiblesse naturelle; propre à recevoir d'en haut quelque force estrangiere; desgarni d'humaine science, et d'autant plus apte a loger en soy la divine; anéantissant son jugement pour faire plus de place à la foy; ny mescreant, ny establissant aulcun dogme contre les observances communes; humble, obéissant, disciplinable.studieux, ennemy juré d'hérésie, et s'exemptant, par conséquent, des vaines et irreligieuses opinions introduictes par les faulses sectes : c'est une charte blanche, préparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il lui plaira d'y graver, » p. 471.

On voit la grande utilité du doute en face de la foi, mais qu'on ne s'imagine pas de vouloir faire pénétrer le doute dans la région de la croyance. Ce serait une erreur; il prépare à croire, mais il doit s'éloignei devant les bases solides sur lesquelles repose le dogme. Celui-ci, en effet, est fondé sur l'être divin. Si les choses créées sont un perpétuel devenir et partant insaisissables, si en face d'elles il n'est pas possible de dire aulre chose que le « que sais-je? » de Montaigne, au-dessus d'efles il y a un être éternel et immuable. « Mais qu'est-ce doncques qui est véritablement? Ce qui est éternel; c'est-à-dire qui n'a jamais eu de naissance, ny n'aura jamais fin; à qui le temps n'apporte jamais aulcune mutation, » p. 572. « Dieu seul Est, non point selon aulcune mesure du temps, mais selon une éternité immuable et immobile, » p. 573. Dieu étant, peut fonder une certitude. Il nous la donne par la foi. « C'est la foy seule qui embrasse vifvement et certainement les haults mystères de notre religion, » p. 404. « Les choses qui nous viennent du ciel ont seules droict et autorité de persuasion; seules, la marque de vérité, » p. 531. Nous voilà en possession de la vérité, de la vérité sûre et du droit d'affirmer. Toutes les fois que nous affirmons, c'est ou présomption ou foi, car, en dehors de la foi, tout est présupposé et affirmé sans raison suffisante · « N'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a révélés, » p. 507, el l'immortalité elle-même de l'âme n'a sa certitude que dans la révélation. « Confessons ingénuement que Dieu seul nous l'a diet et la foy, » p. 521.

3. Les vérités surnaturelles, celles que la révélation nous manifeste sont transcendantes. La raison ne saurait les découvrir à elle seule. « A une chose si divine et si haullaine, et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette Vérité de laquelle il a pieu à la bonté de Dieu nous esclairer, il est bien besoing qu'il nous preste encores son secours, d'une faveur extraordinaire et privilégiée, pour la pouvoir concevoir et loger en nous; el ne crois pas que les moyens purement humains en soient aucunement capables; el s'ils l'estoient, tant d'ames rares et excellentes, et si abondamment garnies deforces naturelles ez siècles anciens, n'eussent pas failli, par leur discours, d'arriver à cette cognoissance, » p. 404.

Néanmoins l'esprit humain ne se déclarera pas tout à fait impuissant. A défaut de les découvrir, il pourra du moins, une fois révélées, apporter quelque lustre aux vérités surnaturelles. « Mais ce n'est pas à dire que ce ne soit une tresbelle et treslouable enlreprinse d'accommoder encores au service de nostre foy lesulils naturels et humains que Dieu nous a donnez; il ne fault pas doubler que ce ne soit l'usage le plus honnorable que nous leur sçaurions donner, et qu'il n'est occupation ny desseing plus digne d'un homme chrestien, que de viser, par Louis ses estudes et pensements, à embellir, eslendre et amplifier la vérité de sa créance, » p. 404.

On peut rapprocher de Montaigne le sceptique Charron qui, lui aussi, doute de tout : « Le vulgaire est une bête sauvage, écrit-il; tout ce qu'il peut n'est que vanité, tout ce qu'il dit est faux et erroné; ce qu'il réprouve est bon,ce qu'il approuve est mauvais, ce qu'il loue est infâme, ce qu'il fait et entreprend n'est que folie. » Les sages ne méritent guère plus de crédit que le vulgaire : « La plupart des opinions communes et vulgaires, voire les plus plausibles et reçues avec révérence, sont fausses et erronées, et, qui pis est, la plupart incommodes à la société humaine. Et encore que quelques sages, qui sont en fort petit nombre, sentent mieux que le commun, et jugent de ces opinions comme il faut, si est-ce que quelquefois ils s'y laissent emporter. » *La sagesse,* cité par Strowski, *Pascaletson temps,* c. ni, §4, Paris, 1907, p. 182, 183. Le doute de Charron se distingue cependant de celui de Montaigne en ce qu'il est plus catégorique; le premier dit : Que sais-je? Le second affirme: Je ne sais rien. Le premier est humain et s'allie à la bonté; le second est orgueilleux et méprisant. Strowski, p. 180. Comme Montaigne, Charron fait émerger du milieu du doute, les vérités surnaturelles. De celles-ci il ne permet pas de douter et, en 1593, il écrit pour les bien établir *Les trois vérités,* dont « la première est qu'il y a un Dieu qu'il faut reconnaître, adorer et servir, qui n'est autre chose que religion; la seconde que de toutes religions, la chrétienté est la meilleure; la troisième que, de tant de créances et opinions qui se disent chrétiennes, la catholique romaine est la seule vraie. » Cité par Strowski, p. 173.

5» Avec Pascal, le doute revêt de nouveaux aspects théologiques. Il est la condition fatale de notre nature : « L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle el ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité . tout l'abuse. » Et la preuve en est que « ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre

qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre... Ils mentent et se trompent à l'envi. » Une pareille « piperie » de la raison et des sens devrait conduire au *doute :* « Que fera donc l'homme en cet état? Doutera-t-il de tout? Doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle? Doutera-t-il s'il doute? Doutera-t-il s'il est? » Ce serait la conclusion normale et logique. Mais « on n'en peut venir là; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. *La nature* soutient *la raison* impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » Cette distinction entre « la nature » et « la raison » est intéressante. La raison impuissante est par elle-même réduite au pyrrhonisme douteur. Mais la nature vient à son secours et la sauve du doute, évidemment par des procédés qui seront extra ou suprarationnels. C'est ici qu'apparait la foi : « Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile (c'est la nature dont il vient cependant de dire qu'elle soutient la raison. Elle la soutient en lui interdisant de douter, mais elle est elle-même imbécile, quand il s'agit de fonder la certitude); apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et *entendez de votre maître* votre condition véritable que vous ignorez. *Écoutez Dieu. » Pensées,* ni, 19. Ainsi la raison par elle-même ne peut engendrer que le doute, particulièrement sur le terrain religieux : « Les prophéties, les miracles mêmes, et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants. » */bid.,* xxiv, 18. « Ce n'est pas ici le pays de la vérité : elle erre inconnue parmi les hommes : Dieu l'a couverte d'un voile. » *Ibid.,* xxin, 31.

Comment sortir de cet état ou au moins comment échapper à cette menace de doute? Pascal indique plusieurs moyens qui relèvent tous de la religion, soit qu'ils intéressent la morale ou le dogme, soit qu'ils servent à l'apologétique. Nous en avons signalé un premier : la foi : « Écoutez Dieu ». Il faut l'écouter avec son cœur : « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur et non à la raison. » *Ibid.,* xxiv, 5. La foi est donc alfaire de cœur et de volonté, plutôt que d'intelligence et de raison. Les lumières viennent de Dieu, par la voie du cœur : « Je sais qu'il (Dieu) a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit; et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par de sales attachements. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui est passé en proverbe *(ignoti nulla cupido),* les saints au contraire disent qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité. » *Esprit géométrique,* ut, p. 175. On verra à l'article Foi qu'il y a ici d'assez jolis renversements de l'ordre réel suivi par l'âme en marche vers la foi. Tandis que nous pensons que la raison conduit à la foi et que la foi sert de flambeau et de base à la charité, pour Pascal, la raison, capable seulement d'incertitude et de doute en matière religieuse, doit se taire devant la foi, et pour atteindre à celle-ci il faut d'abord passer par la charité. Certes nous ne nions pas que la pureté du cœur n'aide à la foi. ce qui est autre chose; aussi Pascal se trompe-t il moins, quand il conseille, pour préparer la foi, de combattre les passions. Il ne se tromperait même pas du tout, s'il ne joignait à ce conseil des préceptes absolus comme celui-ci : « Travaillez, non pas à vous convaincre par l'argumentation des preuves de Dieu (en quoi il a tort), mais par la diminution de vos passions (en quoi il a raison). » *Pensées,* x, 1. La pensée suivante est, par contre, tout à fait juste : « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. et moi, je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous quittiez les plaisirs. Or, c'est à vous à commencer. » *Pensées,* x, 3.

Nous ne saurions ici omettre un procédé célèbre, indiqué par Pascal pour sortir du doute, et dont les philosophes, les théologiens et les apologistes se sont beaucoup occupés. Il s'agit du *pari.* « Examinons donc ce point, et disons : Dieu est ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. (Nous saisissons ici l'état de doute ou, suivant Pa.-cal, se trouve la raison par suite de sa prétendue et fausse impuissance à se prononcer, en particulier sur l'existence de Dieu.) Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, ou il arrivera *croix* ou *pile.* Que gagerez-vous? Parraison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre; par raison, vous ne pouvez défendre nul des deux. Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix, car vous n'en savez rien. Non ; mais je les blâmerai d'avoir fait, non *ce* choix, mais *un* choix; car encore que celui qui prend *croix* et l'autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute : le juste est de ne point parier. Oui, mais il faut parier : cela n-st pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc? Voyons. Puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre, le vrai et le bien; et deux choses à engager, votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude; et votre nature a deux choses à fuir, l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée, puisqu'il faut nécessairement choisir, en choisissant l'un que l'autre. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude? disons le gain et la perte, en prenant *croix* que Dieu est. Estimons ces deux cas : Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter. » *Pensées,* x. édit. Havet, Paris, 1883. p. 173 sq. Oui. gagez qu'il est. Mais si ce procédé est destiné à *créer* chez vous la foi. il est impuissant, parce que la foi est certaine et que le pari est incertain : parce que la foi est affirmation de vérité et que ce pari est recherche de béatitude; parce que la foi présuppose la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, de la réalité des prophéties et des miracles et que ce pari la rejette; parc
la foi est confiance en Dieu, et que ce pari est expédient humain. Si, au contraire — ceque Pascal r- : it pas, puisqu'il propose son pari pour suppléer a -puissance de la raison — vous conseillez le pari à ceux qui ont déjà arrêté leur attitude et fixé leur jugement, à ceux, en un mot, qui savent l'existence de Dieu et qui croient en lui; si vous leur suggérez ce procédé pour les *confirmer* dans leur foi ou encore si. auprès des incrédules, aux preuves de la raison vous *amulet* la comparaison des deux alternatives, pour montrer! ›.antage de l'une, c'est là un moyen oratoire qui peut se soutenir, quoiqu'il n'apporte qu'un médiocre concours à l'apologétique. Bourdaloue l'a employé ; « En croyant ce que je crois, tout ce qui peut m'arriver de plus fâcheux, c'est de me priver inutilement et sans fruit
certains plaisirs défendus par la loi que je professe et défendus même par la raison... Mais vous, s; ce *q*·:·- vous ne croyez pas ne laisse pas d'être vrai.
mettez dans le danger de damnation éternelle T-.ie est la différence de nos conditions : moi qui l is rue peu, si toutefois je hasarde quelque chose. is sans inquiétude, mais vous qui hasardez tout, puisque vous hasardez une éternité, vous devez être dans de perpétuelles alarmes. » *Sermon sur la paix chrétienne,* 1« partie. Cf. *Revue pratique d'apologétique.* l décembre 1909 : *L'argument du pari,* par Clément Besse: Lachelier, *Notes sur le pari de Pascal,* Paris. 1907; Hatzfeld, *Pascal,* Paris, 1910 ; A. Farges, *Étude des*

bases delà connaissance eide la croyance, Paris, 1907.

6° Les auteurs que nous venons d'examiner sont touchés dans la théorie du doute rationnel par un zèle intempestif pour la foi. Ils ont eu des successeurs dont l'action théologique s'est exercée surtout, toujours au nom du doute originel auquel la raison, abandonnée à elle-même, leur paraissait irrémédiablement condamnée, à étendre d'une façon excessive, et partant illégitime, le domaine de la foi. Ce sont d'abord les */ideistes,* dont, le père fut Huet, évêque d'Avranches, dont l'un des derniers tenants fut Brunetière, et dont les principaux défenseurs furent Bautain et Bonnetty, voir Bautain; ce sont ensuite les *traditionalistes,* avec le vicomte de Bonald, pour chef; ce sont enfin les *mennaisiens* ou disciples de Lamennais. Leur souci commun est d'échapper au doute et de sauver par la foi la raison qui, par elle-même, ne peut que douter. « Il ne faut pas commencer l'étude de la philosophie morale par dire *je doute,* car alors il faut douter de tout, et même de la langue dont on se sert pour exprimer son doute, ce qui est au fond une illusion de l'esprit et peut-être une imposture ; mais il est, au contraire, raisonnable, il est nécessaire, il est surtout philosophique de commencer par dire *je crois.* Sans cette croyance préalable des vérités générales qui sont reconnues, sous une expression ou sous une autre, dans la société humaine... il n'y a plus de base à la science, plus de principes aux connaissances humaines, plus de point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne des vérités, plus de signe auquel on puisse distinguer la vérité de l'erreur, plus de raison en un mot au raisonnement. » De Bonald, *Recherches philosophiques,* p. 62-63. Telle est la caractéristique générale de tous ces systèmes qui se distinguent entre eux seulement par l'autorité sur laquelle ils s'appuient pour exclure le doute et asseoir leur foi. Les fidéistes établissent leur foi sur la révélation surnaturelle, les traditionalistes sur la sociélé organe, par la tradition orale, de la révélation primitive, les mennaisiens sur le sentiment universel du genre humain qui sert de critère pour discerner les iraditions fausses. Voir Fidéisme, Traditionalisme, Lamennais.

7° Dans les systèmes précédents, on marquait une réelleestime pour la raison qui, avant la chute et quand elle avait son intégrité, était réellement capable de vérité et de certitude. Le péché originel avait blessé la nature de l'homme et brisé les forces de la raison : d'où les impuissances de celle-ci et son état fatal de doute. La foi venait au secours de la raison pour la relever, l'éclairer et nouer avec elle une alliance salutaire. Newman tint envers la raison une attitude très dilférente. Sans doute avec les fidéistes, il soutint qu'il faut faire reposer la raison sur la foi et non la foi sur la raison, mais, avec un radicalisme outré, il dénonça dans la raison l'ennemi-né de la foi contre laquelle elle ne cesse de susciter des objections et des négations. « La raison, écrit-il, est un fruit de la chute. On ne la trouve pas dans le paradis terrestre ni chez les enfants. C'est tout au plus si l'Église la tolère, tout au plus si elle n'est pas incompatible avec les dons d'une iime régénérée. » *Parochial and plain sermon,* v, vm, cité par Brémond, *Newman, Psychologie de la foi,* Paris, 1905, p. 66-67. Croyez d'abord, écrit-il encore, les preuves viendront après... Les preuves sont bien plus la récompense que le fondement de la foi... *Ibid.,* vi, xxiii, dans Brémond, *op. cit.,* p. 341.

111. Applications. — La question du doute se pose souvent en théologie et dans presque tous les compartiments de la science sacrée : nous ne pouvons ici que signaler les prcbL-mes qui peuvent surgir et renvoyer aux articles où ils sont traités et résolus. En dogmatique, on peut se demander si le doute méthodique ou le uoule réel est un point de départ légitime pour les recherches religieuses ou théologiques, voir Descartes, t. iv, col. 537 sq., ou bien s'il peut être un aboutissant permis chez ceux qui ont déjà connu et professé la foi. Voir Foi; voir aussi le concile du Vatican, qui, dans la constitution *Dei Filius,* c. m, affirme que ceux qui ont reçu la foi par les enseignements de l'Église, ne peuvent jamais avoir aucune cause juste de changer cette foi ou de la révoquer en doute » : aussi prononce-t-il « anathème à qui dirait que les fidèles sont dans les mêmes conditions que ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi seule véritable, de telle sorte que les catholiques peuvent avoir une juste cause de suspendre leur assentiment pour mettre en doute la foi qu'ils ont déjà reçue par les enseignements de l'Église, jusqu'à ce qu'ils aient terminé la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi ». *Ibid.,* can. 6.

En morale, la question du doute revient au sujet de l'obligation morale qui peut se présenter sous la forme d'une loi précise ou d'une prescription douteuse, voir Loi, ou d'une connaissance imprécise et flottante de la loi. Voir Conscience, Probabilité. Les principes qui dirigent la conscience dans la détermination de ses obligations, présentent une rigueur spéciale, lorsqu'il s'agil des sacrements plus intimement nécessaires à la vie spirituelle; aussi y a-t-il lieu d'examiner à part les doutes relatifs à la matière, â la forme ou à la réception des sacrements. Voir Sacrement.

A. Chollet.

DOWGIRD Ange, théologien et philosophe polonais, né en 1776, mort en 1835. On a de lui plusieurs ouvrages philosophiques el oratoires, et un traité théologique : *De miraculis,* Vilna, 1826.

Encyklopedja koscielna, Varsovie, 1874, t. IV, p. 331-332.

A. Palmieri.

DOWNAROWICZ Dominique, théologien polonais du xvin® siècle. On a de lui : 1° *Tractatus theologicus de existentia Dei juxta mentem divi Thomæ Aquinatis,* Vilna. 1782; 2» *Prælectionum theologicarum tractatus : de Deo retributore præmiorum atque peenarum,* Vilna, 1782.

Encyldopedja koscielna, Varsovie, 1874, t. IV, p. 332.

A. Palmieri.

1. DOXOPATRIS Jean, moine rhéteur et théologien au xie siècle, de la célèbre famille sicilienne des Doxopatris ou Doxapatris. Le codex *Madritensis* 01, du xvi' siècle, attribue à un moine Doxopatris une somme théologique fort étendue, en forme de chaîne, divisée en cinq livres et dont les deux premiers seuls sont conservés dans ce manuscrit; ils traitent d'Adam et du Christ. E. Miller, *Notices et extraits des manuscrits,* Paris, 1886, t. xxxib, p. 29-56, a reproduit les titres des 263 chapitres du l. I", et des 203 chapitres du l. IL Les trois antres livres s'occupaient, le III· des Évangiles et des dogmes chrétiens, le IV' des apôtres, le V* des hérésies et des conciles œcuméniques. L'auteur cité le plus récent est le patriarche Sergius II de Constantinople, 999-1019, qui était déjà mort au moment où écrivait l'auteur. Celui-ci a donc vécu au plus tôt au xi' siècle. Or, Mai a édité, *Nova Patrum bibliotheca, Rome, t. vi b,p.542, etP. G.,t.cxx,* col. 1292-1296, sous le nom du diacre Jean, vers l'année 1075, un fragment théologique, et le titre du premier chapitre correspond mot pour mot à celui du Doxopatris de Miller. De même, la fin du l. I" de celui-ci correspond mot pour mot à la fin du l. Ier du diacre Jean, édité par Mai. Voir Miller, *op. cit., p.* 32, et *P. G.,* t. cxx. col. 1293; Miller, *op.cit.,* p. 47, et *P. G.,* t. cxx, col. 1296. Nous sommes donc bien en présence d'un même ouvrage dû au diacre Jean Doxopatris. Cette somme théologique dépend beaucoup des ouvrages de saint Jean Damascène, e'. elle a beaucoup servi elle-même à la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigabé-

nos, peut-être aussi à une autre somme, éditée par Mai, *Nova Patrum bibliotheca,* Rome, 1814, t. il, p. 597-662.

Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* Munich, 1897, p. 209-210, 386-388, 461-463.

S. Vailué.

2. DOXOPATRIS Nil, archimandrite grec, d'origine sicilienne, écrivit en 1143, à la demande de Roger II, roi de Sicile, une *Notitia episcopatuum* des cinq patriarcats, τάξι; τών πχτριχρχικών θρόνων. G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus et Notitiæ græcæ episcopatuum,* Berlin, 1866, p. 265-308. Il écrivit aussi un commentaire sur des poésies de saint Grégoire de Nazianze, surtout sur l'alphabet parénétique qui nous est venu sous le nom de ce Père; cet écrit est conservé dans les codices *Mutin.* 11A2 et *Vindob. hist. gr.* 64, fol. 125-153. On attribue à cet auteur diverses pièces hymnographiques, composées soit à Païenne, où il vécut longtemps, soit à Constantinople, où il fut notaire et protosyncelle du patriarcat. Il y a un Nicolas Doxopatris, auquel on attribue une synopsis de droit ecclésiastique, laquelle est d'Alexis Aristéne, qui pourrait bien ne pas différer de notre archimandrite Nil, les Grecs ayant l'usage, lorsqu'ils embrassent la vie religieuse, de prendre un nom monastique commençant par la même lettre que leur nom de baptême.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* Munich, 1897, p. 415 sq., 463; E. Zachariæ von Lingenthal, dans les *Monatsber. Bert. Akten,* 1887, p. 1159 sq.

S. Vailué.

DOYAR (Pierrede),ou **DEDOYAR**,né àHerwalle-sous-Argenteau (Belgique) le 28 février 1728,entra dans la Compagnie de Jésus le 29 septembre 1760. Après la suppression de son ordre (1773), il employa son zèle surtout dans la controverse contre les innovations en matière ecclésiastique, que l'empereur Joseph II s'efforçait d'introduire en Belgique. Voici les principales publications, presque toutes anonymes, qu'on sait être sorties de sa plume : *Éclaircissement sur la tolérance* ou *entretiens d'une dame et de son cure',* in-8°, Rouen (Liège), 1782; in-12, 1783; *Lettres d'unt chanoine pénitencier de la métropole de''' sur les affaires de la religion,* in-12, s. 1., 1785; le titre de la 20e édition de ces Lettres (« la seule qui ait été exécutée sous les yeux de l'auteur, 1790, chez Tutot à Liège »), porte en outre : *Contenant des observations relatives à un grand nombre d'articles des* Réclamations Belgiques, *et servant d'appendice et de complément à cette intéressante collection,* in-8% 1790; *Les pourquoi ou questions sur une grande affaire, pour ceux qui n'ont que trois minutes à y donner,* in-8», s. L, 1787, en français et en flamand; *Développement du petit catéchisme, qui est en usage dans les diocèses de Cambrai, de Liège et de Namur,* in-12, t. i. Maestricht.1788; t. n, Mons, 1791; plusieurs fois réimprimé à Namur; *Colloquia doctoris Ingolstadiensis de rebus ad Ecclesiæ doctrinam et disciplinam pertinentibus,* in-8°, Dusseldorf, 1789; *Réponse aux observations de Mr S. P. Ernst, curé d'Afden, sur la déclaration exigée des ministres des cultes en vertu de la loi du* 7 *vendémiaire an 4,* in-8°, s. L, 1797, signé « P. Dedoyar »; cette réponse est dirigée contre le serment de haine à la royauté, condamné par Pie VI et les évêques de Belgique, et que néanmoins le curé Ernst et d'autres prêtres s'étaient imaginé pouvoir prêter en conscience; au même sujet se rapporte : *Précis de ce qui s'est passé dans la Belgique relativement au serment exigé par la République française, avec les brefs du souverain pontife et d'autres pièces justificatives,* in 8», « A Venise », 1800. Dedoyar publia aussi un journal hebdomadaire, qui s'appela d'abord *L'ami des Belges,* puis *Le vrai Brabançon,* enfin, en flamand, *Den Waeren Vaderlandeè,* et qui parut du 14 mai 1790 jusqu'en 1792. Dedoyar mourut à Cleatuonl (province de Liège), le 5 novembre 1806.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C· île Jésus,* t. lit, col. 164-169, et *Addenda,* p. ni; t.ix, col. 240; Reusens. dans *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique,* t. VI, col. 157-158.

J. Brucker.

DOZENNE Pierre, né à Falaise (Calvados), le 11 mars'1625, entré en 1643dansla Compagnie de Jésus, où il remplit les plus hautes charges, mort à Paris le 19 janvier 1709, a composé, outre plusieurs ouvrages ascétiques, *La morale de Jésus-Christ,* in-4°, Paris, 1686 (sans nom d'auteur); réédité en 1876 par le chanoine E. Redon, in-16, Avignon; *La divinité de Jésus-Christ par ses œuvres,* in-12, Paris, 1688.

De Backer-Sommervogel. *Bibliothèque de la C' de Jésus,* t. lit, col. 169-170; t. ix, col. 242.

J. Brucker.

DRACONTIUS. – I. Vie. II. Poésies.

I. Vie. — Blossius Æmilius Dracontius, le poète le plus distingué peut-être et le plus intéressant de l'Afrique chrétienne, était né sur les confins du v· et du VIe siècle, au sein d'une famille opulente, qui avait su, malgré la conquête des Vandales, conserver ses biens. Le jeune Draconlius reçut l'éducation libérale du temps; de l'école des grammairiens il passa dans celle des rhéteurs, et finit par embrasser la carrière du barreau. Tout dans la vie lui souriait, lorsque la colère du roi des Vandales Gonthamond (484-496) éclata soudainement sur lui. La faute en était, de l'aveu de Dracontius, *Satisfactio,* v. 93 sq., 105, 106, à une pièce de vers où l'imprudent poète, sans souiller mot de la maison royale des Vandales, avait exalté la puissance d'un prince étranger, de l'empereur d'Orient apparemment. Les conquérants se défiaient avec raison du prestige de Constantinople et de ceux qui en gardaient le souvenir; on le fit bien voir à Dracontius. La confiscation de ses biens réduisit sa femme et ses enfants à la misère; il fut lui-même jeté en prison et roué de coups, à la Vandale. *Ibid.,* v. 312. Nonobstant ses supplications humbles et réitérées, et quelle que fût d'ordinaire la douceur de Gonthamond envers ses sujets catholiques, le prisonnier ne sortit pas si aisément de son cachot. En est-il jamais sorti? On ne sait. La nuit s'est faite sur les dernières années de Dracontius et n'en laisse plus rien paraître.

II. Poésies. — L'œuvre entière de Dracontius. empreinte fortement de rhétorique, atteste la connaissance des poètes de la Rome impériale aussi bien que celle de la sainte Ecriture. Virgile, Ovide, Lucain. Stace, le monde de la mythologie sont également familiers à Dracontius. Le souci réel de la versification ne l'a pourtant pas toujours garanti, ni dans la prosodie ni dans la grammaire, des influences de la langue du peuple, *lingua rustica.* Mais les deux poèmes principaux de Dracontius, animés d'un profond sentiment religieux et vibrants d'un accent tout personnel, doivent au mélange des effusions lyriques et du récit didactique un caractère à part et un charme puissant; ils ont été l'un et l'autre vécus. Dracontius les écrivit tour à tour dans son cachot, après une longue détention *Ibid.,* v. 120. De ces deux poèmes le premier en -late parait bien être l'élégie de 158 distiques ou 316 hexamètres, intitulée : *Satisfactio Dracontii ad Guthamundum regem Gundalorum,* et dont le titre indique assez l'objet; le poète y célèbre d'abord la boni et la clémence de Dieu, puis il conjure Gonthamond d'imiter Dieu, en pardonnant comme lui. L'évéque de Tolède, Eugène II, sur le désir du roi des Wisigoths (642-649), u révisé la *Satisfactio,* au nom de l'art littéraire et de la théologie, non peut-être sans quelques préoccupations politiques; et, sous le titre de *Dracontii Elegia, P. L.,* t. txxxvti, col. 383-388, cette révision »

été souvent réimprimée, avant que le docte Arevalo, S. J., dans son édition de Dracontius, in-4», Rome, 1791, p. 367-402, nous eût rendu le texte original. *P.L.,* t. lx, col. 901-932.

Le repentir du poète ne désarma pas le roi. Sans perdre courage, Dracontius, toujours prisonnier, composa, sous le titre de *Laudes Dei* ou *de Deo,* un second et plus long poème en hexamètres, consacré à chanter la miséricorde *(pietas)* de Dieu; les manuscrits l'ont attribué faussement à saint Augustin. G. Meyer, *Die Berliner Centones der Laudes Dei des Dracontius,* dans les *Sitzungsber. der kgl. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin,* 1890, p. 257, 296. Les *Laudes Dei* se divisent en trois livres. Arevalo, le premier, *op. cil.,* p. 117, 366, en a donné le texte à peu près complet. *P. L.,* t. lx, col. 679-902. Il avait dù se contenter d'un seul manuscrit, *l'Urbinas Vatic.,* n. 352. Le cardinal Pitra, ayant rencontré un second manuscrit dans la bibliothèque de Bruxelles, en a relevé les variantes. *Analecta sacra,* Paris, 1888, t. v, p. ix, 176-180. Les deux derniers livres du poème ont été publiés depuis par Glæser, dans deux programmes du gymnase Frédéric de Breslau, 1843 et 1847. De ces trois livres le premier (754 vers), qui est le chef-d'œuvre de l'auteur, après un préambule inspiré par les circonstances, v. 1-115, célèbre la bonté divine dans l'œuvre de la création du monde. Le IIe livre (808 vers, édit. Arevalo ; 813 vers, édit. Gla ser) chante la persistance et l'épanouissement de la bonté divine dans la conservation de l'univers, et plus encore dans la mission de Jésus-Christ. Dracontius enfin, dans le IIIe livre (682 vers, édit. Arevalo; 699 vers, édit.Glæser) nous exhorte, à grand renfort d'exemples empruntés de l'histoire biblique et de l'histoire romaine, souvent avec une chaleur pénétrante, à payer de retour l'amour de Dieu, en lui témoignant une confiance inébranlable. Le Ier livre, à partir du v. 116, circula de bonne heure, dans une édition à part, sous le titre *d'Hexaemeron creationis mundi,* et fit oublier le reste du poème; saint Isidore de Séville, *De vir. ill., c.* xxiv, ne connaît rien deDracontiusque *l'Hexaemeron.* Eugène II, de Tolède, en publia vers 640 une recension nouvelle, moins corrigée toutefois que celle de la *Satisfaction,* avec un appendice de son crû (35 vers) touchant le septième jour. *P. L.,* t. L.xxxvn, col. 371-384,388.

Les poésies profanes de Dracontius datent, les unes de sa jeunesse, les autres, plus nombreuses peut-être, de sa captivité, *Rheinisches Museum,* 1891, p. 493-494, et nous attestent la vitalité des traditions scolaires romaines en Afrique, sous la domination des Vandales. Ces poésies profanes, presque toutes en vers hexamètres et de longueurs très inégales, étaient plus connues au vie siècle qu'on ne le pense généralement. Elles consistent en petits poèmes mythologiques, tels que la fable d'Hylas, celle de Médée, l'enlèvement d'Hélène; en trois de ces déclamations versifiées qu'on entendait dans les écoles des rhéteurs, *Verba Herculis cum videret Hydræ serpentis capita pullulare post cœdes, Controversia de statua viri fortis, Deliberativa Achillis an corpus Hectoris vendat;* en deux épithalames semi-chrétiens, semi-païens, qui portent bien le caractère du temps, etc. Elles ont été pour la plupart éditées par F. de Duhn, sous le titre de *Dracontii carmina minora,* Leipzig, 1873, en même temps qu'une collation nouvelle du manuscrit du Vatican découvert et publié par Arevalo. *La tragédie d'Oreste* (971 hexamètres), qui aussi bien n'a d'une tragédie que le nom, et qui a passé dans le moyen âge pour une œuvre d Horace ou de Lucain, trahit visiblement par la langue, par la prosodie, par le faire, la main de Dracontius. La dernière édition est celle de R. Peiper, Breslau, 1875.

A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident,* trad, franç., Paris, 1883,1.1, p. 408-418; C. Rossberg, *In Dracontii Carmina minora et Orestis tragoediam, observationes,* Stade, 1878; Id., *De Dracontio,* Gœttingue, 1880; Id., *Dracontiana,* dans les *Commentationes Wœlffliniame,* Leipzig, 1891, p. 63-68: Teuffel-Schwabe, *Gesch. der rœmischen Litteratur,* 5· édit, Leipzig, 1890, p. 1220-1224; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* nouv. trad, franç., Paris, 1905, t. ni, p. 153-156.

P. Godet.

DRAPIER, DRAPPIER Guy, théologien, né â Beauvais, mort dans cette ville le 2 décembre 1716, après avoir été pendant 59 ans curé de la paroisse Saint-Sauveur. Partisan des doctrines jansénistes, on lui attribua certains écrits contre la bulle *Unigenitus* et en faveur des *Réflexions morales* de Quesnel. Parmi les ouvrages de cet ecclésiastique nous mentionnerons : *Règles très importantes tirées de deux passages, l'un du concile de Florence, et l'autre de Glaber, rapportés par M.de Marea, archevêque de Toulouse, pour servir d'éclaircissement à l'examen du livre de P. Bagot : Défense du droit épiscopal,* in-4», s. I., 1656; 2e édit., s. L, 1658. Cet ouvrage a été condamné par le Saint-Office, le jeudi 30 janvier 1659, ainsi que le suivant. M. de .Marca se plaignit de cet ouvrage et Drapier répliqua par l'écrit suivant: *Lettre de l'auteur des Règles très importantes à Monseigneur de Marca, archevêque de Toulouse. Pour servir de réponse à la réponse qu'il a faite de cet écrit en l'assemblée du clergé le premier février 1657,* in-4», 1657; *Traité des oblations,* in-12, Paris, 1685; *Tradition de l'Eglise touchant l'extrême-onction où l'on fait voir que les curés en sont (es ministres ordinaires,* in-12, Lyon, 1699; *Gouvernement des diocèses en commun par (es évêques et (es curés,* 2 in-12, Baie (Rouen), 1707. On attribue à Drappier : *La défense des abbés commendataires et des curés primitifs contre les plaintes des moines et des curés pour servir de réponse à l'Abbé commendataire,* 1655 : c'est en réalité une violente diatribe contre les unset les autres. Cet ouvrage a été mis à l'index le 10 janvier 1689.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le xvnr siècle,* 7 in-8·, Paris, 1853-1859,1.1, p. 424; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit.,1910, t. iv, col. 778.

B. Heurtebize.

DREXELIUS, dont le nom original est **DRECHSEL Jérémie,** célèbre prédicateur allemand, était né à Augsbourg, le 15 août 1581, de parents luthériens; ayant suivi les cours du collège des jésuites, il connut et embrassa la religion catholique, et, à dix-sept ans, en 1598, il demanda et obtint son admission dans la Compagnie de Jésus. Après avoir enseigné pendant plusieurs années les humanités et la rhétorique, il fut choisi, en 1615, par l'électeur de Bavière, Maximilien Ier, pour prédicateur de la cour, et remplit cette charge pendant 23 ans, avec le plus grand succès. Il mourut à Munich le 19 avril 1638. Vénéré par le peuple comme un saint, le P. Drexelius a été célébré dans une ode latine parle poète alsacien Balde, qui prit la chaire de la cour électorale après lui. Après avoir prononcé ses discours, Drexelius les remaniait pour les publier en petits volumes latins : vingt ont paru de son vivant, neuf après sa mort. Tous ces volumes ont eu de nombreuses éditions, et, dès 1640, la vente des exemplaires sortis des seules presses de Munich atteignait le chiffre de 170000. Les œuvres du P. Drexelius ont été aussi réunies, d'abord en un in-4», 1628 et 1629, puis en 2 in-4» ou in-fol., 1635 et souvent après. Et il y en a des traductions dans presque toutes les langues de l'Europe. Nous n'indiquerons que les principaux ouvrages avec leurs titres en abrégé, où l'on pourra déjà voir que le prédicateur-ascète, sans préjudice de la solidité du fond, sacrifiait, dans le style, au goût de son temps pour les emblèmes et pour les développements même excessifs cférudition : *De æternitate; Ætemitatis prodromus mortis nuntius; Tribunal Christi seu... judicium;*

Infernus damnatorum career seu rogus; Caelum beatorum civitas; Antigrapheus sive conscientia hominis; Zodiacus Christianus seu signa XII divinae prædestinationis; Nicetas seu triumphata incontinentia; Trismegistus Christianus seu triplex cultus conscientise, caelitum, corporis; Recta intentio omnium humanarum actionum amussis; Heliotropium seu conformatio humanae voluntatis cum divina; Orbis Phaêton hoc est de vitiis linguae ; Gymnasium patientiae; Gazophylacium Christi eleemosyna; Aloe amari sed salubris succi jejunium; Palaestra Christiana; Rhetorica caelestis seu attente precandi solertia; Deliciae gentis humanae Christus Jesus ndScens, monens, resurgens; Rosae seleclissimarum virtutum quas Dei mater orbi exhibet; Horologium auxiliaris tutelaris angeli; Noe; Joseph ; Jobus; David; Salomon; Daniel; Tobias. Ajoutons *Aurifodina artium et scientiarum omnium : excerpendi sollertia, omnibus litterarum amantibus monstrata.* Le professeur Werner dit des serinons de Drexelius : « Ils sont ce que la littérature homilétique de l'Allemagne catholique, au xvn' siècle, présente de meilleur. Contenant un enseignement moral de haute valeur et s'appuyant constamment sur les grandes vérités éternelles du christianisme fondamental, ils ont été appréciés et goûtés même des protestants. » *AUgemeine Deutsche Biographie,* Leipzig, 1877, t. v, p. 386.

De Backer-Sommervogel. *Bibliothèque de la* Cl· *de Jésus,* t. m, col. 181-205; t. ix, col. 243-245; Hurler, *Nomenclator,* t. in.col.90i-905; *Kirchenlexikon,* t.m,col.2017-2018; *Allgem. deulsche Biogr., loc. cil.; Biographie universelle* (Michaud), 1855, t. xi, p. 309.

J. Brucker.

DREY. — I. Vie. IL Ouvrages. III. Rôle.

I. Vie. — Jean-Sébastien Drey naquit, le 16 octobre 1777, au village de Killingen, près d'Ellwangen, dans une famille de paysans pauvres; son père était berger. Le curé de la paroisse, frappé, sur les bancs mêmes de l'école primaire, des heureuses dispositions de l'enfant, lui donna les premières leçons de latin, et décida non sans peine ses parents à l'envoyer, dans l'automne de 1787, au gymnase d'Ellwangen. Les habitants de la ville se chargèrent, avec leur générosité coutumière, des frais de son instruction. Après de brillantes études classiques, où le sagace et laborieux écolier sut allier au culte passionné de l'antiquité profane un goût très vif des mathématiques et de la physique, qui aussi bien ne se démentira jamais, il alla suivre à Augsbourg les cours de théologie et de droit canon, octobre 1797-novembre 1799. L'esprit moderne, qui soufflait à travers l'Allemagne, desséchant et paralysant jusqu'à la science sacrée, n'ébranla pas la foi du jeune étudiant; tout au plus l'effleura-t-il; et les travaux ultérieurs de Drey attesteront, avec une réaction croissante contre les influences du xvill» siècle, les progrès de son attachement à l'Eglise. Ordonné prêtre le 30 mai 1801, Jean-Sébastien Drey fut aussitôt nommé, sur sa demande, vicaire de sa paroisse natale. En même temps qu'il s'y appliquera, cinq années durant, 1801-1806, aux devoirs de sa charge, il étudiera la philosophie de l'Allemagne du nord à fond; il lira et relira Kant, Herder, à l'apogée l'un et l'autre de leur réputation, Fichte, etc., et rien ne sortira plus de sa plume, qui ne soit marqué au coin d'une forte culture philosophique. Il avait déjà commencé, par suite du surmenage intellectuel comme aussi des privations, à ressentir les atteintes de la neurasthénie qui empoisonnera les plus belles années de sa maturité, sans pouvoir altérer l'aménité et la bienveillance de son caractère ni le charme de son commerce. En février 1806, il était appelé au gymnase de Rottweil, pour y enseigner à la fois la philosophie de la religion, les mathématiques et la physique; c'était une préparation et un prélude. La nouvelle université d'Ellwangen se hâta, en 1812, de lui confier les chaires de dogme, d'apologétique et d'encyclopédie théologique. Drey les gardera toutes, lorsqu'on 1817 l'université d'Ellwangen sera supprimée et la faculté de théologie catholique transférée à Tubingue. Deux ans plus tard, avec un sûr instinçt du convenable et du possible, il fondera, lui quatrième, une revue périodique, la *Tüb. theologische Quartalschrift,* vouée à l'œuvre de l'harmonie entre le catholicisme et la science moderne, et qui, seule debout des revues similaires de la même date, est aujourd'hui en Allemagne sans conteste le premier organe périodique de la théologie. Le projet, formé par le cabinet de Stuttgart en 1823, d'élever Drey au siège épiscopal, de Rottenbourg, n'aboutit pas, soit qu'on eût réveillé le souvenir fâcheux des idées de Drey sur l'origine et le caractère de la confession sacramentelle, soit plutôt que, par une raison de haute convenance, on n'eût pas voulu écarter de ce siège le vicaire apostolique du Wurtemberg, Mor Keller. On promit à Drey de lui réserver, comme compensation, la première stalle vacante dans le chapitre de Rottenbourg. Promesse en l'air, et qui ne fut pas tenue. Lorsqu'au début de t838, Drey, gravement malade, se permit de la rappeler, on allégua, pour se tirer d'affaire, qu'on ne pouvait à Tubingue se passer de lui. Drey fut seulement déchargé, selon son désir, de la chaire de dogme; il la quitta sans avoir publié ses leçons de théologie, qui sont demeurées inédites, et ne conserva que les deux chaires d'apologétique et d'encyclopédie. Il prit enfin sa retraite en 1846, après 40 années d'un enseignement célèbre et fécond, et reçut à celte occasion la croix de commandeur de l'ordre de la Couronne du Wurtemberg. Mais il vécut dans la retraite, non pas dans le repos; l'énergique vieillard ne cessa point de travailler, et d'écrire pour le *Dictionnaire théologique* de Wetzer et Welte comme pour la *Tüb. theol. Quartalschrift.* Il était dans la pleine possession de toutes ses facultés et rien en lui ne présageait une mort prochaine, lorsqu'il fut emporté soudainement par une attaque d'apoplexie, le 19 février 1851, dans sa 76e année.

II. Ouvrages. — Indépendamment de très nombreux articles de revue, qui, signés ou non signés, ont paru pour la plupart dans la *Tüb. theol. Quartalschrift,* et qui se font remarquer par la clarté, la précision, l'élégance du style, Drey nous a laissé les opuscules et Ouvrages suivants : 1° Deux dissertations latines, l'une sur le millénarisme de saint Justin. *Observata quaedam ad illustrandam Justini martyris de regno millenario sententiam,* Gmund, 18i4; l'autre sur le caractère et l'histoire de la confession dans l'Église, *Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in Ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans,* Ellwangen, 1815. Dans ce dernier opuscule, qui reflétait, en les adoucissant, les idées libérales du jour, et qui aussi .bien fut dénoncé à Rome, sans attirer néanmoins de désagréments à l'auteur, Drey semble dénier à la confession sacramentelle une origine divine immédiate, pour n'en faire après tout qu'une institution ecclésiastique. — 2» Un manuel d'encyclopédie et de méthodologie théologique, sous le titre : *Einleitung in's Studium der Théologie,* Tubingue, 1819. Livre très supérieur, à coup sûr, aux livres analogues du même temps par l'ordonnance lumineuse du sujet et le rare talent de l'écrivain, mais encore trop imprégné des idées de Schleiermacher et d'autres philosophes modernes. — 3° Les *Neue ünlersuchungen über die Constitutionem und Kanones der Apostel,* Tubingue, 1832. excitèrent, lorsqu'elles parurent, l'admiration du monde savant. La question cependant, quoiqu'on ait alors pensé le

contraire, n'était pas close; la science n'avait pas dit son dernier mot. Les trouvailles patristit|ues récentes, celles en particulier de la *Didascalie* et de la *Didaché,* ont infirmé les conclusions de Drey quant à la date et à l'origine des *Constitutions apostoliques.* Le mérite de Drey n'en est pas amoindri; et son livre fait ressortir l'étendue de ses connaissances historiques en même temps que son ingénieuse sagacité. — 4» *Die Apologelik als wissenschaflliche Kachweisung der Gôltlichkeit des Christenlhums,* Mayence, 1838,1847, est une œuvre de plus longue haleine: c'est aussi le chef-d'œuvre de l'auteur; on n'y retrouve plus la trace de l'intluence de Schleiermacher. Des trois volumes de l'ouvrage, le i" expose la philosophie de la révélation; le n° retrace l'histoire de la révélation et de la religion; le ni', sous ce nom de *Symbolik* que Mœhler avait rendu fameux, met en relief le caractère divin de l'Église catholique, à laquelle aboutit et en laquelle se réalise la révélation tout entière. La solidité de la science, la pureté de l'orthodoxie, la nouveauté de la méthode psychologique méritent et ont obtenu à l'ouvrage un succès considérable.

III. Rôle. — Comme écrivain et comme professeur, Drey a exercé, en Allemagne, sur la pensée des théologiens du xix'siècle une aclion puissante et salutaire. Élevé dans l'atmosphère des dernières années du siècle précédent, il s'est dégagé peu à peu, dans une ascension continue, des influences rationalistes et kantiennes qui avaient pesé sur son éducation et sur ses débuts littéraires. Il a été le chef et le premier guide de l'école catholique de Tubingue, qu'il avait concouru à fonder; il lui a tracé, son programme et ouvert la voir, dans laquelle d'autres après lui marcheront d'un pas plus sûr et iront plus loin que lui; il a préparé avec une assiduité obstinée le règne éclatant, sinon définitif, de la théologie allemande moderne, 1830-1860. Le réveil et le renouvellement de la science sacrée au delà du Rhin, voilà le point fixe autour duquel toute sa vie intellectuelle évoluera, l'idée directrice à laquelle se ramèneront ses leçons et ses livres; de là relèveront en somme toutes ses initiatives. Ainsi, en face d'esprits déshabitués de la méthode scolastique et las de spéculations abstraites, Drey, jaloux de rendre à la science sacrée sa vitalité et son prestige, préconisera et appliquera, dans le ressort de la théologie, non sans un succès durable, la méthode historique. Ce serait s'abuser que de tenir Newman et Mœhler pour les deux premiers théologiens catholiques qui aient reconnu el mis en œuvre le principe du développement des dogmes. L'honneur d'avoir endigué l'intellectualisme, au risque d'en trop resserrer le lit, et d'avoir introduit l'idée de l'évolution dans "étude du dogme, pour y faire mieux circuler la vie, appartient à Drey. Le premier en Allemagne, dès 1821, cinq ans avant que Doellinger ne s'en avisât, il donnait un cours sur l'histoire du dogme et préludait aux travaux des Staudenmaier et des Kuhn. En projetant les lumières de l'histoire du dogme sur les problèmes de la théologie, en en faisant par là toucher du doigt la haute importance et en la popularisant, Drey a donc été un novateur et un initiateur. Il l'a été pareillement dans le domaine de l'apologétique; on peut presque dire qu'il a créé l'apologétique moderne, tant il a perfectionné l'œuvre de ses devanciers. La vieille apologétique, contemporaine du christianisme, s'est transformée en Allemagne, sous la main de Drey, en une science à part, distincte à la fois de la théologie proprement dite et de la polémique confessionnelle, et assise aux contins de la philosophie et de la théologie. Science nouvelle, que Drey, dès 1819, avait délimitée avec soin, dans un article de la *Tüb. theol. Quartalschrift,* et qui, pour faire ressortir la divinité de la religion chrétienne, en appelle aux facultés et aux lumières natives que l'âme possède en elle-même, aussi bien qu'à la révélation d'en haut. L'apologétique moderne implique donc et présuppose l'étude des rapports intimes de la foi et de la science, de la révélation et de la raison. Cette étude, Drey l'a laissée en héritage, pour ainsi parler, à l'école catholique de Tubingue; et depuis, selon qu'il l'avait fait lui-même dans sa maturité, après les tâtonnements du début, l'école catholique de Tubingue a toujours gardé le juste milieu entre le traditionalisme et le rationalisme. C'était, en effet, la pensée fondamentale de Drey qu'il faut, sans s'inféoder à l'une ou à l'autre de ces écoles, emprunter à la fois des deux : reconnaître, d'une part, le caractère historique de la révélation avec sa transmission d'âge en âge, mais, de l'autre, maintenir fermement les droits de la raison humaine et de la philosophie.

Professeur, Drey a soutenu et répandu les mêmes doctrinespar la parole comme par la plume. Il enseignera pendant 40 ans avec un immense éclat. Des milliers d'étudiants accourront chaque année de toutes les parties de l'Allemagne et de la Suisse allemande au pied de sa chaire, et s'imprégneront de son esprit. Drey inspirait à ceux qui l'entendaient, une admiration presque passionnée, que le temps et la distance n'altéraient plus. La puissante parole du maître entraînait la persuasion intime des disciples, convaincus que ce qu'ils apprenaient de lui, ne pouvait pas étre autrement qu'il ne le disait. Tous le vénéraient et l'aimaient.

Hefele, dans la *Tüb. theol. Quartalschrift,* 1853, t. xxxm, p. 341-349; Id., *Beitriige zur Kirchengeschichte,* 1864, t. n, p. 135-149; K. Wemer, *Geschichte der hath. Théologie, 2'* édit., Munich et Leipzig, 1889, voir *Index,* p. 650; Hurler, *Nomenclator,* 2· édit., Inspruck, 1895, t. ni, col. 945-946; art. *Drey,dans Allgemeine deutsche Biographie;* Georges Goyau, *L'A llemagne religieuse,* 1. Π, c. iv.

P. Godet.

DRIEDO Jean naquit au hameau de Darisdonck, près de Turnhout, en Campine, vers 1480. On ne sait rien de sa famille, qui était sans doute de condition modeste. Son nom patronymique était non pas Driedo, mais Neys, selon ia plupart de ses biographes. Suivant Foppens, *Bibliotheca belgica,* t. n, p. 630, il se serait appelé Driedoens; mais ce dernier mot semble bien n'avoir été lui-même qu'un surnom populaire se rattachant au lieu d'origine ci-dessus désigné. Le jeune Driedo lit, croit-on, ses humanités sous la direction de religieux du voisinage, les augustins du prieuré de Corsendonck. Il vint ensuite étudier la philosophie à Louvain, dans la pédagogie du Faucon. Son application et ses succès furent tels qu'en 1499 il obtint la première place au concours général de la faculté des arts. Peu de temps après, nous le retrouvons, dans le même établissement, chargé d'y transmettre à d'autres les connaissances philosophiques qu'il y avait puisées. Il eut aussi à diriger, en qualité de précepteur, l'éducation du jeune prince de Croy, plus tard évêque de Tournai, et frère du célèbre Guillaume de Croy, cardinal archevêque de Tolède. C'esl de cette époque que datent vraisemblablement ses relations particulières avec Adrien-Florent Boyens, d'Utrecht. Celui qui devait devenir dans la suite pape sous le nom d'Adrien VI était alors professeur de théologie à Louvain et gouverneur des études de Charles Quint, avec qui il habitait, aux portes de la cité universitaire, le château du Mont-César, ancienne résidence des comtes de Louvain et des ducs de Brabant. Driedo avait embrassé l'état ecclésiastique. C'est sur le conseil d'Adrien Boyens, ainsi qu'il le raconte lui-même dans la préface de son traité *De captivitate et redemptione generis humani,* qu'il délaissa en partie les spéculations philosophiques et scientifiques, pour se tournerdavantage vers les études théologiques. Ici encore ses progrès furent rapides et remarquables,et le 17 août 1512

il était promu au doctorat en théologie, après une brillante soutenance qu'avait présidée Adrien Boyens, son maître el son guide de prédilection. Du reste, ses mérites n'avaient pas attendu jusque-là pour percer et être reconnus dans le monde universitaire et au dehors. Dès 1509, il entrait au conseil de l'université, comme délégué de la faculté des arts; l'année suivante (1510), il devenait chanoine du chapitre de Saint-Pierre de Turnhout, et, en juin 1512, curé de la paroisse de Saint-Jacques, à Louvain. Il avait encore été chargé, quelques mois auparavant, de la direction du nouveau collège de Houterlé, que le fondateur Jean de llouterlé lui confia en mourant, et il garda cette fonction jusqu'en 1521. Cependant, en 1520, il fut pourvu, dans l'église collégiale de Saint-Pierre de Louvain, d'un canonical auquel était attachée une des chaires de la faculté de théologie de l'université. Il devint donc, à partir de ce moment, professeur de théologie, sans toutefois abandonner son ministère de curé; et ses propres écrits, ainsi que d'autres documents contemporains, nous le montrent très appliqué à remplir l'un et l'autre de ces devoirs. Le Mire, *Biblioth. eccles.*, part. II,c. uxLt,et Foppens, *loc.cit.*,attestentson ardeur et son habileté à exposer et à défendre de vive voix comme par écrit la doctrine chrétienne, et Nie. Vernulæus ajoute que ces qualités le firent surnommer l'arche de la divine parole, *divini verbi arca.* Pendant quinze ans, c'est-à-dire jusqu'à son dernier jour, il soutint vaillamment le poids de sa double tâche. Il mourut le 4 août 1535, « vivement regretté, dit Le Mire, de tous les gens pieux et instruits, bien que les livres publiés par lui fussent de nature à adoucir ces regrets. » Son corps fut inhumé dans sou église paroissiale de Saint-Jacques, au pied de l'autel du Saint-Sacrement.

Driedo a laissé, comme monuments de son savoir et de son zèle religieux, cinq ouvrages principaux. Ils parurent avec l'approbation de Huard Tapper, qui avait été l'élève de l'auteur et qui s'en faisait gloire. Nous les indiquerons suivant l'ordre chronologique de leur publication primitive. 1"De *ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus libri IV,* in-fol., Louvain, 1533; réimprimé dans la même ville en 1543 et 1550. Le I«r livre traite des diverses parties qui composent la sainte Écriture et de leur authenticité; le 11°, des traductions en différentes langues; le IIIe, de la chronologie des faits bibliques; le IV», des parties apocryphes, ainsi que de l'existence de certains dogmes transmis par la tradition seule. A l'exception des vues chronologiques, qui portent nécessairement la marque du temps, toute la doctrine coïncide parfaitement avec celle que le concile de Trente devait fixer quelques années plus tard. On a pu dire que les règles d'herméneutique ici formulées « eurent l'insigne honneur d'être adoptées par le concile. » De fait, voici, concernant la 4rulgate, un passage où l'accord semble parfois s'étendre jusqu'aux mots, et qui a donné lieu à une singulière méprise littéraire : *Apostolica sedes editionem Hieronymi vel approbavit vel acceptavit non tanquam penitus sic consonam Scripturis in suo fonte et in omnibus sic integram, puram ac restitutam, ut non liceat ulli examinare illam collatione facta ad suum fontem, vel in locis quibusdam dubitare si forsan Hieronymus sit assecutus verum Scripturae sensum, sed tanquam omnibus tunc factis praeferendam, et in regulis fidei ac morum nusquam deviam, et tanquam quæ publice legatur et recipiatur in usum.* Ces paroles représentent si bien la pensée théologique sanctionnée à Trente, que Serarius et d'autres après lui les ont citées comme interprétant, et interprétant fidèlement, la décision du concile. L'erreur vient de ce l'on a emprunté le texte de Driedo à une édition relativement récente, sans remarquer que la première est de 1533, tandis que la tv4 session conciliaire, où furent rendus les deux décrets *De canonicis Scripturis* et *De editione et usu sacrorum librorum,* se tint le 8 avril 1546. — 2. *De captivitate et redemptione generis humani liber unus,* in-4°, Louvain, 1534; réimprimé en 1548. C'est dans l'avant-propos de ce livre que Driedo raconte comment, mis en garde par Adrien Boyens contre une application trop exclusive aux sciences profanes, *ut in hisce rebus ne quid nimis,* il prit peu à peu une orientation plus conformeà ses sentiments religieux : *Paululum tunc retraxi animum, quod intellexerim, tales quidem has esse artes quas usque ad tempus discere oporteat, sed ridiculum penitus velle immorari illis, quibus uti oportet tanquam S. theologiæ ancillis.* — 3° *De concordia liberi arbitrii et prædestinationis divinæ liber unus,* in-4°, Louvain, 1537. Le but de l'ai>teur est de défendre la liberté humaine contre ceux dont il définit ainsi l'erreur : *Propter divinam praedestinationem, reprobationem, indurationem, excaecationem et id genus alia, quæ in Scripturis legimus, arbitrantur nullum esse hominis arbitrium, et sublatam esse voluntatem, et hominum opera non prodesse ad salutem, sed omnia pendere ex sola voluntate Dei aut praedestinantis aut reprobantis.* — 4° Faisant naturellement suite au troisième ouvrage, le quatrième est intitulé: *De gratia et libero arbitrio libri duo,* 2 in-4 . Louvain, 1537. Sur cette question aussi, l'enseignement de Driedo est tel qu'il semblerait avoir inspiré celui du concile de Trente. Qu'on en juge par ce résumé : *1la Dei gratia est defendenda, ut non negetur hominis arbitrium ; ita rursus liberum arbitrium statuendum est, ut non tollatur Dei gratia. Quisquis igitur Dei gratiam et liberum arbitrium recte intelligit, is in opere bono neutrum ab altero separat.* Après avoir lu les deux traités qui précèdent, personne ne s'étonnera de la remarque de R. Tapper, affirmant que Driedo avait déjà enseigné, sur la conciliation du libre arbitre et de la grâce, la théorie qui est devenue ensuite si célèbre sous le nom de molinisme. — 5« *De libertate Christiana,* Louvain, 1546. Comme les deux précédents, ce dernier ouvrage ne parut qu'après la mort de l'auteur, mais il semble en outre qu'il ne fut jamais imprimé à part. Il est d'ailleurs resté inachevé, et des lacunes se remarquent tant au commencement ,ue dans le corps du livre. Tel qu'il est, il a trouvé place dans les *Driedonis opera omnia,* dont trois éditions furent publiées par les soins de Ruard Tapper. Os éditions comprennent chacune 4 in-foL, et porter: ; les dates de 15-46, 1552 et 1556. Tous les écrits de Driedo ont un caractère polémique, tous tendaient plus ou moins directement à combattre les erreurs naissantes du protestantisme. Mais ce but ne les empêche nullement de présenter sur chaque question un exposé théologique objectif et complet. Le ton de la controverse reste toujours calme et serein, le style est simple et coulant, à égale distance de la trivialité et d'une affectation excessive d'élégance. Érasme, si peu suspect de tendresse pour les scolastiques, affirme qu'entre les théologiens de Louvain, ses préférences vont à Driedo, en qui il loue spécialement la science jointe â une discussion nullement passionnée, *docte et tine affectu disputare.*

Aubert Le Mire, *Bibliotheca ecclesiastica,* 2 in-fc! . Anvers. 1639 et 1649; Nie. Vernulæus, *Academia* Lotianiensis,Lcuvaji, 1667; Foppens, *Bibliotheca Belgica,* Bruxelles, 1739.t. n; Va» den Broeck, *De Joannis Driedonis vita meritisque,* dans *{'Annuaire de l'université catholique de Louvain,* de 1859. Louvain, 1859, p. 241 sq.; Reusens, art. *Driedo,* dans la *Bibiiographie nationale de Belgique,* Bruxelles, 1878. t. vi.

J. Forget.

DRIPT (Laurent de), théologien de l'ordre de Saint-Benoît, mort le 27 avril 1686. Il fit profession en 1632, âgé de 19 ans, â l'abbaye de Gladbach, de la congrégation de Bursfeld, enseigna la théologie dans son monas-

tère et à Convey et fut conseiller et vicaire général de l'évêque de Paderborn. Il a publié : *Antidecalogus theologico-politicus reformatus, cum appendice refutatoria Theodori Reinking de regimine ecclesiastico,* in-12, Cologne, 1672; *Statera et examen libelli a S. Congregatione proscripti, cui titulus : Monita salutaria D. Virginis ad suos cultores indiscretos, eximia Magnæ Matris encomia continens,* in-8", Cologne, 1675, ouvrage mis à l'index, *donec corrigatur,* le 19 juillet 1678; *Speculum archidiaconale, sive praxis officii et visitationis archidiaconalis in gratiam vicariorum generalium, archidiaconorum aliorumque visitatorum synodalium et curam animarum habentium,* Neuhaus, 1676; *Cautio judicialis prælalorum ecclesiasticorum et regularium. In qua quid sit summarie, de plano, simpliciter, sine strepitu, et figura iudicii, sola rei veritate inspecta : Et quomodo superiores ecclesiastici et regulares contra suos subditos, in causis levibus, gravibus, seu criminalibus, procedere debeant, paucis demonstratur,* in-12, Neuhaus, 1681.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord.S. Benedicti,* 4in-fot., Augsbourg, 1754,1.1v, p. 130,182,238, 263,264 ; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit,* in-4·, Bouillon, 1777, t. 1, p. 260; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., 1910, t. IV, col. 589-590.

B. Heurtebize.

DROGON. cardinal évêque d'Ostie, mort en 1138. Bénédictin de Saint-Nicaise de Reims, il devint prieur de ce monastère et, après un court séjour à l'abbaye de Pontigny, fut le premier abbé des moines que l'évêque Barthélemy en 1128 avait appelés à Saint-Jean de Laon. Innocent II le manda à Rome et le fit évêque d'Ostie. Drogon écrivit des traités *De divinis officiis seu horis canonicis; De septem donis S. Spiritus, seu de septiformi gratia Spiritus Sancti ac de beatitudinibus; De sacramento dominicae passionis; De creatione et redemptione primi hominis,* qui se trouvent, *P. L.,* t. clxvi, coi. 1513 sq.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti, h* in-fol., Augsbourg, 1754, t. III, p. 140 ; t. iv, p. 80, 269; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* in-4·, Bouillon, 1777, t. i, p. 261; Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti,* in-fol., Lucques, 1745, t. VI, p. 60,101,149; *Gallia Christiana,* in-fol-, Paris, 1751, t. IX, col. 594; *Histoire littéraire de la France,* in-4·, Paris, 1759, t. xi, p. 699; Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimæ latinitatis,* in-8“, t, 1 (1858), p. 479.

B. Heurtebize.

DROGOSZEWSKI Pierre, théologien polonais de l'ordre de saint Dominique, mort en 1722. On a de lui : *Tarcza wiary Chrystusoicey, ktora uzbrojony Polak lativo maze przytepic oreza lutrow osobliwie y kalwinow {Bouclier de la foi du Christ, à l'aide duquel le Polonais pourra facilement émousser les épées des luthériens, et en particulier des calvinistes),* in-4", Varsovie, 1708. C'est un dictionnaire alphabétique de controverse religieuse contre les protestants. Une seconde édition de cet ouvrage, corrigée et augmentée,a été donnée par l'abbé Adalbert Oclfabowicz â Lublin en 1736.

Encyclopedja kolscielna, Varsovie, 1874, t. iv. p. 342-343.

A. Palmieri.

DROIT. — I. Notion. II. Fondement. III. Division.

I. Notion. — Le mot *jus* semble être la racine d'où viennent les mots *justitia, jubeo,* etc., dont les vieux textes du droit voudraient au contraire le faire procéder. Il semble synonyme de *rectum, regens,* et en sanscrit cette racine exprime un sens religieux, d'où *)uro.*

Voilà pour le mot. Mais la chose? D'abord, le mot *jus* a en latin trois sens qui ne se traduisent pas en français par le mot *droit.* 1° *Jus* a le sens d'une loi prise en particulier en dehors de l'ensemble des prescriptions législatives; *jura leg"sque dare* signifie légiférer. 2“ *Jus* a le sens de sentence dans l'expression *jus dicere.* 3° *Jus* a le sens de tribunal du magistrat par opposition au tribunal du juge qui s'appelle *judicium.* Devant le magistrat, le préteur, par exemple, on appelle son adversaire *in jus.* L'instance s'y organise, on fixe le point en litige, et l'alfaire bien délimitée est envoyée au juge qui prononce *in judicio.*

Mais le mot *droit* a emprunté son sens au mot *jus* dans trois acceptions très différentes. 1" Droit, comme */us,* signifie : *Complexus legum,* exemple : *Corpus juris canonici, civilis,* faire son droit. 2° Ce qui esl dû à quelqu'unen vertu de la loi, exemples: Làou il n'ya rien, le roi perd ses *droits;* on paie des *droits* d'octroi, des *droitsde* chancellerie, des *droits* d'étole, etc. Ces deux acceptions du mot *droit* ont un sens objectif. 3° Le droit se présente enfin comme un pouvoir appartenant à une personne de revendiquer des droits objectifs que lui reconnaît la loi. Ce droit subjectif se définit : *facultas moralis agendi inviolabilis.* Cardinal Gasparri, à son cours de droit public. *Facultas moralis,* c'est un pouvoir moral par opposition à la possibilité physique, la force, avec laquelle le droit entre souvent en conllit. *Agendi.* Le mot *agere* doit être entendu dans son sens le plus large : *jus faciendi :* droit au travail ; *jus omit tendi :* droit au repos hebdomadaire; *jus exigendi ab alio,* et encore là on peut exiger d'autrui une action : me livrer le travail promis ou l'objet acheté; une omission : nepas traverser mon jardin. *Inviolabilis.* Cette faculté de faire, de ne pas faire, d'exiger que d'autres fassent ou ne fassent pas, tous sont tenus de la reconnaître et de s'y conformer. Sans cela, ce n'est pas un droit dans toute la force du terme; exemple : j'ai le droit de me promener dans mon jardin, aussi personne ne peut me l'interdire. Je n'ai pas à proprement parler le droit de visiter mon voisin dans le sien, car il h'est pas tenu de m'y accueillir. L'évêque, au contraire, a le droit de visite au sens strict, parce que ceux qui sont soumis à la visite canonique sont tenus de recevoir Je visiteur.

Est-ce le droit objectif qui est le *formale juris* en sorte qu'il communique son nom à la faculté que possède le sujet du droit de faire respecter l'objet de son droit, ou bien, au contraire, le pouvoir qui réside dans le sujet du droit est-il la *notio primaria el potissima juris ?* Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Les anciens théologiens et canonistes semblent cependant adopter le premier point de vue, car ils définissent le *jus subjectivum* par le *debitum* ou *jus objectivum.* Ainsi Lessius, *De justitia et jure, l. II, c.* π, η. I ; Molina, *De justitia,* tr. II, disp. I, après saint Thomas, *Sum. theol.,* Il» II", q.LVii, a. 1, pour qui *jus estobjectum juslitiæ* et pour qui la vertu de justice est celle qui assure à autrui le *debitum adaequatum,* le *justum, lejustatum.* Depuis, ensemble avoir étudié le droit tout d'abord sous son aspect subjectif. La définition que nous avons donnée n'explique pas le droit subjectif par l'objectif. Taparelli le définit : un pouvoir irréfragable conforme à la raison. Pour Cavagnis, 1. 1, c. I, a. 1, le droit subjectif est le droit formel et le droit objectif a reçu le nom par communication comme cause efficiente du droit subjectif; c'est aussi l'avis de Tanquerey. *Synopsis,* t. ni, p. 7. Ce changement de point de vues'explique par l'insistance qu'ont mise les publicistes et des philosophes, depuis deux siècles bientôt, à placer les fondements du droit dans le droit subjectif des personnes indi viduelles ou sociales. Lesdroits de l'homme ou de l'État ont fait longtemps aux yeux des juristes la valeur de la loi, en sorte que la loi est le produit de ces droits au lieu d'en être la source.

Un mouvement en sens contraire se dessine parmi les théologiens comme d'ailleurs parmi les juristes. Cf. Cepeda, *Éléments de droit naturel;* Pottier, *De jure et justitia.* Par réaction contre la tyrannie du droit

individuel qui est devenu : le pouvoir d'imposer sa personality *comme telle* à d'autres personnes, quelle que soit d'ailleurs la personne sujet du droit : individu ou État, les positivistes en sont venus à nier l'existence de tout droit subjectif et à ne plus connaître que le droit objectif. Cf. Auguste Comte, *Système de politique positive,* 1890, t. I, p. 361 ; Duguit, *Le droit social, le droit individuel el la transformation de l'État,* 1908, les premières conférences. Hauriou, *Les principes du droit public,* essaie de rétablir l'équilibre en présentant la notion du droit comme une synthèse de l'objectif et du subjectif, ce qui, du point de vue où il se place, lui apparaît comme le social et l'individuel. Les théologiens reprennent peu à peu leur ancienne position.

II. Fondement du droit. — Il est objectif. Même ceux des théologiens et des canonistes qui définissent le droit objectif par le droit subjectif, prennent soin de noter que le .droit *pouvoir* est justifié par le droit *loi,* qui détermine le *debitum,* but poursuivi par celui qui exerce son droit subjectif. La loi seule, en effet, *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgata,* peut imposer au nom d'une volonté supérieure à celle des individus l'obligation de respecter chez le sujet du droit sa *facultas moralis agendi inviolabilis.* Et si on répond que c'est alors le droit subjectif du législateur qui est la source du droit objectif formulé et imposé parla loi, cette constatation amène simplement à conclure que, pour trouver la source de tout droit, il faut nécessairement remonter à celui dont la raison et la volonté dominent tout.

C'est jusque-là qu'il faut aller si on ne veut pas remplacer la notion d'obligation par celle de contrainte et confondre le droit avec la force. Qu'on mette la source du droit dans le sujet du droit et non dans la loi et on aboutit logiquement à la tyrannie. Que le sujet du droit soit l'Etat ou l'individu, le résultat est le même. Dans le second as, on a seulement la peine de passer par le circuit du contrat social, en revanche l'opprimé peut se consoler à la pensée qu'il n'est tyrannisé que par lui-même.

Le recours à la notion d'ordre, desolidarité, d'interdépendance sociale ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre. Tous ces postulats se ramènent en dernière analyse à celui de *l'ordre; or* l'ordre, de quelque nom qu'on le décore, ne s'impose à personne par sa seule autorité. On me dira bien qu'il est dans l'ordre de faire telle chose ou de m'abstenir de telle autre. Je suppose qu'on ait fini par tn'en convaincre, pourquoi serais-je tenu d'observer l'ordre? Si je n'ai pas la manie de l'ordre pour l'ordre, que l'ordre ne m'intéresse pas comme tel, que j'aime, au contraire, le désordre, pourquoi sacrifierais-je ce qui me plait à ce qui m'indiffère ou à ce qui me gène? Mais les individus qui détiennent la force auron.t le pouvoir d'organiser une réaction sociale contre moi, répond-on. Duguit, *op. cil.,* p. Tl. Cela veut dire sans aucun doute que la force me contraindra à faire ce qui me déplaira et à ne pas faire ce qui me plairait. Est-ce donc là le dernier mot du droit? Est-il conforme à la notion de justice qui naît avec chacun de nous, que les doctrines n'ont pas faite, et à laquelle elles doivent toutes s'adapter?

La source du droit est dans la volonté du législateur suprême. La loi est *ordinatio rationis.* L'ordre rationnel est exprimé par la loi naturelle qui n'est que la projection *ad extra* de la loi éternelle.

La loi éternelle, c'est en effet, d'après saint Augustin. *Contra Faustum,* I. XXII, c. χχνπ, *P. L.,1.* xi.n, col. 418: */latio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans.* D'après saint Thomas. *Sum. theol.,* I* II», q. xctll, a. 1, c'est *ratio divinæ sapientiæ secundum quod est direcliva omnium actuum et motionum.* Comme tout ce qui concerne Dieu, cette loi éternelle ne peut être connue naturellement que par l'étude des créatures : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur,* Rom., i, 20, et la loi naturelle est précisément la *participatio legis æternæ in rationali creatura,* 1' II®, q. xct, a. 27.

La droite raison formule dans la loi naturelle la règle tracée par l'intelligence divine, en tant qu'elle régit les actes humains. Tout acte contraire à cette règle est non seulement contraire à la morale, mais contraire au droit. L'adage romain *: Non omnequod licet honeslum est,* ne doit donc pas s'entendre dans le sens que la loi peut rendre morales des choses immorales, ni qu'elle peut justifier des manquements à la morale. Une loi quelconque doit être *ordinatio ratio nis.* En opposition avec la loi naturelle, elle serait en opposition avec la raison, cela impliquerait contradiction.

Ce qui est vrai, c'est que le droit positif ne s'étend pas à tout ce qui intéresse la morale. Les actes extérieurs sont seuls de son domaine. Il ne touche pas au for interne. Ceci s'applique au droit ecclésiastique comme au droit civil.

Mais le droit positif travaille sur les données du droit naturel. Il ne peut rien changer à la nature des chose– ni à leurs relations nécessaires. Il doit fortifier la lo; naturelle en trouvant les solutions rationnelles qui répondent aux circonstances diverses suivant les temps, les lieux et les races. De là des divergences profondes entre les législations des différents pays. De là, dans chaque groupe *capax legis,* les évolutions législatives auxquelles personne n'échappe et dont l'Église a. plus que tout autre groupe, l'intelligence, puisqu'elle admet la force législative de la coutume sur tous les points qui ne touchent pas au droit naturel et au droit positif divin.

On voit que la *facultas moralis agendi inviolabilis.* qui constitue le droit subjectif, ne se présente ni comme quelque chose d'essentiellement absolu, ni comme ayant sa source dans le sujet du droit. Ces deux points sont essentiels à noter et les auteurs modernes qui attaquent notre notion classique du droit ne semblent pas s'en faire une idée exacte.

1° C'est la loi qui est à la base de tout droit et de toute obligation, parce qu'elle est *ordinati iat* el que l'ordre s'impose au nom de l'auteur de l'ordre Dieu. 2» Le droit et le devoir ne sont pas dans ut.· relation de cause à effet, ni le droit n'engendre le devoir ni le devoir n'engendre le droit à proprement parler. 3° Sans doute, puisque mon droit est inviolable, il en résulte chez autrui le devoir, négatif au moins, de ne pas en troubler l'exercice. Mais mon droit lui-même n'est respectable que parce qu'il est dans l'ordre établi par la loi, en sorte que tout le principe obligatoire découle comme de sa source de cette loi et non de mon droit. Chacun a l'obligation de ne pas troubler l'ordre et même de travailler à le maintenir. Voilà pourquoi il faut que chacun respecte mon droit. Il fait par:, d'un système qui s'impose à tous; y toucher, c'est toucher à un ensemble intangible.

La hiérarchie des droits et des devoirs doit donc s'établir ainsi : 1« Les droits de Dieu au sens strict : comprennent, au sens large, ceux de toutes h-s cr- ,-hires à être laissées à leur place dans le plan divin 2» Le devoir de chaque homme envers Dien qui l'oblige à respecter le plan divin. 3' Le droit de ch;.·· .. homme à employer les moyens dont il dispose pour accomplir son devoir comme nous venons de le définir. 4® Enfin le devoir pour chaque homme de ne pas entraver l'exercice des droits de son prochain et parfois aussi le devoir positif de l'aider dans l'exercice de son droit.

C'est à ces conclusions que les lumières naturelles de la raison avaient déjà conduit Cicéron qui, après avoir dit : *Ex intima hominis natura haurienda est juris disciplina,* note ailleurs : *Quamobrem lex vera atque princeps apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis. De legibus,* l. II.

III. Division du dhoit. — Le droit, pris dans le sens objectif de *complexus legum,* se divise en droit naturel et en droit positif.

1' Le droit naturel a été suffisamment défini plus haut étant données les limites de ce travail. Mais il importe de noter que saint Thomas subdivise le droit positif en *jus gentium et jus civile,* l" llæ, q. xcv, a. 2, et ce qu'il appelle *jus gentium* se rattache plutôt à ce qu'on entend maintenant par droit naturel.

Le *jus gentium,* d'après saint Thomas, *oritur positive ex rerum natura, loc. cit.,* a. 4; I'II", q. lvii, a. 3, ad 3U". Le droit naturel constitue donc pour saint Thomas la science des principes indémontrables qui sont à la base du droit naturel tel que nous le comprenons, et le *jus gentium* est cette partie de notre droit naturel qui contient les conséquences tirées des premiers principes. I«IIæ, q. xctv, a. 1; q. xcv, a. 4. Il y a certaine parenté entre cette division et celle que donnent les Pandectes, 1.1, § 3, 4, I, t.

2» Le droit positif (le mot latin *positivus* a le sens d'accidentel) est constitué par l'ensemble des lois contingentes et posées après coup par un acte libre du législateur. Par opposition avec la loi naturelle universelle •et immuable, les lois positives ne sont pas nécessairement contemporaines de la création de l'homme et sont ajoutées aux exigences strictes de notre nature. Cf. Alexandre de Halés, *Summa univers, theol.,* q. xxvn; Suarez, *De legibus,* l. I, c. ni, n. 13.

La loi positive est divine ou humaine. La loi positive divine, ou bien confirme simplement les lois naturelles comme cela se réalise pour presque tous les préceptes du décalogue, ou bien elle rend obligatoires des actes ou des abstentions que la loi naturelle ne commande pas à la rigueur. Il est, en effet, des points sur lesquels la loi naturelle a plutôt des inclinations que des exigences comme, par exemple, la monogamie et l'indissolubilité du mariage. Enfin tout ce qui concerne l'ordre surnaturel n'a pu être réglé que par la loi positive divine.

Mais, en dehors de Dieu, il existe des chefs de groupes, législateurs, compétents dans certaines matières, dans certains pays, et dans certains temps, chargés de promouvoir le bien commun de l'organisme social par des lois positives. 1. Il s'agit pour eux d'assurer la pratique des lois divines naturelle et positive en les rappelant, en les réduisant en formules précises, en les sanctionnant dès ici-bas. 2. Ils tirent les premiers principes des lois divines des conséquences qui ne sont pas évidentes pour le vulgaire. Il est nécessaire, par exemple, de faire comprendre â tous que l'avortement et le duel sont compris dans le précepte : « Tu ne tueras point. » 3. La loi positive prend des mesures pour faire observer les règles de la justice par des procédés divers suivant les lieux, les temps et les races et dont l'efficacité dépend de ces contingences. De là les différents régimes de propriété, de succession, les formes variables des contrats, etc. 4. Chaque législateur dans sa sphère prend les moyens appropriés pour assurer le progrès matériel, intellectuel et moral, surnaturel ou naturel. Il doit s'efforcer de trouver la solution la meilleure, mais il peut s'en trouver plusieurs qui soient bonnes, puisqu'il s'agit de choses que la loi naturelle ou positive divine n'a pas réglées *in concreto.*

La loi positive humaine se subdivise enfin en loi ecclésiastique et en loi civile.

Alexandre de Halés, *Summa universa theologiæ,* 1822; Boistel, *Cours élémentaire de droit naturel,* Paris, 1870; Bouquillon, *Institutiones theologiæ moralis fundamentalis,* Bruges, 1873; Breal, *Nouvelle revue historique du droit français et étranger,* 1883, p. 605; Brun (Lucien), *Introduction à Vétude du droit,* Paris, 1879; Buscubaum, *Medulla theologiæ moralis,* Munster. 1650; Cavagnis, *Institutiones juris canonici,* Rome, 1882; Cepeda, *Éléments du droit naturel,* Pails, 1890; Comte (Auguste), *Système de politique positive,* 1890, t. 1, p. 361; Costa Rosetti, *Synopsis philosophas moralis,* tnspruck, 1883; Domat, *Traité des lois, les lois civiles, te droit public,* réédition F. Didot, 1828-1830; Duguit, *L'Étal, le droit objectif et la loi positive,* Paris, 1901; *Manuel du droit constitutionnel,* 1907; *Le droit social, le droit individuel el la transformation de l'État,* 1908; Fouillée, *L'idée moderne du droit,* Paris, 1878. Grotius, *De jure belli et pacis,* Paris, 1867; Hauriou, *Principes du droit public,* Paris, 1910; Lessius, *Dejustitia et jure,* Anvers, 1621; Molina, *De justitia el jure,* Cuença, 1592; Mommsen, *Droit public romain,* t. vi, p. 352, note 4; Pettier, *De jure et justitia,* Louvain, 1900; Suarez, *De legibus,* Paris, 1856-1866; Tanquerey, *Synopsis theologiæ,* t. ni; Taparelli, *Soggio teoretico di diritto naturali,* Tournai, 1875; Tarquini, *Principes du droit de l'Église réduits à leur plus simple expression,* Bruxelles, 1876; S. Thomas, *In IV Sent.; Sum. theol.; De regimine principum;* de Vareilles Sommiéres, *Les principes fondamentaux du* droit, Paris, 1889; Woll (Christianus Lupus), *Institutiones juris naturæ et gentium,* Leyde, 1772.

P. Fourneret.

DROIT CANONIQUE. — I. Notion. II. Sources. III. Textes. IV. Interprétation.

I. Notion. — La législation de l'Église porte le nom de *jus canonicum.* Au xii" siècle, les connaissances uridiques se ramenaient aux *canones* et aux *leges.* La seconde appellation était réservée aux lois civiles, la première aux lois ecclésiastiques, quand bien même il ne s'agissait pas à proprement parler de ces prescriptions conciliaires qui, à partir du ivc siècle, sont connues sous le nom de canons. L'expression *jus pontificium* indique de même une opposition avec le *jus cæsareum.* On appelle aussi le droit canonique *pis sacrum,* et souvent autrefois on le nommait *jus divinum,* par opposition au droit civil, *jus humanum.* On l'appelle encore maintenant *jus ecclesiasticum* et dans la pratique les deux appellations se prennent l'une pour l'autre. Cependant, en toute rigueur, les deux notions ne se superposent pas et il faudrait réserver au droit des Décrétales le nom de *jus canonicum,* par opposition au droit actuellement en vigueur auquel convient mieux le nom *de jus ecclesiasticum.*

Le droit canonique, dans son sens le plus large, peut se définir : *Complexus legum quas ecclesiastica potestas proposuit vel constituit vel probavit ad bonum spiritualis societatis regimen.*

Proposuit. — Il s'agit de lois *posées* par l'autorité divine naturelle ou positive et qui ensuite sont proposées par l'Église. Notre-Seigneur a posé, en principe, l'obligation de la communion au c. vi de l'Évangile selon saint Jean. L'Eglise nous propose ce précepte en trois façons : 1° Faut-il prendre à la lettre la conjonction *et* dans le texte *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem non habebitis vitam in vobis?* L'Église a répondu négativement. Concile de Trente, sess. XIII, can. 3. L'Église a ainsi *expliqué* la loi divine. 2» Cette même loi, elle la *détermine.* Le décret du concile de Latran, *Omnis utriusque sexus,* détermine à partir de quel âge on est tenu à communier, combien de fois dans l'année, à quel moment de l'année, dans quelle église, e^ la session de Trente, déjà citée, non seulement indique que pour communier il faut être en état de grâce, mais détermine par que) moyen on doit se mettre en cet état. 3" La loi divine expliquée et déterminée, l'Église la sanctionne par des peines. Le canon *Omnis utriusque sexus* prive celui qui omet la communion pascale de l'entrée de l'église pendant sa vie et de la sépulture ecclésiastique après sa mort.

Constituit. — Il s'agit ici des lois qaie l'Église a éta-

blies de son autorité propre dans son domaine comme l'autorité civile le fait dans sa sphère : procédure, obligations des clercs; mode d'élection des évêques, peines portées contre les crimes, empêchements de mariage. Dans son ensemble, le droit canonique est composé surtout de lois de ce genre.

Approbavit. — Il s'agit de règles de conduite que l'Église n'a pas formulées elle-même, mais qu'elle a adoptées, établies qu'elles étaient par la coutume, par les lois civiles, en particulier la loi romaine.

Sous des aspects divers, le droit canonique se divise : 1° en *jus velus* jusqu'à Gratien, *jus novum* de Gratien au concile de Trente, *jus novissimum* depuis lors. On dit aussi parfois *jus antiquum, medii ævi, novum;* 2° en *jus scriptum* et *jus non scriptum* ou *consuetudinarium ;3°* en *jus universale* et *jus particulare,* le premier s'appliquant à toute l'Église latine, le second à une circonscription déterminée; 4° la division en *jus generale* et *jus singulare* ne se rapporte pas aux territoires, mais aux différentes espèces de personnes; les lois qui régissent les clercs ou les évêques ou les religieux constituent des droits singuliers, par opposition au jus *universale* auquel tous les fidèles sont soumis. 5° Au droit commun on oppose le droit spécial, c'est-à-dire tout ce qui est exorbitant du droit commun comme les privilèges concédés ou conquis par la coutume. 6° Enfin comme toute législation, le droit canonique se divise en droit privé et droit public, chacun des deux en droit interne et externe.

II. Sources. — Nous parlerons au paragraphe suivant des sources documentaires en traitant des textes. Il s'agit ici seulement des autorités qui ont le droit de porter dans l'Église des lois d'intérét général et de fonder par leur volonté le droit canonique. Ces causes efficientes du droit canonique sont : l» Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le droit public de l'Église dans sa partie intangible est de lui, tout le droit privé est imprégné de son esprit, quelques prescriptions de droit privé se rattachent directement à ses paroles, ailleurs la relation n'est qu'indirecte. 2» Le souverain pontife. C'est à son autorité que se rattachent non seulement les documents pontificaux ayant force de loi générale, mais encore les décrets de conciles non œcuméniques qui sont devenus lois générales, les quelques lois romaines qui ont été canonisées. Il suffit d'ouvrir le L IIIe des Décrétales, tit. t, pour constater que, sur seize chapitres, cinq ne sont pas des documents pontificaux et tirent leur force législative de l'autorité de Grégoire IX qui les a fait insérer dans sa collection. C'est la même autorité qui donne leur valeur à tous ces textes non authentiques ou modifiés par saint Raymond de Pennafort et par les précédents compilateurs que la collection des Décrétales a promulgués comme lois générales de l'Église. 3° Le concile œcuménique uni au pape qui constitue le *subjectum supremæ potestatis ecrh-siasticæ* n'est pas une source adéquatement distincte du pontife romain, mais une source réelle et distincte bien qu'inadéquatement. — Ce n'est qu'au sens large qu'on peut considérer les apôtres comme une source du droit canonique. Comme personnages inspirés, ils ne constituent qu'une même source avec le Christ; comme fondateurs et recteurs d'églises, ils peuvent se rattacher en rigueur de doctrine à l'autorité de l'Église représentée par le Saint-Siège et par le concile général. Mais à cause de leur infaillibilité, de l'autorité qu'avait chaque apôtre sur foute l'Église, de leurs rapports personnels avec Notre-Seigneur, c'est à leur autorité qu'on en a appelé dés le commencement en matière disciplinaire comme en matière doctrinale. Nous verrons à la tin de cet article en quel sens l'autorité civile peut être une source de la loi canonique.

HL Textes. — Nous n'avons guère qu'à les énumérer. chacun de ces documents faisant dans ce dictionnaire l'objet d'un article spécial.

Pour la période du *jus velus,* nous avons les différents écrits apocryphes attribués aux apôtres qui sans valeur législative nous renseignent avec une autorité très inégale sur la discipline du temps où ils ont été composés. Ils appartiennent plutôt à l'histoire des institutions ecclésiastiques qu'au droi-t proprement dit. Citons cependant les principaux : Διδαχή, voir t. I, col. 1680-1687 ; Κανωνὲ εκκλησιαστικοὶ τών ἁγιων αποστόλων; "Ορο κανονικὸ τών ἁγιων αποστολών; Διατάξει (ου Διαταγαι) τών ἁγιών ἀποστὸλών. Ces constitutions apostoliques ne constituent pas un tout homogène, c'est une collection de documents pseudo-apostoliques antérieurs plus ou moins développés et frelatés. A la suite sont les prétendus *Canons des apôtres.* Voir t. il, col. 1605 sq.

Avec les collections de conciles nous entrons en contact avec les textes canoniques proprement dits. Dans la période du jus *vetus,* on vit sur des textes plus ou moins authentiques des Pères de l'Église ou des papes et sur les canons des conciles.

Les grandes collections imprimées de conciles sont indiquées à l'article Concile, dans la partie bibliographique. Mais notre droit occidental dépend de plusieurs collections manuscrites de conciles orientaux et occidentaux dont il nous faut dire un mot.

Le *Codex canonum* (ou *synodicon),* dont les Pères de Chalcédoine (451) avaient un exemplaire entre les mains, comprenait les canons de Nicée (325) suivis de ceux d'Ancyre et Néocésarée (314), de Gangres (entre 362 et 370), enfin des canons d'Antioche (341). La collection dite du concile de Laodicée et qui semble bien n'ètre qu'une série de canons antérieurs résumés et appartenant à deux sources au moins, s'introduisit au commencement du v· siècle dans les manuscrits, puis on y admit le concile œcuménique de Constantinople en 381. Cet ensemble forme ce qu'on appelle la *Græca auctoritas,* qui servit de base à la collection de Denys le Petit dont nous parlerons plus loin. La méthode manque absolument dans cette collection, aucun souci n'y apparaît de classer les canons par ordre chronologique ou par ordre d'importance des conciles dont ils émanent. Le concile de Nicée tient cependant la tête, puis viennent à la suite tous les autres canons sous une même série de numéros.

La collection de Jean le Scolastique, rédigée vers 550, marque un nouvel état des manuscrits conciliaires orientaux et le dernier qui intéresse notre droit occidental. Il fait précéder la *Græca auctoritas* des canons des apôtres, ajoute, après les canons de Constantinople, les canons d'Éphèse (431), de Chalcédoine et plusieurs canons extraits des lettres de saint Basile. Entre Néocésarée et Gangres sont intercalés 21 canons de Sardique, vers 344, qui parfois sont placés dans les manuscrits immédiatement après les canons de Nicée.

Mais ces collections ne sont que des sources éloignées de notre droit latin. La *versio Isidoriana* ou *Hispana* de la fin du Ve siècle donne les canons de Nicée, d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, de Sardique, d'Antioche, de Laodicée, de Constantinople. Les textes sont des traductions des collections grecques et contiennent des décrétales des papes. Il en est de même de *VItala* ou *prisca,* qui est à peu près de la même époque.

La collection de l'oriental Denys le Petit travaillant par ordre du pape, pour les occidentaux, traduit la *Græca auctoritas* et la complète par la traduction sous numérotage spécial des vingt-sept premiers canons de Chalcédoine seulement, le vingt-huitième ayant été toujours réprouvé par le Saint-Siège. Puis venaient les canons *latins* du concile de Sardique qui avaient été promulgués dans les deux langues en sorte qu'un'-

traduction des canons grecs aurait eu moins d'autorité. Denys le Petit faisait précéder sa collection des cinquante premiers canons apostoliques qu'il présente au lecteur avec prudence et la faisait suivre de la collection africaine des canons promulgués au concile de Carthage de 419. Denys donnait aussi des décrétales, mais rangées â part dans une seconde partie de son œuvre. Voir col. 448-449.

Le travail de Denys nous est parvenu dans ce qu'on appelle le *Codex Hadrianus* du nom du pape qui l'envoya en I·rance en 774. C'est ce qu'on appelle aussi chez nous le *Codex canonum.* La promulgation qu'en fit Charlemagne en 802 lui a donné dans notre pays une autorité qui n'a jamais été contestée par le pouvoir civil. Les articles organiques, art. 6, faisaient encore allusion â propos de l'appel comme d'abus aux *canons reçus en France* et c'était à ce *Codex Hadrianus* réimprimé au Louvre officiellement sous Louis XIV que ce texte renvoyait, suivant le langage des juristes gallicans.

Chaque pays avait aussi ses collections particulières. Nous avons fait allusion, à propos de la collection de Denys, au concile de Carthage de 419. Le midi de la Gaule avait aussi ses *Statuta Ecclesiæ antiqua,* trop connus sous le nom de canons du IV' concile de Carthage qui sont d'Arles, au temps de saint Césaire, et probablement de sa main. Voir t. n, col. 1805-1807. L'Espagne admettait, à côté des canons grecs de *l'isidoriana,* des canons des Gaules,des conciles espagnols et africains. Ce sont les collections espagnoles qui ont attribué*lesStatuta Ecclesiæantiqua* àun conciledeCarthage.Au vn'siècle, les colleclions espagnoles sont toutes ramenées à un type unique, la seconde *Isidoriana* qui suit l'ordre chronologique et qui vers la fin du VIIe siècle devient un recueil méthodique par ordre de matières. C'est jusqu'aux Décrétales le *Corpus juris* de l'Eglise espagnole. L'autorité dont jouissait ce recueil même dans les autres pays a inspiré à Isidore Mercator l'idée de son indélicate entreprise et en a assuré le succès. En France, les collections antérieures furent éclipsées par *l'Hadriana,* et n'eurent qu'une influence très réduite. Mentionnons enfin le *Synodus Patricii* qui résuma au vin» siècle la discipline irlandaise.

Une autre source documentaire du droit canonique est constituée par les Décrétales des papes et nous avons signalé, au passage, en parlant des collections de conciles, l'insertion de documents pontificaux dans les recueils dont nous venons de parler.

Signalons comme collections de décrétales le *Codex Carolinas,* où Charlemagne assembla quatre-vingt-dix-neuf lettres, écrites par les papes à Charles Martel, à Pépin le Bref et à lui-méme.

La collection pseudo-isidorienne, voir Décrétales (Fausses), contient *l'isidoriana,* donc des canons et des décrétales, mais mélangés de pièces apocryphes.

Viennent ensuite par ordre chronologique trente-sept collections au moins, depuis les Fausses Décrétales jusqu'au décret de Gratien.

Citons seulement les principales : *Collectio Anselmo dicata,* fin du IXe siècle, l'œuvre de Réginon, *libri duo de synodalibus,elc.* (commencement du Xe), les *Capitula* d'Abbon, et le décret de Burchard de Worms (commencement du xi»), la collection d'Anselme de Lucques et celle du cardinal Deusdedit (de la fin du xie). Le Décret (?) et la Panormie d'Yves de Chartres du commencement du xne.

Voir pour la suite les articles Gratien (Décret de) et Décrétales. Les canons du concile de Trente et du concile du Vatican, les constitutions pontificales, recueillies surtout par les bullaires, les *regula cancellaria,les* décrets des Congrégations romaines constituent enfin la plus abondante des sources documentaires.

IV. Interprétation. — Il n'est pas dans notre plan de donner une liste même très incomplète des décrétistes, décrétalistes et commentateurs qui se sont consacrés à l'interprétation des textes canoniques. Nous renvoyons à Schulte, *Geschichte der Quellen und Litteratur des kanon. Rechts.* Nous n'entendons pas non plus donner en raccourci les règles d'interprétation qui sont d'ailleurs à peu de chose près celles du droit civil. Nous renvoyons pour cela aux décrétalistes qui traitent de cette question *ex professo* en commentant le dernier titre du dernier livre des Décrétales, *De regulis juris,* surtout au Sexte.

Arrêtons-nous plutôt aux documents qui servent le base à cette interprétation. Les trois principaux sont la *glose,* les *décisions des dicastères romains* et le *droit civil.* C'est là qu'on trouve le plus souvent les explications et les compléments nécessaires aux textes législatifs proprement dits.

1° *La glose.* — Le *Corpus juris civilis* avait la sienne le jour où parurent les Décrétales de Grégoire IX. La grande glose qui s'élaborait alors depuis cent ans venait de prendre sa forme définitive. Elle était, en effet, fixée par Accurce dans le premier tiers du xme siècle, et le travail de saint Raymond de Pennafort paraissait en 1234. Le Décret, texte ordinaire jusque-là des études canoniques, avait été dès le premier jour l'objet de commentaires, la première glose suivie était rédigée moins de quinze ans après l'apparition de l'ouvrage, et on date de 1236 la glose définitive qui nous est parvenue. Les Décrétales furent glosées immédiatement. Pour les nombreux textes qui provenaient des *quinque compilationes antiquae* (voir Décrétales), le travail était déjà commencé. Quand Bernard de Parme mourut en 1266, il venait de mettre la dernière main â la *glossa ordinaria.* La glose du Sexte suivit de si prés la publication du recueil qu'un des compilateurs collabora à la glose, .lean André donnait en 1326 la glose des Clémentines parues en 1313. Sans doute ces gloses n'ont aucune valeur législative proprement dite, mais presque contemporaines des collections, elles reflètent très fidèlement la pensée des compilateurs et des pontifes qui ont donné aux recueils force de loi et autorité exclusive dans les discussions des écoles et des tribunaux. On y trouve donc mieux que partout ailleurs la pensée du législateur et leur autorité a fini par donner force de loi. par l'intermédiaire de la coutume, à des points discutables.

2e Les dicastères de la curie romaine ont concouru aussi et concourent encore à l'interprétation, et cela de deux façons. Us fixent la jurisprudence et ils commentent officiellement.

La Rote surtout a rempli la première fonction et vient de reprendre son travail après un demi-siècle de silence à peu près complet. Voir Rote. Les Congrégations romaines, qui avaient remplacé la Rote dans son œuvre judiciaire, ont apporté aussi une vaste contribution à la jurisprudence. Mais elles viennent d'être ramenées par la constitution *Sapienti consilio* à leur rôle primitif qui est de veiller au gouvernement de l'Église et à la bonne interprétation des lois. La Congrégation du Concile en particulier avait le droit exclusif de commenter les décrets du concile de Trente, tout commentaire de ce concile étant interdit à quiconque par la bulle *Henedictus Deus* de Pie FV. Toutes les Congrégations romaines dans leurs réponses à des particuliers ou dans leurs décrets de portée générale interprètent authentiquement la loi canonique. Elles ne font qu'un avec le souverain pontife et ne décident rien d'important sans lui avoir soumis leur décision.

3e Enfin le droit civil prête son concours au droit canonique en de multiples circonstances pour *l'interprêter* ou le *compléter.* Nous estimons qu'il est extrêmement utile de déterminer très nettement ce que le canoniste peut demander à la législation séculière pour

l'aider dans son œuvre. Les confusions les plus regrettables régnent sur cette matière, et souvent l'appel au droit civil qui pourrait étre si utile ne fait que rendre plus obscures les questions.

Ouvrons nos anciens canonistes ou lisons une de ces décisions de la Rote qui discutent la question en litige avec l'ampleur que chacun sait (voir Décision), nous constaterons que les textes du droit romain, les appels à la grande glose du *Corpus juris civilis,* s'y rencontrent à côté des textes canoniques parfois avec une égale abondance.En poussant plus loin notre observation,nous verrons que les canonistes demandent aux textes séculiers et des *explications* et des *compléments.* On peut résumer ainsi les rapports entre les deux législations: 1. Le droit canonique et le droit civil se prêlent mutuellement aideetassistance, comme les deux puissances dont ils émanent se le doivent en principe. Elles poursuivent des lins différentes, mais non contradictoires. La constitution *Hex pacificus* qui promulgue les Décrétales donne au droit canonique le même but que Justinien prétend poursuivre : *Honeste vivere, alterum non lædere, jus suum cuique tribuere.* L'autorité civile légitime tire son autorité de Dieu. Les lois civiles sur beaucoup de points ne font que promulguer à nouveau la loi naturelle et souvent dans des termes que rien ne peut remplacer. 2. En matière ecclésiastique, si la loi civile contredit la loi canonique, cette dernière ne reconnaît aucune valeur au droit séculier, mais quand la loi civile vient renforcer la loi canonique, cette dernière s'appuie volontiers sur elle. 3. Quand les deux droits se trouvent ainsi conformes, les canonistes citent la loi civile au même titre que la loi canonique. Les juristes anciens citaient d'ailleurs de même les canons pour renforcer leurs arguments. Ceci n'était pas une simple habitude d'école résultant du fait que l'étude des deux droits marchait autrefois de pair. La décrétale *Intelleximus,* l. V, xxxn, pose le principe d'une façon formelle : *Quia vero,sicul leges non dedignantur sacros canon'es imitari, ita sacrorum statuta canonum principum constitutionibus adjuvantur, fraternitati tuse mandamus... negotium secundum legum et canonum statuta nondifferas terminare-* Ceque laglose interprète au mot *adjuvantur : El ita in causa ecclesiastica leges possumus allegare ut etiamsi canones deficiant, possit secundum legem judicari, i.* Donc comme il est dit au c. 3 du même titre, *causa Ecclesiæ decidi potest per jus civile in defectu canonum.* De là la conclusion de Fagnan : *Ubicumque non reperitur aliqua dispositio juris civilis expresse immutata a jure canonico, non debemus inducere discrepantium inter jus canonicum et jus civile :imo lexcivilis servari debet in foro Ecclesiæ. Cum esses, De testamentis,* n. 18. Par exemple, la loi canonique n'a pas fixé en détail les droits du bénéficier, elle le considère seulement comme un usufruitier. On applique à la jouissance et à l'administration du bénéfice les règles qui régissent l'usufruit dans le droit civil. 5. Cette compénétration des deux droits était tellement passée en pratique que, pour éviter les erreurs, on avait dressé la liste limitative des exceptions â la règle générale. On peut voir dans Reilfenstuel, *Jus canonicum universum, proœmium,* § 11, la liste de ces cinquante discordances.

Mais que faut-il entendre ici par droit civil? S'agit-il du droit romain ou des législalions modernes?

Que nos anciens canonistes aient recouru au droit romain, c'est un fait, mais cela n'engage ni le présent ni l'avenir. Les raisons que les textes nous donnent de l'emploi simultané ou supplétoire du droit civil ne sont pas propres au droit romain ; le droit moderne émane, comme au temps des anciens canonistes, de l'autorité séculière légitime. Les textes de la loi romaine sont dus pour la plupart à des jurisconsultes païens ou à des empereurs idolâtres ou hérétiques, aussi nulle part les canons ne recommandent les lois à cause de la piété de leurs auteurs. Il est même remarquable que, dans le texte que nous avons cité *sicut leges non dedignantur,* etc., et qui est de Lucius III, saint Raymond a pris soin de supprimer un mot qui aurait pu accorder un privilège aux lois du code au détriment des lois contemporaines. Il y avait dans la suite du texte : *lia et sacrorum statuta canonum priorum principum constitutionibus adjuvantur.* Le mot souligné a pris place parmi les *parles decisæ.* Il faut donc dire que si les anciens canonistes en appellent à la loi romaine, c'est parce qu'elle est la loi civile de leur temps. Nous pouvons raisonner de même avec nos lois civiles modernes. Si elles se trouvent en opposition avec la loi naturelle ou canonique, sur ce point là elles ne lient pas en conscience. Si elles sont en conformité avec la loi canonique, on ne voit pas pourquoi on ne s'appuierait pas sur les lois de Napoléon, puisque nos anciens appelaient à leur secours à l'occasion les constitutions de Dioclélien. Si la loi canonique a besoin d'être suppléée, on ne voit pas pourquoi on irait demander à la loi romaine de déterminer quels sont, par exemple, les droits de l'usufruitier, alors que le pouvoir romain n'est plus qu'un souvenir et que le Code civil régit la matière d'une façon tout aussi rationnelle, bien qu'un peu différente, par exemple, en ce qui concerne les mines ou carrières.

Cependant il est deux points où le recours au droit romain s'impose à l'exclusion des prescriptions du droit civil. Mais ce ne sont pas des exceptions à proprement parler. Il est des textes du droit romain qui ont été insérés dans les collections canoniques, ils sont devenus de véritables canons et restent tels. De plus, les canonistes du moyen âge étaient en même temps romanistes, les deux langages juridiques n'en faisaient qu'un, en sorte que, pour comprendre le sens que nos anciens attachaient à telle expression, il faudra voir souvent ce que les juristes de l'époque entendaient par là; c'est une règle élémentaire de l'exégèse des textes qui nous amène à cette conclusion. Mais qui ne voit que ceci n'est pas un appel au droit romain? Ce serait certainement une faute lourde de recourir aux découvertes modernes des romanistes pour déterminer le sens exact des textes du *Corpus juris civilis* invoqués par nos anciens. Ils les invoquent dans le sens qu'on leur attribuait à leur époque et qui pouvait être fort différent de la pensée de Tribonien : c'est leur per - qu'il faut chercher et non celle des premiers auteurs.

Nous devons renoncer à donner une bibliographie de la science canonique. Qu'il nous suffise d'indiquer les ouvrages spéciaux, dont plusieurs considérables, qui contiennent les renseignements que nous ne pouvons donner ici : A. Tardif. *Histoire des sources du droit canonique,* Paris, 1887; cet ouvrage, destiné aux élèves de l'École des chartes, contient une liste des principaux canonistes avec de courtes notes biographiques; Maassen. *Geschichte der Quellen und Litteralur des fanon. Hechts,* etc., 1890; Schulte, *Geschichte der Quellen und Lit. des kan. Hechts,* etc., 1875.

P. Focrneret.

DROUIN Hyacinthe-René, dominicain français, né à Toulon vers 1680. Il était le neveu du célèbre théologien Hyacinthe Serry, également dominicain. Drouin entra au couvent, à Toulon. Il fut ensuite envoy a Paris pour y achever ses études et y prendre les rm les. Licencié en 1714-1715, il reçut le bonnet de docteur que lui conféra le chancelier de l'université en l'appelant dans son discours *Aller Aquinas.* Il débuta dans l'enseignement au fameux collège dominicain de Saint-Jacques; peu après il fut fait premier régent du couvent de Saint-Honoré. En 1719, il fut nommé par le roi professeur royal de théologie à l'université de Caen, où il remplit la charge de syndic. Ses succès ne tardèrent pas à lui susciter des ennemis, surtout après qu'il eut fait censurer par l'Académie dix-sept propo-

sitions, extraites de livres des jésuites,· cette censure avait été prononcée à la requête de l'évêque de Bayeux, I). de Lorraine. Ses adversaires profitèrent d'un refus du syndic de délivrer à un étudiant, peu assidu aux leçons, le certificat d'usage, pour le dénoncer au conseil royal. Par ordre, Drouin fut requis de délivrer le certificat demandé. Il s'y refusa énergiquement et pour se justifier écrivit un *Mémoire* qu'il fit imprimer. Le ministre, André-Hercule de Fleury, qui n'était encore qu'évêque de Fréjus, mais tout dévoué â la Compagnie de Jésus, fit répondre au *Mémoire* de Drouin par une lettre de cachet (1722), qui lui enjoignait de quitter Caen le même jour et le diocèse de Bayeux dans la semaine. Ses adversaires n'avaient pas manqué de l'accuser de jansénisme et de quesnellisme. Il répondit â ces accusations par une *Apologie.* Sur ces entrefaites, le roi de Sardaigne, Victor-Amédée II, invita Drouin à venir occuper la chaire de théologie à l'université de Chambéry; pour se soustraire à ses ennemis, il accepta. En 1730, Victor-Amédée ayant abdiqué, Drouin quitta l'enseignement et se retira à Ivrée. S'étant rendu à Padoue pour y voir son oncle, Hyacinthe Serry, le cardinal dominicain Ferrero, évêque de Verceil, essaya de le retenir en lui oll'rant une chaire au séminaire Eusébien; de même à la mort de Serry (1738), le conseil de l'université de Padoue voulut offrir à Drouin la chaire de son oncle, mais sur les instances du général de l'ordre, Thomas Ripoll, on s'abstint. H craignait les adversaires du théologien. Drouin mourut à Ivrée le 30 septembre 1740 (et non en 1742, comme on l'a souvent écrit) à l'âge de soixante ans. Outre Γ*Apologie,* dont nous avons déjà parlé, Drouin composa plusieurs traités théologiques : 1° *De baptismo in solius Jesu Christi nomine nunquam consecrato, adversus H. P. Josephum Augustinum Orsi ord. præd., Romæ in collegio Casanatensi S. theologiæ professorem, contrarias sententia: assertorem, dissertatio reciproca,* in-4», Padoue, 1734; 2" *Pe re sacramenlaria contra perduelles haereticos libri decem, duobus tomis comprehensi : quibus omnia et singula legis evangelicæ sacramenta consensione, universitate adstruuntur, defenduntur, vindicantur; simia et graviores quaestiones ad disciplinam, historiam et moralem pertinentes, itemque theologorum præcipuæ contentiones scholarum methodo ad mentem præceptoris Angelici expenduntur, discutiuntur, explicantur,* etc., 2 in-fol., Venise, 1757. Dans le t. i, p. 227-284, se trouve une nouvelle édition de la dissertation précédente. Cet ouvrage du P. Drouin eut plusieurs éditions, in-fol., Venise, 1751, avec notes et additions de Patuzzi; in-fol., Venise, 1756; in-fol., Venise, 1772; 10in-12, Paris, 1773-1775, avec notes de Patuzzi et de Louis Richard, O. P.; 4 in-4®, Venise, 1789, avec notes de Patuzzi; 3° *Tractatus de summo pontifice,* encore inédit, de 259 pages, dix chapitres, autrefois aux archives de Saint-Dominique de Turin. Il ne se trouve rien dans les œuvres de Drouin qui permette de le ranger sûrement parmi les appelants de la bulle *Unigenitus,* mais la chose ne serait pas impossible.

Jos. Hyac. Trivieri, *In fastos provinciæ D. Petri Martyris S. O. Præd.,* ms. in-fol., 1751, t. I, p. 261 [aux Archives générales de l'ordre à Home]; *Journal des savants,* t. civ, p. 253-264; t. cxi, p 263-273, 535-538; *Suite des Nouvelles ecclésiastiques,6* mai 1742,où se trouve un extrait de la lettre du prieur d'Ivrée sur la mort de Drouin; elle commence ainsi : *Cecidit corona capitis nostri;* P. Barrai, *Dictionnaire historique, littéraire et critique,* s. 1., 1758, t. n, p. 110; Id., *Appelons célèbres,* in-12, 1753, p. 518, 524; Richard et Giraud, *Dictionnaire... des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1760, t. It; d'autres auteurs tels que Michaud, *Biographie universelle,* etc.; Feller, *Diet, historique,* etc.; *Nouvelle biographie générale* (Didot), n'ont fait que copier Barrai; H. Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., tnspruck, 1910, t. iv, col. 1405-1406,1509.

R. COULON.

DRUZBICKI Gaspar, prédicateur et écrivain ascétique très estimé, né à Sieradz (Pologne), le 6 janvier 1590, entra dans la Compagnie de Jésus le 20 août 1609, y remplit les fonctions de maître des novices, de recteur et de provincial, et mourut, avec la réputation d'un saint, à Posen, le 2 avril 1662 (ou 1660?). Ses ouvrages, en. latin et en polonais, publiés la plupart après sa mort, ont été réunis en 2 in-fol., qui ont paru à Kalisch et à Posen en 1686 1691, et réédités avec des additions à Ingolstadt, en 1732. Signalons, parmi les plus considérables : *Lxercilia tironum religiosorum in duodecim menses distributa; Vota religiosa seu tractatus de volis religiosis in communi et particulari; Lapis Lydius boni spiritus sive considerationes de soliditate verte virtutis; Sublimitas perfectionis religiosæ lxxix discursibus explicata.*

Pawlowski, *Vita P. Gasp. Druzbicki,* in-12,1670, ot en tète de la première collection des œuvres; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C'· de Jésus,* t. in, col. 212-224; t IX, col. 246-251; Hurter, *Nomenclator,* t. ni, col. 1217-1218; *Kirchenlexikon,* t. in, col. 2090.

J. Brucker.

DUBOIS Girard, oratorien français, né à Orléans en 1629, mort à Paris le 15 juillet 1696. Il édita le vne et dernier volume des célèbres *Annales ecclesiastici* du P. Le Cointe, son ami. avec un abrégé de la vie de l'auteur, et composa une *Historia ecclesiæ Parisiensis,* 2 in-fol., 1690 et 1710, dont le second volume parut après sa mort par les soins du P. Desmolets, ouvrage de grande valeur, mais qui ne va que jusqu'en 1364.

Batterel, *Mémoires domestiques,* Paris, 1905, p. 114-119; Ingold, *Supplément à la bibliographie oratorienne.*

A. Ingold.

DUBOS Charles-François, né à Dubos, en Auvergne, en 1657, mort en 1724 à Luçon où il était doyen de la cathédrale. C'est en cette qualité qu'il rédiga 22volumes des célèbres *Conférences de Luçon,* et une *Vie de Barillon,* évêque de Luçon, Delft, 1700, le saint prélat qui l'avait attiré dans cette viHe.

A. Ingold, *Archives de l'évêché de Luçon,* 1885.

A. Ingold.

DU CHESNE Jean-Baptiste, se nommait **PHILIPOTEAU,** mais il est connu sous le nom de Du Chesne, qu'il prit à son entrée dans la Compagnie de Jésus. Né â Sy (Ardennes), le 21 décembre 1682, il se fit jésuite le 27 août 1700; après avoir enseigné les belles-lettres et la philosophie et gouverné comme recteur divers collèges, il fut pendant deux ans chargé de l'éducation des infants d'Espagne; de retour en France, il remplit encore d'importantes fonctions dans son ordre, et mourut à. Reims, le 24 janvier 1755. Il s'est fait remarquer dans les controverses relatives au jansénisme, surtout par deux ouvrages d'histoire théologique : *Le prédeslinianisme ou les hérésies sur la prédestination et la réprobation. Traité historique et théologique, où l'on expose la naissance, le progrès, les révolutions, les dogmes, et les sectes diverses des prédestinations, avec des dissertations sur des points importans, et un sommaire de la doctrine que l'Église oppose à ces sectes,* in-4°, Paris, 1724; et *Histoire du baianisme, ou de l'hérésie de Michel Baius, avec des notes historiques, chronologiques, critiques, etc., suivie d'éclaircissemens théologiques, et d'un recueil de pièces justificatives,* in-4», Douai (Paris), 1731. Le second a été mis à l'index, le 11 août 1733, sans doute à cause de quelques jugements excessifs et de ses attaques contre l'orthodoxie de quelques théologiens catholiques. Le dominicain Pierre Soto, en particulier, chez qui Du Chesne avait cru trouver le baianisme en germe,a été défendu contre lui par le P. A. Orsi, depuis cardinal, et par Billuart. Voir Baius, t. n, col. 63. Les jansénistes Coudrette et Nicolas le Gros prétendirent aussi relever plusieurs erreurs dans \'*Histoirg*

du baianisme. On a attribué encore au P. Du Chesne, outre quelques moindres écrits publiés pour la défense de la constitution *Unigenitus,* l'ouvrage suivant : *La vérité et l'équité de la constitution Unigenitus démontrée contre les cent-une propositions de Quesnel,* in-12, 1737. Il a également publié, en 1741 et 1743, des abrégés de l'histoire ancienne et de ('histoire d'Espagne, sans doute composés pour l'usage des princes ses élèves, et enfin une sorte d'encyclopédie intitulée : *La science de la jeune noblesse,* 3 in-12, Paris, 1729.

Do Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C!· de Jésus,* t. n, col. 1112-1114; t. ix, col. 35; Hurter, *Nomenclator,* t. iv, coi. 1490-1491; Reusch, *Lcr Index,* t. n, p. 769; Scheeben, dans *Der liatholik,* 1868, p. 282.

J. Brucker.

DUDERÉ Pierre, sieur de la Borde, a publié : *La vérité triomphante de l'erreur, par un nouveau converti, dont les motifs de la conversion sont adressés aux ministres de la religion prétendue réformée, avec une instruction chrétienne sur les principaux articles de la foi,* in-12, Paris, 1738.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, 1.1, p. 661.

E. Mangenot.

DUEL. — I. Notion. II. Origine et développement historique. III. Malice. IV. Excuses. V. Peines.

I. Notion. — On délinit le duel : *Singularis pugna duorum inter se ex condicto armis ad occidendum sive graviter vulnerandum aptis sponte suscepta.* Nous empruntons cette définition à De Angelis au titre *De clericis pugnantibus in duello.* Elle concorde pour le sens avec celles des autres canonistes et résume en quelques mots les descriptions du duel coupable frappé de censures qui se rencontrent dans les différents documents pontificaux dont nous parlerons plus bas. Chacun des termes de cette définition est donc à peser, car les peines portées par le droit en cette matière n'ont leur application que quand les termes de la définition se trouvent réalisés. *In poenis benignior est interpretatio facienda.*

Singularis pugna duorum. C'est ainsi, en effet, que se présente ordinairement le duel. Cependant la malice du combat singulier serait la même s'il y avait un plus grand nombre de combattants, luttant en nombre égal de chaque côté. Clément VIII, const. *Illius vices,* §5.

E'x condicto sponte suscepta. Il faut donc une entente préalable entre les duellistes ou ceux qui représentent leurs intérêts dans la circonstance. Les mots *ex condicto* sont de Grégoire XIII. Bulle *Ad tollendum.* Cette entente doit porter non seulement sur le principe même de la rencontre, mais aussi sur le temps, sur le lieu. Cela résulte des deux documents pontificaux que nous venons de citer et de la bulle *Detestabilem** de Benoit XIV. De fait, on sait que la convention porte également sur les armes. C'est par la convention préalable que le duel se distingue essentiellement de la rixe. Il n'y a pas duel, mais rixe, quand deux hommes se provoquent dans la colère, et, séance tenante, cherchent à se blesser ou à se tuer, quelles que soient d'ailleurs les armes dont ils se servent. On voit combien est injustifiée la boutade connue : « Entre un assassin et un duelliste, il n'y a de différence que celle de la longueur de la lame. »

Armis ad occidendum sive graviter vulnerandum aptis. On ne se bat pas en duel quand on fait convention de se rencontrer en un lieu et un temps déterminés, pour se battre sans armes ou avec des armes qui ne peuvent en toute hypothèse produire que des blessures légères. Dans notre pays, les règles reçues ne reconnaissent comme armes pour les duellistes que l'épée ou le pistolet de combat. Le sabre est admis entre militaires, mais un civil peut toujours refuser de se servir de cette arme.

Il importe de noter qu'il y a duel dès que ces trois conditions sont réalisées, qu'il s'agisse d'un duel au premier sang, ou d'un duel qui ne doit prendre fin que sur l'avis des médecins, aussi bien que d'un de ces duels à mort que les mœurs de noire pays n'admettent plus. Il y aurait d'ailleurs duel quand bien même les formes solennelles du cartel, de l'envoi des témoins, du champ clos, etc., ne seraient pas observées. Deux hommes donc qui se donnent rendez-vous pour vider seuls une querelle à coups de couteaux, sont des duellistes au sens canonique du mot. du moment que leurs armes sont capables défaire des blessures graves. Ce duel privé est un duel comme le duel solennel, bien que les regrettables tolérances de la jurisprudence civile ne s'étendent qu'à ce dernier.

II. Origine et développement historique du duel. — On serait tenté au premier abord de rattacher le duel tel qu'il existe actuellement et que l'Eglise l'interdit à l'ancien duel judiciaire. Mais une étude un peu attentive des deux espèces de duel fait rapidement disparaître cette impression. Le duel judiciaire est une espèce du genre *purgatio vulgaris* ou *judicium Dei.* Voir Jugement de Dieu. La malice spécifique des pratiques condamnées par le titre des Décréiales *De purgatione vulgari,* V, xxxv, réside dans la superstition.car y recourir, c'est tenter Dieu. Le duel, lui, est coupable, parce qu'il revêt la malice de l'homicide et du suicide et parce qu'il part d'un principe anarchique ruineux de l'ordre social. Le titre *De clericis bellantibus in duello,* V, xiv, ne fait aucune allusion au péché contre la religion qu'est la tentation de Dieu, mais au crime d'homicide. Sans doute, le premier chapitre seul suppose que le duel a été offert spontanément, mais si le second nous met en présence d un duel judiciaire, le contexte établit bien clairement que ce qui préoccupe exclusivement l'auteur de la décrétale, c'est la question du meurtre. Il est d'ailleurs à remarquer que les deux titres, *De clericis bellatitibus in duello* et *De purgatione vulgari,* sont tout à fait séparés l'un de l'autre et que saint Raymond de Pennafort.à la suite des auteurs des *Compilationes antiques,* a rattaché le premier de ces titres au titre V, xn, *De homicidio.* Les trois titres suivants, xm, *De lorneamenlis;* xiv, *De clericis bellantibus in duello,xv, De sagittariis,* se présentent comme des appendices au tit. xn.

Ceci vient confirmer l'opinion de ceux qui croient devoir rattacher le duel moderne aux tournoie et aux joutes, plutôt qu'au jugement de Dieu de la forme duel. Sans doute la place que donne la collection des Décrétales aux deux litres *De lorneamenlis* et *De clericis bellantibus in duello* ne peut fournir qu'une indication, mais elle a sa valeur à côté des arguments d'ordre historique pour lesquels nous renvoyons â l'article *Duel* du *Dictionnaire d'apologétique* de M. d'Alês. Le droit canonique nous fournit d'ailleurs des raisons de fond plus frappantes. L'Église a interdit certains tournois et même, pendant une période assez courte d'ailleurs, tous les tournois. En quoi consistaient les tournois et de quelles peines étaient frappés ceux qui y prenaient part? Répondre à ces deux questions, c'est mettre en relief la parenté intime des deux institutions. Le concile de Latran de 1170 dans un canon qui a pris place au titre *De lornearm›* les définit ; *detestabiles illas nundinas vel ferias... in quibus milites ex condicto convenire solent et ad ostentationem virium suarum et audaciae temere congredi unde mortes hominum et animarum pricula sæpe proveniunt.* Voici maintenant la sanction : *Quod si quis eorum ibi mortuus fuerit, quamvis ei poscenti pœnilentianon denegetur, ecclesiastica tamen caveat sepultura.* Mais que fallait-il penser des tournois ou toutes les précautions étaient prises humainement pour qu'il n'arrive cas d'accidents graves, où

les armes émoussées, et les masses d'armes en bois étaient seules admises et ou les armes défensives semblaient rendre tout malheur impossible? Il semble bien que, dans les commencements, on les considérait comme compris dans la défense générale. Le cas de conscience qui se trouve tranché au c. 11, *De torneamenlis,etoù* la sépulture ecclésiastique n'est accordée à un homme mort dans un tournoi d une chute de cheval sans avoir combattu qu'à la condition qu'il ne soit pas venu dans la lice pour prendre partau tournoi, montre bien que l'exégèse du texte de Latran était sévère dans les commencements. Mais comme la sanction frappait uniquement ceux qui trouvaient la mort dans les tournois, il était humain que nos pères vinssent à se livrer sans scrupule à des exercices de force et d'adresse, d'où tout péril probable de mort était écarté.

Mais Clément V constata que l'usage immodéré des tournois, même inofl'ensifs, détournait les chevaliers d'occupations plus sérieuses et entravait l'organisation des croisades dont il aurait voulu continuer la série. Dans une bulle *Passiones,* qu'on attribue au concile de Vienne, comme la plupart des actes de Clément V, il frappa d'excommunication réservée au Saint-Siège toute espèce de tournois. L'excommunication était doublée pour les seigneurs féodaux d'un interdit frappant toutes leurs terres. Le document n'est pas aux Clémentines. La collection qui porte ce nom fut en effet publiée par Jean XXII, qui, n'étant pas animé des mêmes préoccupations en ce qui concernait les croisades, leva la défense. C'est l'extravagante de Jean XXII, De *tomeamentis,* annulant la décision de Clément V, qui nous en fait connaître les dispositions. Clément V avait cherché à atteindre tous ceux qui, à un titre quelconque, prêtaient leur concours aux tournois. On ne peut comparer ce texte, au point de vue du souci de ne laisser impunie aucune complicité, qu'à ceux qui régissent encore à l'heure actuelle la matière du duel.Qu'on en juge; les peines prévues sont celles *faventium ea, vel ad id eis præslantium opem, consilium vel consensum, et illorum etiam, in quorum locis vel deslriclibus fierent, non prohibentium hoc, quum possent, et illorum procedentes ad illa in domibus suis recipientium, vel commercium quomodolibet exercentium cum iisdem.*

Peut-on lire ce texte sans être frappé de sa ressemblance avec les dispositions du droit moderne contre le duel? Excommunication *ipso facto* réservéeau pape, censure étendue à tous ceux qui coopèrent positivement à l'acte condamné ou même à ceux qui ne s'y opposent pas par tous les moyens en leur pouvoir, si on ajoute la privation de la sépulture ecclésiastique pour ceux qui meurent dans le tournoi, même après avoir été admis à la pénitence, il faut convenir que la parenté entre les deux abus est bien étroite, pour que l'Église les ait poursuivis des mêmes peines ressuscitant, aux xv· et xvt· siècles, pour amener les duellistes à abandonner leurs pratiques, les censures dont Clément V frappait au xtv« les amateurs de tournois.

Dans les tournois, des centaines de personnes combattaient parfois les unes contre les autres; dans la joule, deux cavaliers seulement étaient aux prises. L'usage persista dans notre pays où la mort tragique du roi Henri II, en 1559, en fit passer la mode. On ne peut pas dire que le duel succéda aux joutes, puisque, dés l'an 1500, Martin V interdisait un combat singulier entre Philippe de Bourgogne et Humphry de Glocester. Charles-Quinl provoqua François Ier en duel et la rencontre de Jarnac et La Châtaigneraie en présence de Henri II est demeurée célèbre.

Si les deux institutions ne procèdent pas l'une de l'autre, au moins faut-il convenir qu'elles sont produites en partie par les mêmes sentiments. Le désir de faire preuve d'adresse et de bravoure, en présence d'une nombreuse assemblée, met en mouvement à la même époque les jouteurs de tournois et les duellistes. Obliger un adversaire méprisant à avouer qu'il vous considère comme digne de croiser le fer avec lui, explique le duel comme la joute.

Mais le duel se présente dès cette époque comme plus barbare que la joute et il est bien difficile d'admettre que le désir de la vengeance n'était pour rien dans les sentiments de ceux qui recouraient à ce moyen pour se pousser dans l'estime publique.

A la mort de Henri II, les joutes et tournois prennent fin dans notre pays pour faire place aux carrousels, mais en même temps les duels se multiplient d'une façon tellement inquiétante que les deux puissances s'accordent pour les prohiber sous les peines les plus sévères.

III. Malice. — La lettre de Léon XIII aux évêques d'Allemagne et d'Autriche-Hongrie en date du 12 septembre 1891, *Pastoralis officii,* dans le *Canoniste contemporain,* 1891, p. 459 sq., donne avec la clarté et la précision habituelles à son auteur l'ensemble des raisons qui condamnent la pratique du duel. Résumer ce document et accompagner l'analyse de quelques rapides réflexions nous mettra en présence de la vérité morale sur le duel.

Le pape en appelle à la loi divine naturelle et positive et montre qu'elle réprouve le duel, et au point de vue de la morale individuelle et de la morale sociale: *Scilicet utraque divina lex, tum ea quæ naturalis rationis lumine tum quæ litteris divino afflatu perscriptis promulgata est, districte vetat ne quis extra causam publicam hominem interimat, aut vulneret, nisi salutis suæ defendendae causa, necessitate coactus. At qui ad privatum certamen provocant, vel oblatum suscipiunt, hoc agunt, huc animum viresque intendunt, nulla necessitaleadstrictiut vitam eripiant aut saltem vulnus inferant adversario.* En effet, dans le duel privé on se trouve manifestement *extra causam publicam,* et cette pratique ne peut être assimilée ni à la guerre ni à l'acte par lequel le juge ou l'exécuteur de la sentence exercent la vindicte publique. Reste donc seulement le cas de légitime défense. Sans doute, quand je suis l'objet d'une agression injuste et soudaine, que ma vie est menacée sans que je puisse recourir à la protection sociale qui arriverait trop tard pour m'apporter un secours efficace, je ne fais qu'exercer un droit élémentaire en me défendant moi-même. J'ai le droit de défendre par le même moyen mes membres ou les biens très précieux sans lesquels il faudrait déchoir de ma condition : une femme peut tuer celui qui cherche à la violenter, et un mari celui qui cherche à commettre l'adultère avec sa femme. Cf. S. Liguori, *Theologia moralis,* I. HI, η. 380 sq. Voir t. iv, col. 227-230. Mais le duel étant par définition *ex condicto,* jamais le cas de légitime défense ne s'y trouve réalisé.

Ulraque porro divina lex interdicit ne quis temere vitam projiciat suam, gravi et manifesto objiciens discrimini, quum id nulla officii aut caritatis magnanimis ratio suadeat. Hæc autem cæca temeritas, vitæ contemptrix, plane inest in natura duelli. Léon XIII nous rappelle ici que s'il n'est jamais permis de se donner directement la mort, il est des cas où on peut et même où l'on doit s'exposer à un péril même certain de mort. Mais il faut que l'acte soit justifié par un devoir qui s'impose ou par un acte de charité héroïque. L'opinion publique serait très sévère pour le pasteur ou le magistrat qui abandonneraient ceux dont ils ont la charge pour fuir un péril même de mort. Elle est en cela d'accord avec la morale naturelle. Elle considère que le soldat qui refuserait d'exposer sa vie pour défendre son pays à la guerre se déshonorerait, elle honore ceux qui exposent ou perdent leur vie pour sauver celle de leurs semblables. Mais le devoir ni la

charité n'ont rien à voir avec l'acte du duelliste. Pour la charité, c'est trop évident; pour le bien public, c'est plutôt le contraire qu'il faut affirmer.

Quare obscurum nemini aut dubium esse potest, in eos, qui privalim prælium conserunt singulare, utrumque cadere et scelus alienæ cladis et vitæ propries discrimen voluntarium. Demum vix ulla pestis est, quæ a civilis vitæ disciplina magis abhorreat el justum civitatis ordinem pervertat, quam permissa civibus licentia ut sui quisque adsertor juris privata vi manuque, et honoris, quem violatum putet, ultor existât. Voilà le grand mot lâché : Il faut sauver l'honneur. Les duellistes de nos jours se défendent, en effet, d'agir par vengeance, bien qu'il apparaisse, très souvent, que c'est surtout ce motif inavouable qui les fait agir. Ils souriraient si on leur demandait comment ils peuvent espérer que Dieu mettra sa justice à leur service pour rétablir par un duel les droits de chacun. Mais ils se retranchent'derrière le point d'honneur. Nous examinerons la valeur de cette excuse des duellistes au paragraphe suivant.

IV. Excuses du duel. — Les anciens canonistes énuméraient les cas où le combat singulier *ex condicto* était permis, on peut encore trouver l'énumération de ces casdans De Angelis. Mais les hypothèses envisagées ne répondent plus à l'état de nos mœurs. Qu'on en juge par deux exemples : *Si fiat ex causa terminandi bellum nisi per hoc victoria quæ satis ceria esset, dubia reddatur : sic David cum Goliath, S. Wenceslaus cum duce Curimensi singulare certamen inierunt; si fiat auctoritate publica a duobus condemnatis ad mortem.*

Comme le fait remarquer Léon XIII à la fin de sa lettre souvent citée : *Recens ætas, quæ se jactat humaniore cultu morumque elegantia longe superioribus sæculis antecellere, parvipendere vetustiora instituta consuevit ac nimium serpe respuere quidquid cum colore discrepet recenlioris urbanitatis.* Un duel à mort entre deux condamnés à la peine capitale paraîtrait un acte sauvage digne d'un autre temps et une nation ne voudrait pas éviter une guerre, même par ce moyen, en se faisant représenter par un criminel entre les mains de qui elle remettrait l'honneur et les intérêts du pays. *Quid est igitur quod has tantummodo rudioris ævi acperegrinæ barbariæ ignobiles reliquias duelli morem inlelligimus, in tanto humanitatis studio non repudiat.*

Les excuses qu'on invoque maintenant en faveur du duel ne sont pas, en effet, celles que la raison pourrait admettre. On ne recourt plus à l'heure actuelle aux duels raisonnables.

1» On in'a provoqué, dit-on, je suis dans le cas de légitime défense. Autrefois, il y a eu des combats singuliers de ce genre parfaitement légitimes. Un homme appartenant à la catégorie sociale qui avait le droit de porter l'épée était assailli brusquement par un autre et tous deux mettaient l'épée à la main pour se défendre. Mais nous sommes en présence non d'un duel qui est essentiellement, tel que l'Eglise le condamne, *ex condicto,* mais en face d'une rixe où peut parfaitement se réaliser le cas de légilime défense, où j'ai le droit de blesser ou même de tuer mon injuste agresseur, *servato moderamine inculpâtes tutelæ.* Dans le duel moderne, même provoqué, je ne suis pas surpris, librement j'accepte le combat. Quand je me soumets aux conditions de mon adversaire, je me soumets en même temps aux miennes. Au moment où je vais sur le terrain, je ne suis plus en danger que parce que j'ai bien voulu accepter de m'y mettre. Si on m'attaque, j'attaque aussi et je ne puis parler de légitime défense contre une attaque, soudaine et injustifiée, où personne que moi-inéme ne peut me protéger.

2' Sans doute, ma vie n'est pas en péril, ni mes membres, ni mes biens, mais il y va de mon honneur ; or, qui donc oserait prétendre que l'honneur ne doit pas être préféré à l'argent et à la vie même? Les théologiens ne reconnaissent-ils pas eux-mêmes, après saint Liguori, qu'une femme peut défendre son honneur en donnant la mort à celui qui prétend la violenter, et le mari n'a-t-il pas le droit, toujours d'après les théologiens, de ne pas laisser sombrer son honneur en mettant à mort le séducteur de sa femme pour l'empêcher de consommer l'adultère? Je ne fais pas autre chose, je venge mon honneur outragé; on m'a insulté gravement par paroles ou par actes, je vais venger mon honneur. Je n'ai à ma disposition que le duel pour le reconquérir.

Si vraiment il s'agit de venger l'honneur outragé, le duelliste ne se trouve pas dans les cas prévus par les théologiens où l'honneur plus précieux que la vie, la fortune ou l'intégrité des membres peut être préservé par la mort de l'adversaire. Un acte de vengeance après coup n'a jamais été considéré par eux comme légitime. Des tribunaux existent pour réparer les dommages causés à l'honneur aussi bien qu'au corps ou aux biens.

Mais supposons qu'en disant venger l'honneur, on entende seulement réclamer le droit de *réparer* l'honneur outragé. Encore faudrait-il expliquer comment un duel peut vraiment réparer l'honneur, si on l'a perdu véritablement par l'injure que l'on a subie. Or, cela ne soutient pas le raisonnement. Écoutons Léon XIII : *Quamvis enim ex certamine victor decedat qui, injuria accepta illud indixit, omnium cordatorum hominum hoc erit judicium, tali certaminis exitu viribus quidem ad luctandum, aut tractandi armis meliorem lacessentem probari, non ideo tamen honestate potiorem. Quod si idem ipse ceciderit, cui rursus non inconsulta, non plane absona hsec honoris tuendi ratio videatur.* Et le document pontifical conclut que de si mauvaises raisons ne peuvent mouvoir des hommes raisonnables, il faut en revenir à ce qu'on ne veut pas avouer, c'est qu'une provocation en duel ne peut s'expliquer que par le désir de vengeance, qui amène à se substituer â l'autorité publique pour se faire le juge de sa propre cause et l'exécuteur de la sentence qu'on a prononcée arbitrairement.

3° Mais si on me provoque et que je n'accepte pas le duel, je serai déshonoré aux yeux du monde; je protège mon honneur en allant sur le terrain.

Cela veut dire qu'il existe dans votre milieu un certain nombre'Vie personnes imbues d'un préjugé et que connaissant votre devoir tel que la loi naturelle, la loi civile et la loi canonique le formulent, vous n'avez pas la force de caractère de le préférer au jugement certainement faux d'une opinion publique égarée.

Personne de ceux qui vous désapprouveraient ne peut nier que, si vous avez vraiment forfait à l'honneur, un coup d'épée reçu ou donné par vous ne peut rien y changer. Que si le mépris que votre adversaire a témoigné publiquement pour vous est injustifié, le coup d'épée ne prouvera ni votre innocence ni l'infamie de celui qui a prétendu vous déshonorer. Le temps n'est plus, en effet, où l'on s'en remettait au jugement de Dieu pour découvrir de quel côté se trouvait le bon droit; et de fait, après le duel, personne ne s'avise de considérer celui qui a succombé comme ayant eu tor dans le démêlé qui a conduit les adversaires sur le terrain.

4° Mais je passerai pour un lâche. On croira que j'ai eu peur de perdre la vie, et si mon honneur n'a pas été entamé par l'injure qui m'a été faite, du moins mon refus de me battre me le fera perdre.

Là encore nous nous trouvons en présence d'un préjugé. Pourquoi l'opinion publique réprouve-t-elle si sévèrement les paris stupides, dans lesquels s'engagent des têtes faibles et où l'on expose sa vie par bravade

sans utilité pour soi et pour le public? On enseigne aux enfants téméraires qu'il est mal d'exposer sa vie sans motif, on les punit quand ils le font. Les chefs militaires punissent le soldat qui s'expose sans utilité au feu de l'ennemi pour faire montre de courage. On est moins sévère, il est vrai, pour les acrobates et les dompteurs, mais ne serait-ce pas parce qu'ils se donnent en spectacle?

En allant au fond des choses, est-il soutenable que celui qui va sur le terrain, uniquement parce qu'il y est poussé par la crainte de l'opinion publique, donne une vraie preuve de son courage? Comme le note Léon XIII : *Ipsi sapientes ethnici et norunt el tradiderunt fallacia vulgi judicia spernenda esse a forti et constanti viro... Jmmo qui inania vulgi aspernatur judicia, qui contumeliarum verbera subire mavult, quam ulla in re officium deserere, hunc longe majore atque excelsiore animo esse perspicitur, quam qui ad arma procurrit, lacessitus injuria. Quin etiam, si recte dijudicari velit, ille est unus, in quo solida fortitudo eluceat, illa inquam fortitudo, quæ virtus vere nominatur, et cui gloria comes est non fucata, non fallax.* Le vrai courage consiste, en effet, à faire son devoir, quoi qu'il puisse en coûter, et quelques avanies qu'on "misse avoir à subir pour l'avoir accompli.

Sans doute, ces raisonnements n'ont que peu de prise sur un certain nombre de partisans du duel qui affectent en pareille matière de ne se laisser guider que par l'usage et l'opinion de leur milieu. Il n'est pas rare d'en trouver qui se refusent à toute discussion, avouant par là même que la pratique à laquelle ils tiennent tant est déraisonnable.

Puisqu'ils procèdent par voie d'autorité, nous y répondons en insérant les cinq propositions que Benoit XIV avait relevées dans les ouvrages de certains canonistes de son temps et qu'il a condamnées par la bulle *Detestabilem* du 10 novembre 1752 :

1* Vir militaris,qui. nisi offerat vel acceptet duellum, tanquam formidolosus, timidus, abjectus, et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis, alias sibi debitæ ac promeritas, spe perpetuo carere deberet, culpa et pœna vacaret, sive offerat sive acceptet duellum.

2· Excusari possunt etiam honoris tuendi vel vilipensionis humanæ vitandæ gratia, duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando serte sciunt pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam.

3· Non incurrit ecclesiasticas poenas ab Ecclesia contra duellantes latas, dux, vel officialis militias, acceptans duellum ex gravi motu amissionis famæ et officii.

4· Licitum est, in stalu hominis naturali, acceptare et offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio eorum jactura propulsari nequit.

5· Asserta licentia pro statu naturali applicari etiam potest statui civitatis male ordinatæ, in quo nimirum, vel negligentia vel malitia magistratus, justitia aperte denegatur.

Ces cinq propositions sont notées fausses, scandaleuses, pernicieuses. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1491-1495.

V. Les peines. — Nous avons rattaché les peines du duel moderne à celle qui frappait autrefois les combattants des tournois et que formule le c. 1 *De torneamentis* aux Décrétales de Grégoire IX. Ce texte est du concile de Latran de 1179. Mais il ne fait que reproduire en propres termes le canon 10 du concile de Reims de 1131, le canon 14 du concile de Latran en 1139, et le canon 12 du concile de Reims de 1148. Labbe et Cossart, *Concilia,* t. x, col. 986, 1006, 1112.

Le décret xlvih de Clément III (f 1191), *P. L.,* t. cciv, col. 1501, porte une défense générale contre toute espèce de duel. *Despondendum quod nec in eodem casu, nec etiam in aliis debes aliquatenus tolerare.* Mais aucune peine n'est portée.

Les bulles de Jules II *Regis paci/ici* du 24 février 1509, de Léon X *Quant Deo,* du 23 juillet 1519, portent des peines contre les duellistes. Bullaire de Lyon, t. i, p. 509, 600. Les auteurs citent aussi une constitution *Consuevit Romanus pontifex,* que nous n'avons pas trouvée au bullaire. La bulle de Jules II note les duellistes d'infamie, les prive de la sépulture ecclésiastique, les frappe de l'excommunication *latæ sententiæ.* Et comme la bulle a pour but d'atteindre les duellistes de l'État ecclésiastique, les vassaux du Saint-Siège qui autoriseront des duels sur leurs terres seront frappés, la première fois, d'une forte amende et la seconde seront privés de leurs fiefs. La bulle de Léon X reproduit celle de Jules II, en renouvelle les sanctions, confisque les biens des duellistes, ceux des seigneurs qui permettent les duels sur leurs terres, les frappe d'excommunication, condamne à l'excommunication et à une amende les simples spectateurs et jette l'interdit sur les lieux où se produisaient des duels. La bulle de Pie IV *Ea quæ a praedecessoribus nostris* du 13 novembre 1560 rappelle les précédentes, el celle de Clément VII, en renouvelle les peines, les aggrave et les étend à tous ceux qui coopèrent au duel. *Bullarium,* t. n, p. 30 sq. Sont frappés d'excommunication majeure *latæ sententiæ,* dont le pape seul pourra absoudre, non seulement les duellistes, ceux qui concèdent un terrain, ceux qui assistent au duel, mais ceux qui provoquent simplement en duel, ceux qui accompagnent les duellistes, qui conseillent le duel, l'approuvent ou le favorisent; seuls, l'empereur et les rois ne tombent pas sous le coup de l'excommunication majeure.

Le concile de Trente, sess. XXV, *De reform.,* c. six, renouvelle en substance toutes les peines portées auparavant et fait disparaître H réserve en faveur des empereurs et des rois. L'empereur et les rois, comme tous les autres princes temporels, sont excommuniés par le seul fait qu'ils fournissent sur leurs terres un lieu sûr pour un duel. La localité où a lieu le duel leur est retirée s'ils la tiennent de l'Église, et s'ils la tiennent en fief, elle retourne au suzerain. Les duellistes et leurs parrains sont frappés d'excommunication, .de confiscation totale, notés d'infamie, traités comme homicides et privés de la sépulture eccclésiastique, s'ils meurent dans le combat. La peine d'excommunication *ac perpetuæ maledictionis* est portée contre quiconque aura donné des conseils aux duellistes *tam in /ure quam in facto,* les aura encouragés de quelque façon que ce soit et les simples spectateurs sont eux-méines compris dans cette catégorie.

Grégoire XIII, bulle *Ad tollendum,* 5 décembre 1582, *Bullarium,* t. n, p. 460, supprime tout prétexte en notant que les peines portées par le concile de Trente sont encourues même quand il n'y a pas duel solennel, mais qu'on se bat sans témoins, sans champs clos, sans cartel. Il suffit que la rencontre ait lieu *ex condicto statuto tempore et loco convento.*

Vient ensuite la bulle de Clément VIII, *Illius vices* du 17 août 1592, *Bullarium,* t. in, p. 13. Le pape est obligé de déclarer que les peines portées par le concile de Trente s'étendent à tout l'univers, à toutes les catégories de personnes, au temps de guerre comme au temps de paix, qu'il faut assimiler aux provocations en duel ce qu'on appelait les *manifesta,* défi jeté non pas à une personne en particulier, mais à quiconque voudra le relever. Les peines s'étendent à tous les fauteurs ou complices du duel, les catégories sont énumérées avec un souci manifeste de ne laisser échapper aucun coupable. Sont frappés même ceux qui n'ont pas empêché le duel alors qu'ils le pouvaient.

Il fallut encore faire intervenir l'autorité suprême en 1665. Trois propositions favorables au duel furent condamnées par Alexandre VIL Denzinger-Bannwart, n. 1102,1117, 1118. Voir 1.1, col. 732, 738.

Enfin la bulle de Benoit XIV déjà citée, *Detestabi-*

leni, du 10 novembre 1752, *Bullarium Benedicti XIV,* Prato, t. ni, p.32-36, vint résumer et renouveler toutes les condamnations antérieures contre le duel et réformer les opinions laxistes exprimées par les cinq propositions que nous avons reproduites à la fin du paragraphe précédent. Le duelliste doit être privé de la sépulture ecclésiastique, rnéme s'il meurt hors du lieu du combat; c'est une aggravation de la discipline antérieure, l'évêque lui-méme ne peut dispenser sur ce point.

A l'heure actuelle, les différentes peines portées par le Saint-Siège contre les duellistes et leurs complices sont l'excommunication, l'infamie de droit, la privation de la sépulture ecclésiastique. Nous allons passer en revue successivement ces trois peines, voir qui elles atteignent et dans quelle mesure la coutume a pu les atténuer dans notre pays.

1. *L'excommunication majeure.* — La bulle *Aposlolicæ sedis* est venue remplacer toutes les décisions que nous avons citées plus haut en formulant parmi les excommunications *latæ senlentiæ* simplement réservées au pape la censure suivante : *Excommunicationi latæ sententiæ Romano pontifici reservalæ subjacere declaramus :* 3° *Duellum perpetrantes, aut simpliciter ad illud provocantes, vel ipsum acceptantes, et quoslibet complices, vel qualemcumque operam aut favorem præbenles, necnon de industria spectantes, illudque permittentes, vel, quantum in illis est, non prohibentes, cujuscumque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis.*

Duellum perpetrantes. Quand les éléments que nous avons énumérés en donnant la définition du duel se trouvent réalisés, ceux qui se livrent â un combat de ce genre tombent sous la censure.

Aut simpliciter ad illud provocantes. A cette disposition du concile de Trente, la bulle de Pie IX ajoute la même peine pour la simple provocation; nous avons vu que cette aggravation, dont on peut trouver l'origine dans la bulle de Pie IV, avait été formulée par Clément VIII. Mais encore faut-il qu'il y ait provocation à un véritable duel, c'est-à-dire qu'on provoque une personne en particulier; le texte de la bulle *Apostolicæ sedis* ne semble pas viser le cas de défi général, *manifesta,* condamné par la bulle *Illius vices.* Il n'y aurait pas non plus de provocation à un duel tant qu'on n'aurait pas proposé les conditions ou du moins qu'on n'aurait pas laissé à l'adversaire le soin de les déterminer. Dire : je vous provoque en duel n'est pas suffisant pour que la provocation soit consommée. Il faut déterminer les conditions de temps, de lieu et d'armes, ou du moins déclarer qu'on s'en remet pour cela aux témoins ou à l'adversaire.

Vel ipsum acceptantes. Il faut que l'acceptation, elle aussi, soit complète, porte sur un duel, et non sur un risque, qu'on accepte des conditions de temps, de lieu et d'armes, ou du moins qu'on accepte de les laisser déterminer en son nom par d'autres.

Et quoslibet complices vel qualemcumque operam aut favorem præbentes. Cette formule atteint tous les complices, coopérateurs ou fauteurs, et c'est à la lumière des documents antérieurs que Pie IX entend présumer qu'on les énumère. C'est le paragraphe 7 de la bulle *Illius vices,* qui est le plus abondant comme énumération des complices el fauteurs.

Après Mgr Many nous énumérons les cas les plus pratiques de coopération au due), a) Les témoins qui dans l'état de nos mœurs remplissent les fonctions de ceux que le concile de Trente appelait les parrains, et parmi lesquels on choisit souvent le directeur du combat. Après les duellistes, les témoins sont les plus coupables; il arrive même parfois que sans leur volonté le duel n'aurait pas lieu. Ils tombent donc sous la censure, tantôt comme auteurs du duel, tantôt comme complices. On excuse seulement celui qui n'a accepté la fonction que pour essayer d'empêcher le duel ; plusieurs même estiment, après saint Liguori.que s'ils ont l'espoir d'arrêter le duel au dernier moment, ils peuvent accompagner les duellistes sur le terrain. Mais ils ne pourraient le faire seulement dans le but de veiller à ce que le duel soit moins dangereux et pour qu'un duel à mort soit arrêté de fait au premier sang. On doit le conclure de la décision du Saint-Office du 31 mai 1884, qui déclare que le médecin lui-même ne pourrait excuser sa présence sous ce prétexte. La raison en est que le duel au premier sang tombe sous les censures, tout comme le duel à mort, comme nous l'avons vu plus haut, col. 1846.

6) Ceux qui *conseillent* le duel sont excommuniés à condition que leurs conseils inlluent sur la décision des duellistes soit en les déterminant à se battre, soit en venant fortifier leur résolution, déjà prise. Mais il faut que leur intervention ait eu une efficacité réelle et positive. Dans trois cas, la peine ne frapperait pas les conseillers du duel. *a.* Ils ont rétracté leur conseil en temps utile, en sorte qu'on ne peut pas dire que le duel ait lieu sous leur influence, *b.* Le duel n'a pas eu lieu de fait pour une cause ou une autre, sans qu'ils soient d'ailleurs pour rien dans cetle abstention. Sans doute la faute morale est la même, mais au forexterne on ne peut frapper les complices que quand il y a des principaux coupables; or, ici, il n'y a pas de principaux coupables, puisque le duel n'a pas lieu, et la bulle *Apostolicæ sedis* n'a pas cru devoir renouveler contre les complices ou fauteurs du due.l la mention *etiamsi pugna non sequatur* de Clément VIII et de Grégoire XIII. c. Enfin les conseillers du duel n'encourent pas la censure s'ils n'ont donné que des conseils de modération, en cherchant à amener deux duellistes, bien décidés à se battre, à se contenter d'un duel au premier sang. Ils n'ont pas alors conseillé le duel, mais seulement une atténuation au mal qu'on avait décidé de faire.

c) Ceux qui *prescrivent* le duel à leurs inférieurs sont excommuniés, s'ils n'ont pas révoqué leur ordre en temps utile, leur action est en effet plus efficace encore que celle des simples conseillers.

d) *Le médecin el le confesseur.* La décision du Saint-Office du 31 mai 4884, dans le *Canoniste,* 1884, p. 308, a déterminé dans quel cas ils encourent les censures. Ils ne peuvent se tenir à la disposition des duellistes pour leur porter secours pendant le combat en cas de besoin. Us ne peuvent donc sans encourir l'excommunication les accompagner sur le terrain. Leur seule présence est en effet un encouragement et rassure les coupables sur l'issue finale du combat, au point de vue corporel et spirituel. Ils ne peuvent même se tenir à la disposition des combattants dans une maison ou un lieu voisins afin d'être plus à même de répondre au premier appel. Mais pourtant s'ils le font *sans que les duellistes le sachent,* leur présence ignorée ne peut encourager les coupables, et on ne peut les inculper pour l'acte de charité qu'ils accomplissent. On peut le conclure par argument *a contrario* de la réponse du Sainl-Oflice qui les déclare atteints d'excommunication quand ils se tiennent à proximité du lieu du duel, *quatenus ex condicto fiat.*

e) Le *maître d'armes* qui donne des leçons à un homme qui doit se battre en duel, si, tout en exerçant sa profession parfaitement licite, il n'encourage pas cependant positivement son client à se battre, ne semble pas tomber sous les censures. Voir Mgr Many, *loc. cit.*

f) Les autres *fauteurs el auxiliaires* frappés par les censures sont tous ceux qui coopèrent directement au duel en rédigeant, signant, portant le cartel, qui désignent le lieu du combat, choisissent les armes, ies chargent, qui assistent les duellistes sur le terrain de

quelque façon que ce soit, les encouragent, les vantent, etc. La bulle dit : *Quoslibet complices vel qualemcumque operam aut favorem praebentes.*

q) Les *spectateurs* du duel eux-mêmes peuvent encourir l'excommunication, mais à une condition qui est de stricte interprétation, puisque nous sommes en matière pénale. La bulle dit : *ex industria spectantes.* Il s'agit de ceux qui vont sur le terrain à dessein et publiquement, et qui par là encouragent les combattants et approuvent ainsi les duellistes et le duel. Ils encourraient la peine, même s'ils y allaient par simple curiosité et non dans le but d'encourager et d'approuver, leur seule présence produisant naturellement ce double résultat. Mais n'encourt pas la censure celui qui, passant accidentellement par là, s'arrête pour voir le combat. Il en est de même de celui qui regarde de loin ou d'un lieu où les duellistes ne peuvent le voir. On ne peut dire qu'il encourage les duellistes ni qu'il les approuve par ce seul lait.

Illudque permittentes vel, quantum in illis est, non prohibentes, cujuscumque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis. Il s'agit d'abord d'une permission positive, mais la tolérance elle-même est frappée de l'excommunication bien qu'avec une atténuation : *non prohibentes quantum in illis est.* Cette atténuation *dans les termes* du document pontifical s'explique par l'état des mœurs publiques en matière de duel. Toutes les lois civiles qui interdisent le duel n'empêchent pas l'abus de se perpétuer; il faut donc que quiconque détient une porlion si minime soit-elle de l'autorité publique intervienne de tout son pouvoir, pour faire appliquer la loi et ne soit jamais complice du mal par sa négligence.

2. La deuxième peine canonique contre le duel est *l'infamia juris.* Cette peine avait été portée par le concile de Trente et entraîne de plein droit l'irrégularité. Elle atteint les duellistes et leurs témoins seulement: *Qui vero pugnam commiserint et qui eorum patrini vocantur perpetuæ infamiæ pœnam incurrant.* Une décision de la S. C. du Concile, en date du 9 août 1890, déclare que cette peine n'est pas tombée en désuétude. Elle est encourue *ipso facto,* mais on peut se fier dans la pratique à l'opinion bénigne qu'elle ne produit son effet, notamment en ce qui concerne l'irrégularité, qu'après sentence déclaratoire.

3. La privation de sépulture ecclésiastique pour celui dont le duel cause la mort, même quand la mort ne s'est pas produite sur le terrain et quand le moribond a donné des signes de pénitence et reçu les sacrements, est de droit commun. Mais il ne semble pas douteux qu'en France la coutume contraire soit devenue légitime, ainsi Gousset, Icard, Craisson, etc., en sorte qu'on peut accorder la sépulture ecclésiastique à tout duelliste quand plusieurs témoins déclarent qu'il a donné des marques de repentir, et cela même si la mort a lieu sur le terrain.

4. Les propositions favorables au duel condamnées par les souverains pontifes le sont toujours. Celles que Benoit XIV a condamnées et que nous avons données *in extenso* à la fin du paragraphe précédent, voir col. 1851, ne peuvent être soutenues sans que l'excommunication s'ensuive. En effet, c'est sous cette peine que Benoit XIV a défendu de les enseigner et de les soutenir; or, le n. 1 des excommunications simplement réservées au pape par la bulle *Apostolicæ sedis* vise *Docentes vel defendentes sive publice sive privatim propositiones ab apostolica sede damnatas sub excommunicationis pœna lalæ sententiæ.*

Toutes les peines du duel sont applicables aux duels académiques des universités allemandes. C'est ce que déclare une réponse de la S. C. du Concile du 9 août 1890. Voir le *Canoniste* de 1890, p. 463 sq., qui reproduit intégralement la folio où la nature du duel est analysée soigneusement et comparée à celle des *Sludenlenmensvren.* Hollweck estime même, § 165, note 2, que les champions des associations allemandes d'étudiants qui formulent des défis *collectifs* tombent sous les censures.

Don Alphonso de Bourbon et d'Autriche-Este, *Résumé de l'histoire de la création et du développement des ligues contre le duel,* Vienne, 1908; *Compte rendu du premier congrès international contre le duel,* Budapest, 1908; d'Arbois de JubainviUe, *Le duel conventionnel en droit irlandais,* dans la *Nouvelle revue historique du droit,* 1889; Cathrein. *Moralphilosophie,* Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. II; Cimetier, *Le ditel dans la législation ecclésiastique,* dans la *Revue pratiqua d'apologétique,* 15 juin 1910; Dupin, *Question du duel devant la cour de cassation. Réquisitoire de M. Dupin, procureur général,* dans Sirey, 1837, t. I, p. 465-477; Estève (le comte), *Le duel devant les idées modernes,* Paris, 1908; Gerdil (cardinal), *Des combats singuliers,* dans *VEncyclopédie théologique* de Migne, t. XXXIV, p. 308 ; Grieperkel, *Das Duell im Liehte der Ethik,* Trêves, 1906; Hollweck, *Die kirchlichen Strafgesetze,* Mayence, 1899; d lIulst. *Carême de Notre-Dame de Paris,* 1896, 3' conférence; Lehmkuhl, dans *Stimmen aus Maria-Laach,* 1894, t. XLVI; Letainturier-Fradin, *Le duel à travel's les âges,* Paris, 1892; Meyer, *Institutiones juris naturalis,* Fribourg-en-Brisgau, 1904; Many (Ml'), *Commentaire de la bulle Apostolicæ sedis,* dans le *Canoniste,* 1896, p. 525sq.; Rivet, *Duel,* dans le *Dictionnaire d'apologétique de la foi catholique,* Paris, 1910; Valette, *Rapport sur le duel,* dans ses *Mélanges de droit,* etc., Paris, 1880, t. II, p. 625-698; au titre *De clericis bellantibus in duello,* tous les canonistes. Voir aussi tous les auteurs de théologie morale.

P. Fourneret.

DUFOUR ou **DU FOUR** Pierre-Joseph naquit à Codiez, aujourd'hui Pyrénées-Orientales, alors du diocèse d'Alais. Il prit l'habit dominicain au couvent de Toulouse vers 1736. Après avoir soutenu des thèses théologiques devant le chapitre provincial de la province de Toulouse en 1742, il fut nommé lecteur en théologie et à ce titre envoyé au collège de Limoges pour y enseigner la philosophie. Par ordre du général de l'ordre, Thomas Ripoll, vers 1744, il fut assigné à Paris pour y enseigner également la philosophie et la théologie. Vers ce temps, il s'adonna aussi à l'étude des langues orientales. Après six ans d'enseignement il fut élu pour faire partie du fameux collège de Saint-Jacques. Cependant, en 1751, il revint à Toulouse pour y occuper à l'université la chaire de théologie laissée vacante par la démission du P. François d'Azémar. En 1756, Dufour fut élu par les modérateurs de l'université de Padoue pour succéder au P. Mora comme professeur de théologie, mais son état de santé ne lui permit pas d'accepter. Plus tard il remplit la charge de provincial dans la province de Toulouse,de 1778 à 1782. Il mourut à Toulouse, le 18 août 1786. Le P. Dufour se signala surtout par des écrits polémiques, parus la plupart, ainsi que c'était l'usage du temps, sous le couvert de l'anonymat. Il s'y montre plein de verve et d'une ironie digne de Pascal. Par sa traduction de *l'Explication des quatre paradoxes* de Concina, il contribua beaucoup au discrédit dans lequel le probabilisme tomba en France. Il avait même l'intention de traduire en entier l'histoire du probabilisme, ainsi qu'il s'en ouvre à Concina lui-même. Voici les principaux écrits du P. Dufour : 1« *Explication de quatre paradoxes qui sont en vogue dans notre siècle; avec une préface dans laquelle on rend compte de ce qui s'est passé en Italie à l'occasion de l'histoire du probabilisme et de la condamnation des nouveaux mammillaires, par le R. P. Daniel Concina, dominicain de Venise, à Lacques 1746, sous les auspices de S. E. M. le cardinal Quirini, évêque de Bresse et bibliothécaire du Vatican. Ouvrage traduit de l'italien et augmenté d'une relation exacte des disputes sur la morale qui se sont élevées par delà les monts, depuis 1739, et d'un recueil de décrets portés par N. S. P. le Pape Benoit XIV, contre plusieurs opinions relâchées,* par M. le chevalier Philalethi, vénétien. in-12, Avignon, 1751; celte traduction eut le plus grand succès à en juger par une lettre du P. Dufour à Concina, eu date du 2 avril 1753,

où il lui annonce que les quatre éditions de son livre ont été enlevées aussitôt; 2° *Lettre d'un théologien où il est démontré que l'on calomnie grossièrement saint Thomas, quand on l'accuse d'avoir enseigné qu'il est quelquefois permis de tuer un tyran, et d'avoir posé des principes contraires à l'indépendance des rois, elc.,* in-12, en France, s. 1., 1761. Un écrit anonyme ayant paru, intitulé : *Lettre d'un homme du monde à un théologien, au sujet des calomnies qu'on prétend avoir été avancées contre saint Thomas,* Dufour répondit par : 3° *Seconde lettre d'un théologien,où l'on achève de mettre en évidence la calomnie élevée contre saint Thomas au sujet du tyrannicide et de l'indépendance des souverains, contre les vaines allégations d'un anonyme,* in-12, s. l. n. d. ; 4° Dufour sur le même sujet écrivit encore une *Lettre à un magistrat où l'on examine les vices d'un écrit intitulé : Lettre d'un homme du monde à un théologien,* in-12, s. 1., 1762 ; 5» *Bref de N. S. P. le pape Benoit XIV, aux doyens et aux autres professeurs de la faculté de théologie de Toulouse avec des observations,in-Ss,* 1754; 6° *L'autorité de saint Augustin et de saint Thomas dans l'Église catholique, établie par la tradition du témoignage perpétuel rendu à leur doctrine,* ouvrage publié en français, conformément au traité latin d'un théologien de Vienne en Autriche, in-12, Francfort-sur-le-Mein (en réalité Toulouse), 1773; Paris, 1776; 7° en 1764, le 12 août, Dufour lit soutenir par un jeune religieux du même ordre que lui, Fr. Benoit Caussanel, dans l'église du couvent de Toulouse une thèse qui fut publiée en même temps sous ce titre : *Augustissimo Senatui Tolosano de ecclesiastica potestate regum ac principum imperio nequaquam metuenda, cunctisque hominibus veneranda et amanda, ad normam solemnis Declarationis quam edidit clerus gallicanus anno 1682. Assertiones dogmaticas, metaphysieas, historicas, apologetica*, ad sacerdotii et imperii jus publicum spectantes, FF. Prædicatores Tolosani DD. DD. DD.,* in-4», Toulouse, 1764. Ces thèses furent examinées et approuvées par quatre membres du Sénat et autant de l'Académie; même celle-ci décida le 19 août 1764 de les faire soutenir. Cependant elles avaient excité une vive opposition de la part des jésuites. Un libelle leur fut opposé; il était intitulé : *Lettre d'un jeune écolier des sui-disans au R. le très R. F. Pierre-Joseph Dufour, dominicain, professeur Royal de théologie, au sujet de la thèse dédiée au Parlement séant à Toulouse, ...soute: ue tant bien que mal, le 12 août 116û, par Benoit Caussanel aussi dominicain, après Vêpres (chantées à la hdte dans l'église des .' F. Prêcheurs de Toulouse),* in-12 de 219 pages. Ce libelle fut supprimé et même déchiré et brûlé par la main du bourreau le 11 mai 1765, Néanmoins les thèses furent condamnées par le Saint-Oflice le 9 mai 1765. l Des furent traduites en français à Paris, in-12, 1766. Elles avaient aussi paru en abrégé dans le *Journal historique de Verdun,* novembre 1764, p. 355-358. — 8° *Doctrina septem privsulum vindicata, seu epistola Romani theologi ad septem Gallite præsules. De iniquo Animadversore qui catholicam doctrinam in Breviario ab ipsis recens promulgato consignatam notare ausus est,* in-8", 31 octobre 1772; cet ouvrage est anonyme; 9' *Mémoireâ consulter pour les professeurs conventuels de la faculté de théologie en l'université de Toulouse, etc., contre les professeurs séculiers perpétuels de la même faculté,* etc., in-4», Paris, 1786; 10° *Vaticinia duo, Jacobi unum, alterum Danielis,in christianæ religionis præsidium vindicata dissertatio,* in-80, Paris. 1785; 11° *Dissertatio in qua spinosian uni systema exponitur et Spiuosee atheismus una cum Stoicorum et sinensivm litteratorum commentis profligatur,* in-8°, s. l. n. d. ; 12° *Dissertatio de Scriptures sacræ archetyporum exemplarium et interpretationum auctoritate,* in-8°, s. l. n. d.; 13°£:rpo*sitiop des droits des souverains suries empêchements dirimatis de mariage et sur leurs dispenses,* in-12, Paris, 1787, œuvre posthume. Par cetouvrage, en particulier, on voit la funeste influence des principes du gallicanisme sur des esprits d'ailleurs distingues. Malgré sa science théologique profonde, Dufour y soutient que le pouvoir séculier a le droit de créer des empêchements dirimants au mariage, ce que l'Église repousse. Malgré qu'il soit posthume, cet ouvrage est bien du P. Dufour comme .on peut le voir dans le catalogue des livres du P. Fabricy, son ami, où, p. 79, i) le signale avec cette mention : « Par feu le P. Dufour, dominicain. »

Jacques Villanueva, *Bibliothecæ scriptorum ordinis praedicatorum continuatio,* ms. in-fol., p. 190-191 [Arch. gén. de l'ordre, Rome]; Gabr. Fabricy, *Catalogus librorum quibus utitur,* etc., ms. [ibid.], p. 79, 86; *Liber consiliorum S. Jacobi Paris,* Arch, nat.,Li.. 1531; R. Coulon, art. *Concina;* Dionysii Sandelli Patavini, *De Danielis Concinæ vita et sert) lis,* in-4·, Brescia, 1767, p. 112-114; Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes,* in-8·, Paris, 1822, n. 1386. 6388, 13592, 11090, 11209, 6329,20281; Dëllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten.* etc., in-8·, Nordlingen, 1889, t. I.p.807, note 4; Hurler, *Nomenclator,* tnspruck, 1895, t. m, col. 459.

R. Coulon.

DUGUET Jacques-Joseph naquit à Montbrison le 9 décembre 1649 et mourut à Paris le 25 octobre 1733. Après avoir fait ses études à l'Oratoire de son endroit natal, il entra au noviciat de l'Oratoire de Paris en septembre 1667, puis étudia en théologie à Saumur, professa la philosophie à Troyes, résida â Notre-Dame-des-Vertus, puis à Saint-Magloire où il reçut le sacerdoce en 1677 et lit des conférences de théologie positive qui eurent un succès éclatant. L'assemblée générale de l'Oratoire de 1684 ayant obligé tous les oratoriens à signer un formulaire de soumission à la condamnation du jansénisme, le P. Duguet s'y refusa et quitta la congrégation en février 1685, pour se retirera Bruxelles auprès d'Arnauld. En 1690, il revint à Paris où il habita jusqu'à sa mort l'hôtel de son ami, le président de Ménars. Quelque opposé qu'il fût à la constitution *Unigenitus,* dit un deses biographes, il parut toujours fort modéré dans ce qu'il en dit. On connaît sa lettre au sujet des *Nouvelles ecclésiastiques* qu'il regardait comme un libelle très contraire à l'esprit de l'Evangile et à celui de la charité. Il fut également opposé aux convulsionnaires. « De sa plume aussi ingénieuse que chrétienne, dit Feller, sont sortis un grand nombre d'ouvrages écrits avec pureté, noblesse et élégance. · Les principaux roulent sur l'exégèse et la morale. Ses *Pensées d'un magistral sur la déclaration qui doit être portée au Parlement* ont été mises à l'index, le 15 janvier 1725.

Parmi ses œuvres exégétiques citons : les *Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures,* Paris. 1716, 1732, 1775; 13 volumes de commentaires sur les *livres historiques de* l'Ancien Testament, dont le plus remarquable est le premier sur le Penlatenque. réédité encore en 1758, par M.deSacy ;22 volumes sur.lob. les Psaumes, le Cantique, la Sagesse, Isaïe, Jonas et Habacuc; enfin 14 volumes sur la passion de Nolre-Seigm ur. Duguet s'attache moins, dit encore Feller, à lever les dillicu :·.s de la lettre... qu'à faire connaître la liaison de l'Ancien Testament au Nouveau et à rendre attentif aux figures qui représentaient les mystères de Jésus-Christ et de son Eglise. »

Parmi ses ouvrages de morale, les plus importants sont : le *Traité des scrupules,* Paris, 1717.1718. 1732 les *Traitez sur la prière publique et sur les dispositions pour offrir les saints mystères et y particii er* arec *fruit,* Paris, 1708, mis à l'index, *donec corrigantur, le* 20 janvier 1711 ; la *Conduite d'une dame chrétienne pour vivre sainn-ment dans* le monde, Paris, 1725, 1731, 1732, 1749, 1839, 1856; *('Explication. des qualités ou des*

caractères que saint Paul donne à la charité, Paris, 1727, qui a eu douze autres éditions, et qui a été condamné par le Saint-Office, le 11 août 1745, *donec corrigatur;* les *Lettres sur divers sujets de morale et de piété,* 10 volumis qui parurent séparément et eurent plusieurs éditions, de 1708 à 1782; le *Traité des devoirs d'un évêque,* Caen, 1710; les *Dissertations tüéologiques et dogmatiques sur* les *exorcismes et autres cérémonies du baptême, sur l'eucharistie et l'usure,* Paris, 1717 à 1722; le *Traité des principes de la foi chrétienne,* Paris, 1736,1736, 1790; Toulouse, 1750, et dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. tu, Col. 9 sq. ; *l'institution d'un prince ou traité des qualités, des vertus, des devoirs d'un souverain,* Leyde, 1739; Londres, 1739, 1740 et 1743, mise à l'index le 20 novembre 1742; les *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline du premier siècle,* Cologne, 1742.

André. *L'esprit de M. Duquel;* Sainte-Beuve. *Port-Royal,* t. vi: Reuscb, *Der Index,* t. n, p. 765; Ingold. *Essai,* p. 187-197; Chételat, *Etude sur Duquel,* Paris. 1879; Maulvault, *Répertoire des personnes et des choses de Port-Royal,* p. 139.

A. Ingold.

DUILHÉ DE SAINT-PROJET Marc-Antoine-Marie-François, né à Toulouse le 15 juillet 1822, mort en cette ville, le 15 mai 1897, après l'ordination sacerdotale (septembre 184-6). fut nommé professeur de rhétorique au petit séminaire de l'Esquile. puis de philosophie en 1854, élu mainteneur de l'Académie des Jeux floraux en 1857, il soutint cette même année sa thèse de doctorat en théologie à la Sorbonne. Cette thèse parut en 1860 sous ce titre : *Des études religieuses en France depuis le xvn' siècle jusqu'à nos jours, ou Essai sur les causes qui ont produit dans les temps modernes la splendeur et la décadence des sciences théologiques,* Paris. A la fin de l'année scolaire 1858. le professeur quitta sa chaire, et se fit prédicateur. De 1861 à 1866, il publia la *Revue de l'année.* Au carême de 1869, il commença des conférences d'apologétique sur l'accord des sciences et de la foi, qu'il continua l'année suivante. En 1875, il devint secrétaire général du comité d'organisation de l'université catholique de Toulouse, et en 1877-1878, il fut chargé d'un cours public d'apologétique à la jeune université. Doyen de la faculté libre des lettres en 1879, il continua ses leçons d'apologétique à la faculté de théologie. En 1885, il publia son *Apologie scientifique de la foi chrétienne,* Toulouse, dont la 5' édition a été revue par M. Senderens, Paris, 1899. et qui a été traduite en huit langues étrangères. C'est son œuvre principale. Avec Mt>r d'IIulst, il prit l'initiative des Congrès internationaux des savants catholiques, et au mois de décembre 1894, il fut nommé recteur de l'institut catholique de Toulouse, puis prélat de la maison de Sa Sainteté pendant sa dernière maladie.

Bulletin théologique, scientifique et littéraire de l'institut catholique de Toulouse, Toulouse, 1897, t. ix, p. 65-72, 289-292, 316-318.

E. Mangenot.

DULAURENS Louis, oratorien français, né à Montpellier en 1585, D'abord ministre calviniste, il se convertit et entra à l'Oratoire en 1649. Il y mourut le 1er juillet 1671. Richard Simon, qui a l'habitude de déprécier le savoir de ceux qui couraient la même carrière que lui, le dénigre méchamment. Ses ouvrages, de controverse et de piété, sont démodés sans doute, mais eurent à l'époque un réel succès.

Bordes, *Supplément au traité des édits,* p. 413 ; Batterel, *Mémoires,* t. n, p.515; Ingold, *Supplément, à* la lettre ı .

A. Ingold.

DULCIN. — I. Histoire. II. Doctrines.

I. Histoire. — Successeur de Segarelli comme chef des *apostoliques,* voir t. I, col. 1632-1634, dans les diocèses de Novare et de Verceil, Dulcin, d'Ossula, se crut appelé, au commencement du XIV» siècle, à ramener l'Église à la simplicité et à la pauvreté des premiers temps du christianisme, dentelle s'était écartée déplus en plus, prétendait-il, depuis l'époque du pape saint Silvestre et de l'empereur Constantin, par son esprit de domination et l'abus des richesses. Vainement saint Benoit, au VIe siècle, et, en dernier lieu, saint François d'Assise et saint Dominique avaient tenté d'enrayer ce mouvement de décadence. Vainement Segarelli avait essayé de se faire reconnaître et approuver par le Saint-Siège; son défaut d'orthodoxie, ses tendanceset ses menées révolutionnaires l'avaient conduit au bûcher en 1300. Dulcin, malgré cette exécution et le discrédit dans lequel étaient tenus les apostoliques, se flatta de réussir, en accentuant le mouvement de,révolte, au besoin même en l'appuyant par la force; il s'agissait d'être habile, audacieux et résolu, tout en s'entourant oes precautions nécessaires. Au reste, les scrupules ne l'embarrassaient pas; il savait garder une apparence d'orthodoxie et, pour échapper aux tribunaux de l'inquisition, le parjure ne lui coûtait pas.

Profitant de la liberté ainsi achetée, Dulcin continuait sa propagande auprès de populations crédules où il recrutait des disciples qui tournèrent facilement au fanatisme. Il se donnait pour un inspiré du ciel, un envoyé de Dieu, un prophète. La fin du monde était proche: il l'annonçait dans un délai de trois ans. Le roi de Sicile, Frédéric II, devait devenir empereur et prendre en mains la cause de la secte; Boniface VIII et sa cour, les prêtres et les moines allaient subir le juste châtiment de Dieu; un nouveau pape allait enfin restaurer l'Église, en la ramenant aux pratiques des premiers temps, à celles dont il se faisait honneur et gloire, c'est-à dire à la pauvreté absolue, à une vie exclusivement entretenue d'aumônes. Trois mille fanatiques s'enrôlèrent à sa suite sans se laisser déconcerter par la non-réalisation deses prophéties. Le monde, en effet, s'obstinait à durer; Boniface VIII était mort mais nullement massacré; et quant au nouveau pape, Clément V, il ne paraissait guère disposé à soutenir les apostoliques; au contraire, pour seconder les évêques de Verceil et de Novare, qui n'avaient pu réduire par la persuasion ces perturbateurs de l'ordre religieux et social, ni arrêter leur propagande subversive, il ordonna contre eux, en 1306, une croisade,seul moyen efficace de les ramener à la foi ou de les rendre inoffensifs. Cf. Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis,* Paris, 1886, p. 340. Dulcin, loin de se rendre et d'abjurer ses erreurs, se réfugia dans les montagnes et résista par la force. Mais après quelques succès partiels, ses compagnons furent taillés en pièces; lui-même fut pris, jugé et condamné; le 1er juin 1307, il expia, sur le bûcher, ses crimes contre la religion et la société, sans s'être rétracté.

IL Doctrines. — Par ses tendances, par son attitude et par ses principes, Dulcin constituait un ferment de désordre, tant au point de vue religieux qu'au point de vue social. Son rêve eschatologique n'était pas ce qu'il y avait de plus dangereux; mais son opinion sur le serment, qui n'était autre que celle desvaudois, accusait des rapports intimes avec une secte hérétique déjà condamnée. Tout en interdisant le serment, sauf pour confesser sa foi en face de la mort, il admettait volontiers qu'on pouvait se soustraire à la mort par le parjure. Vis-à-vis de l'Église, il avait prôné l'indépendance de la volonté et la liberté de l'esprit; et en annonçant à ses partisans que le pape réformateur, dont il leur prédisait la venue, établirait la communauté des femmes, il marquait que l'immoralité n'était pas étrangère à ses vues. Bref, sa conduite et ses actes suffisaient à justifier toute erreur contre la foi et tout attentat contre les mœurs.

On ignore pourtant quels points de doctrine il niait en particulier. Ptolémée de Lucques affirme qu'il avait erré sur l'eucharistie. V'ie *de Clément* V, dans Baluze, *Vita paparum Avenionensium,* Paris, 1693, t. I, p. 27, 605. Le fait est qu'il a été regardé comme un hérétique par ses contemporains. On ignore aussi jusqu'à quel point il était tombé dans la dépravation, et s'il est personnellement l'auteur responsable de deux articles secrets, imputés à sa secte, qui n'étaient autre chose que la justification et la glorification de l'impudicité. Gf. Bernard Gui, *Practica, loc. cil.,* p. 339, et *Historia Dulcini hæresiarchæ Novariensis auctore anonyme synchrone,* dans Moratori, *Herum italicarum scriptores præcipui,* Milan, 1726, t. ix, col. 439. Lui-même avait vécu et subi le supplice avec « sa sœur » Marguerite.

Sources anciennes : voir les ouvrages signalés t. I, col. 1634. Auteurs modernes : Schlosser, *Abalard and Dulcin,* Gotha, 1807: Baggiolini, *Dolcino e i Patareni,* Novare, 1838: Krone, *Fra Dolcino und die Paterener, historische Episode aus den Piemontischen Religionskriegen,* Leipzig, 1844: Mariotti, A *historical memoir of Fra Dolcino and his times, being an account of a general struggle for ecclesiastical reforms and of an anti-heretical crusade in Italy, in the early pario/ the fourteenth century,* Londres, 1853; Ferrari. *Fra Dolcino,* dans la *Revista europea,* Florence, 1879, t. xvi, p. 534-552, 639-653; Tocco, *Gli apostolici e Fra Dolcino,* dans les *Archiv. starts. Italians,* 1896. t. xix, p. 241-272; *Realencyklopädie,* t. iv, p. 766-768; Chevalier. *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie.* 2· édit., col. 1246.

G. Bareille.

DULCKEN Antoine, écrivain ascétique, né à Cologne vers 1570, après avoir terminé son cours de philosophie, entra à la chartreuse de Sainte-Barbe, prés de sa ville natale, et y fit sa profession religieuse le 2 février 1601. Le chapitre général de 1612 l'institua prieur de la maison de Fribourg-en-Brisgau et c'est dans cette charge qu'il termina ses jours le 1»r octobre 1624. Ses mérites lui obtinrent de la part de l'ordre les suffrages des visiteurs et un office particulier, étant mort dans nn voyage entrepris pour exécuter une commission que le chapitre général lui avait confiée. Dom Dulcken s'est aussi rendu recommandable par le grand nombre de versions latines d'ouvrages pieux, qu'il a publiées : 1» *It. P. F. Christophori Verrucchini, ord. Cappucinorum,centum meditationes de præcipuis spiritualis vitæ mysteriis,* in-16, Cologne, 1605; 2°B. *P.F. Bartholomæ Salutii, ord. F. Min. de Observantia, Lux animæ ad perfectionem anhelantis,* in-16, Cologne, 1606, 1607, 1613, 1614; in-12, Ratisbonne, 1677; 3· du même auteur : *Porta salutis pænilenli animæ patefacta,* in-12, Cologne, 1607 ; 4» *De meditatione et oratione libellus aureus S. Petri de Alcantara, accedit Authoris vita ex B. Theresiæ virginis operibus desumpta,* in-12. Cologne, 1607, 1624, 1674, 1761 ; in-18, Louvain, 1673; 5° *Meditationes in euangelia, quæ per totum annum dominicis diebus in Ecclesia recitantur, primum ab ill. et rev. D. Andrea Capella, carlusiano, episcopo Urgelensi hispanice conseriptæ... Pars prima,* in-16, Cologne, 1607; *Meditationes in evangelia, quæ singulis Quadragesimæ diebus in Ecclesia recitantur, Pars secunda,* etc., in-16, Cologne, 1607; *Meditationes in evangelia quæ per totum annum festis* S'.S'. *diebus in Ecclesia recitantur. Pars tertia,* in-16, Cologne, 1607 ; 3in-16, Munich, 1608:6» *Manuale exercitiorum spiritualium,* du même auteur, in-16, Cologne, 1607; 7» *Ludovici Granatensis, ord. S. Dominici, dedoclrina seu disciplina vitæ spiritualis,* in-12, Cologne, 1607; et dans le t. in des *Opera omnia* de Louis de Grenade, Cologne, 1628; 8° *Besponsio cardinalis Bellarmini ad Tractatum septeni theologorum Venetorum super interdicto Sanctissimi D. IV. Papie Pauli V, necnonaliæ duæ ejusdem cardinalis responsiones .· quarum priori F. Pauli ordinis servitarum, posteriori Joannis Marsihi oppositionibur respondet,* in-8», Cologne, 1607; 9° *Stella mystica quæ omnibus ad optatum æternæ beatiludinis portum appellere desiderantibus se ducem præbet in hymnum Maris Stella concinnata, primum a B. P. Francisco Bonaldo, e Soc. Jesu, gallice conscripta,* etc., in-12, Cologne, 1607 et 1609; Douai, 1608 et 1688; IO' *B. P. F. Barlhol. Salutii, ord. Min., Paradisus contemplativorum,* in-12, Cologne, 1608; c'est le complément de l'ouvrage, *Luxanimæ,* précédemment indiqué; les quatre parties ontété réunies et publiées à Cologne, 1613, 1614, I629 ; 2 in-12, Ratisbonne, 1677; 11° *Francisai Ariæ, S. J., de oratione mentali libri tres,* in-12, Cologne, 1608; 12» du même auteur : *Tractatus de Bosario B. V. Mariæ, quo ejusdem Bosarii legen ti recta methodus traditur, atque eximite illiusutilitates percensentur,* in-12, Cologne, 1608; réimprimé avec *VImitation de la T. S. Vierge* du même auteur, traduite en latin par le P. Jean Busée, jésuite, in-12, Cologne. 1613, 1626; inséré par le chanoine Bourassé dans *Summa aurea de laudibus beatissimæ Virgmis Mariæ,* Paris, 1862, t. V,-çol. 225-301; 13° *B. P. Lucæ Pmelli, S../., Exercitia spiritualia quadraginta de sacrosancto eucharisties sacramento, una cum aliis ejusdem authoris opusculis hactenus non editis,* in-12, Cologne, 1608, comprenant aussi les méditations sur la Passion et les saintes Plaies, sur les mystères du Rosaire, sur les vices et les vertus; *Meditationes de mysteriis Bosarii B. Virginis,* imprimées à part, in-16, Cologne, 1607, 1608; ces opuscules se trouvent aussi dims le recueil de toutes les œuvres du P. Pinelii : *Opera spiritualia,* in-12, Cologne, 1614; 14« *B. D. Gabrielis Inchini, canon, regul. lateranen., condones de quatuor hominis novissimis,* in-8», Cologne, 1608, 1609. 1613, 1632; 15» du même auteur : *Scala cœli seu condones exquisitissimæde viiscælestibus,* in-8», Cologne, 1609, 1616; 16» *B. P. Domitii Prati, S. J., de D.N.Jesu-C/iristi passione commentarius eximius... cuipræ/ixa est ad orationem mentalem introductio,* in-12, Cologne, 1610; *Christus patiens descriptus et morali doctrina septem considerationibus expensus,* etc., in-12, Cologne, 1646.

Petrejus, *Bibliotheca Cartusiana,* Cologne, 1609, p. 10-13; Morozzo, *Theatrum chronol. S. ord. Carius..* Turin. 16<1. p. 136; Foppens, *Biblioth. Belgica;* Hartzheim, *Biblioth. Coloniensis; Kirchenlexikon,* etc.

S. Actore.

DULIE. Voir Culte, t. tu, coi. 2407.

DUMARSAIS César Chesneau, grammairien, né à Marseille le 17 juillet 1676, mort à Paris le 11 janvier 1756. Après de brillantes études chez les oratoriens, il demanda à entrer dans leur congrégation; mais il ne put y rester et vint à Paris où il se fit recevoir avocat au parlement le 10 juillet 1704. Abandonnant le barreau, il fut précepteur des enfants du président de Maisons, puis entra chez le fameux financier Law. A la ruine de celui-ci, Dumarsais sans aucune ressource fut heureux de trouver un abri chez le marquis de Baufreinont ou il eut toute liberté de se livrer à l'étude. Un pensionn. : qu'il avait ouvert pour se procurer quelques ressources fut fermé, parce qu'il fut accusé d'enseigner l'irréligion a ses élèves. Il composa aussi quelques articles de gr t,. maire pour *VEncyclopédie* et mérita par son imp:· té de prendre rang parmi les philosophes du xvin» siècle. Il parait toutefois s'étre repenti de ses erreurs et mourut après avoir reçu les derniers sacrements. Parmi les nombreux écrits de Dumarsais nous ne mentionnerons que : *Exposition de la doctrine de l'Église gallicane par rapport auic prétentions de la cour de Borne,* in-12, Genève (Paris), 1758, ouvrage publié après la mort de l'auteur par de Cerfvol, écrit mis à l'index par décret du 13 juin 1757. La 2» édition, avec un discours préliminaire par

R. Clavier, a été mise aussi à l'index, le 6 septembre 1819. On lui attribue aussi : *Politique charnelle de la cour de Rome, liree de l'histoire du concile de Trente du cardinal Pallavicini,* in-12, 1719 : ce n'est que la reproduction sous une forme un peu différente de l'écrit de Jean le Noir, théologal de Séez : *Nouvelles lumières politiques ou l'Évangile nouveau du cardinal Palavicin révélé par lui dans son Histoire du concile de Trente,* 1676. Les *CEuvres* de Dumarsais ont été publiées à Paris en 1797, 7 in-8», par Duchozal et Millon. En tête se trouve la notice que d'Alembert lui consacra au commencement du t. vu de *VEncyclopédie.*

J. M. Dégérando, *Éloge de Du Marsais,* in-8", Paris. 1805; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant lexvttr siècle,* 7 in-8", Paris, 1853-1857, t. m, p. 188.

B. Heurtebize.

1. DUMAS Henri, né à Orange Ie9 avril 1819, admis dans la Compagnie de Jésus le 12 novembre 1837, enseigna durant prés de 50 ans la théologie dans les maisons d'études de son ordre, fut appelé en 1872 à la rédaction des *Études religieuses* à Lyon; lors de la fondation des universités catholiques, il fut nommé professeur de théologie morale et de droit canon et doyen de la faculté libre de théologie de Lyon; il mourut dans cette ville, le 26 janvier 1902. Outre plusieurs articles dans les *Etudes religieuses* et d'autres revues, il a publié de nouvelles éditions corrigées des manuels connus du P. J.-P. Gury : *Compendium theologiæ moralis P. .loannis Petri Gury, S. J-, multis correctionibus auctum et receptioribus actis sanaæ sedis, maxime constitutioni SS. D. N. Papæ Pii IX super censuris latæ senlenliæ accommodatum,* 2 in-8», Lyon, 1874, etc.; *Casus conscientise in præcipuas quæsliones theologiæ moralis,* 5e édit.. 2 in-8», Lyon, 1875,etc.

Notice nécrologique dans les *Études,* 1902, t. xc. p. 550-551. Voir l'art. *Gury,* dans De BackerSommervoget, *Bibliothèque de la C'· de Jésus,* t. ut, col. 1957, 1959.

J. Brucker.

2. DUMAS Hilaire, théologien français mort en 1742, se fit surtout connaître par ses écrits contre les jansénistes. On a de lui : *Histoire des cinq propositions de.lansénius,* in-12, Liège. 1699; *Défence de l'histoire des cinq propositions de Jansénius, ou deux véritéscapitales de cette histoire défendues contre un libelle intitulé : La paix de Clément XI ou démonstration de deux faussetés capitales,* in-12, Liège, 1701; *Lettre d'un docteur de Sorbonne à un nomme de qualité touchant les hérésies du XVII· siècle,* 4 in-12, Paris, 1711-1715. Il publia en outre une traduction de ΓΖηιitation *de Jésus-Christ,* in-12, Paris, 1685, qui eut plusieurs éditions.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le xvur siècle,* 7 in-8·, Paris, 1853-1857, t. in, p. 408; Quérard, *La France littéraire,* in-8·, 1828, t. II, p. 562; Hurter, *Nomenclator,* 3' édit., Inspruck, 1910, t. iv. col. 1572.

B. Heurtebize.

DUMETS Jacques, né à Abbeville, fut docteur en Sorbonne et professa la théologie morale au séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, à Paris. Il a édité : *Innocenta III, pontificis maximi, epistolæ quarum plurimæ apostolica decreta, aliæ Christiani orbis historiam continent, ex codice ms. collegii l'uxensis, cum lucubrationibus Pauli Dumay,* in-8», Paris, 1626.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne,* in-fol., 1.1, p. 186-187.

E. Mangenot.

DUNCAN (DONCK) Martin, né à Keinpen le 16 avril 1505, fil ses études à Louvain, succéda à Guillaume Lindan comme doyen à la Haye et comme sénateur. En 1571, il fut obligé de sortir de cette ville en raison des persécutions que les anabaptistes lui suscitèrent et il se réfugia à Amsterdam, ou il fut curé et inspecteur des curés. Il dut se retirer encore, pour mettre sa vie en sauvegarde, à Amersfort, où il mourut le 16 avril 1590, à l'âge de 85 ans. Il donna des mangues éclatantes de sa piété et de son zèle pour la foi. Outre plusieurs opuscules de théologie en langue flamande, édités â Anvers, on a de lui : *Anabaptistes hæresis confutatio,* Anvers, 1549.

Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., Inspruck, 1907, t. ni, col. 192.

E. Makgenot.

DUNGAL. Nom de plusieurs personnages du haut moyen âge.

Un llungal a écrit, en 827, contre l'évêque Claude de Turin, qui attaquait l'usage des pèlerinages à Rome, et le culte des images, une *Réponse aux doctrines perverses de Claude de Turin, P. L.,* t. cv, col. 466 sq. Il fait preuve dans cet ouvrage d'une grande érudition patristique et liturgique, et cite en particulier fréquemment les anciens poètes chrétiens. Bien qu'il affirme nettement que le culte des saints et des images est aussi ancien que l'Église elle-même, les premiers exemples qu'il apporte sont postérieurs à la paix de l'Église.

Ce Dungal est probablement le même qu'un moine de Saint-Denis, exilé d'Irlande, contemporain de Charlemagne et son enthousiaste admirateur, que l'empereur consultait sur une question d'astronomie, *P. L.,* t. cv, col. 447 sq.; *Monumenta Germanise historica, Epistolæ,* t. iv, p. 570 sq., et dont plusieurs poèmes et lettres intéressants nous ont été conservés. *Monumenta, Epistolæ,* t. iv, p. 568 sq., et *Poelæ ævi carolini,* t. I, p. 395 sq. Cf. Traube, *art. cit.,* p. 333 sq.

Est-il le même qu'un Dungal qu'on voit, en 825, professeur à Pavie? Boretius, *Capitularia,* 163, *Monumenta, Leges,* sect, n, t. i, p. 327. Est-il le même qu'u.i Dungal, qui lit hommage d'une riche bibliothèque à l'abbaye de Bobbio fondée par saint Colotnban? Cf. Muratori, *Antiquitates llalicæ,* t. ni, p. 821. II est bien difficile de le décider. Ce dernier Dungal semble être postérieur, peut-être du xi» siècle. Cf. Traube, *art. cit.,* p. 336. Dümmler, préface aux *Carmina* dans les *Poetæ ævi carolini,* t. i, p. 394. Alcuin parle, dans une lettre à des moines irlandais, d'un Dungal évêque, « personnage vénérable, maître de votre science. » Jalfé, *Monumenta alcuiniana,* 217, Berlin, 1873, p. 714.

Préface aux *Epistolæ, Monumenta Germaniæ historica, Epistolæ,* t. iv, p.568 : Dümmler, Préface aux *Carmina, Poetæ,* t. I, p. 393 sq. ; Hauck, art. *Dungal,* dans *Reatencyclopadie,* t. v, p. 60 sq.; Overton, art. *Dungal,* du *Diet. Of nat. Biogr.,* t. xvi, p. 197 sq. ; Traube, art. *Dungal,* dans *O Roma nobilis der Abhandlungen der philos, philolog. Classe der kôniglich. bayer. Akad.,* Munich, 1892, t. xix, p. 333 sq.

J. de la Serviére.

DUNKERS ou **TUNKERS,** secte baptiste originaire d'Allemagne, fondée en 1708 à Schwarzenau, dans le comté de Wittgenstein, par le meunier Alexandre Mack. Elle se répandit en Angleterre et en Hollande. A partir de 1719. un certain nombre de familles de Dunkers persécutées émigrèrent en Pennsylvanie; Mack lui-même les rejoignit en 1729. Les Dunkers (immergeants) se rencontrent aujourd'hui surtout en Pennsylvanie et dans les États voisins, et au Canada. Ils baptisent par triple immersion, le baptisé, agenouillé dans l'eau, y étant plongé en avant. Pour la doctrine ils ne diffèrent pas des autres baptistes, sauf en ce qu'ils attendent la restauration universelle â la fin du monde, et évitent le serment. Ils habitent généralement la campagne, s'habillent très simplement, et sont hostiles à la culture intellectuelle; ce n'est que contraints par les lois et les usages qu'ils ont consenti â faire donner l'instruction â leurs enfants. Ils sont au nombre de 73 295 membres.

T. Armitage. *History ofthe Baptists,* New-York, 1887, p. 209; Cox et Hoby, *The baptists in America.* Londres, 1836, p. 269; Hofmann, art. *Baptisten,* dans *Bealencyclopâdie.* t. II, p. 389; Lehmann, *Geschichte der deutschen Baptisten,* Hambourg, 1896.

J. de la Serviére.

DUNS SCOT, de l'ordre des frères mineurs, surnommé le docteur subtil. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Jean Duns Scot naquit en 1274, suivant Cavellus, plus probablement en 1266, suivant A. Theret. Cf. Wadding, *Vila P. Joannis Duns Scoti,* c. ni. L'Écosse, l'Irlande et l'Angleterre se disputent l'honneur de lui avoir donné le jour, mais les tilres de l'Angleterre semblent de tous les mieux établis et les plus sérieux. Cf. P. Prosper de Martigné, O. M. C., *La scolastique et les traditions franciscaines,* Paris, 1888, p. 266-268. Duns Scot serait donc de nationalité anglaise, et, si l'on en croit un manuscrit très ancien du collège de Merton, originaire du petit village de Dunstan ou Duns, dans le Northumberland. Cf. *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* t. xxi, p. 402. De là le nom sous lequel il est devenu célèbre : fr. Jean de Duns, et, par abréviation, Jean Duns. A ce premier nom, l'usage ajouta, pour éviter toute confusion, celui de Scot, soit parce que ses parents étaient venus d'Ecosse dans le Northumberland, soit parce que, dans les régions plus méridionales, on donnait facilement ce nom à ceux qui venaient des pays du Nord. Cf. *Certamen seraphicum provinciæ anglicæ, opere R. P. Angeli a Sancto-Francisco editum,* Quaracchi, 1885, p. 255.

De sa famille et de sa jeunesse, l'histoire ne garde aucun souvenir, si ce n'est celui d'un séjour indéterminé au collège de Merlon. Il entra dans l'ordre des mineurs, et, selon des conjectures assez bien fondées, prit l'habit du Pauvre d'Assise, au couvent d'Oxford. Cf. *Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis.* l. II. p. 87. C'est à Oxford, après son noviciat, qu'il étudia la théologie. Il eut pour maître en cette science le fransciscain Guillaume Ware, *doctor fundatus.* Le milieu intellectuel où il entrait laissa dans son esprit deux impressions profondes. Ce fut d'abord un sentiment de réserve à l'égard des doctrines de saint Thomas, admirées par de nombreux disciples, mais dont plusieurs avaient été condamnées en 1276 par Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry,el Étienne Tempter, évêque de Paris, et trouvaient des adversaires chez les dominicains eux-mêmes. Ce fut encore une dévotion très tendre envers la conception immaculée de Marie, doctrine chère au cœur de saint François, défendue chez les mineurs d'Oxford par le docteur Robert Grossetête, à qui frère Ange de Pise, premier provincial d'Angleterre, confia la direction intellectuelle de ses clercs, et par le propre maître de Duns Scot, Guillaume Ware. Le frère Jean fit, dans les sciences humaines et sacrées, des progrès si merveilleux qu'une légende irlandaise, greffée sur l'histoire, en attribue le succès à un miracle de la Vierge, qui aurait ainsi préparé elle-même son futur docteur et défenseur. IL Cavellus, *Vita doctoris subtilis,* c. 1.

Le brillant élève devint vite un professeur célèbre. Il débuta dans l'enseignement, à Oxford, en 1289, par un cours sur la grammaire. De cette période de sa vie datent ses ouvrages de pure philosophie : commentaires sur la Logique d'Aristote, sur les VIII livres de la Physique, sur l'àine, sur la métaphysique. Vers l'année 1300, il remplaça, dans la chaire de théologie, son maître, Guillaume Ware, qui se rendait d'Oxford à Paris. Les usages de l'université lui imposaient la matière de son cours : il commenta les Sentences de Pierre Lombard, et on donna dans la suite à son œuvre le titre de *d'Opus Oxoniense,* pour la distinguer des commentaires qu'il composa à Paris quelques années après. Son activité ne s'épuisa pas dans ce labeur. On peut, sans se tromper, rattacher encore à cette époque la composition du *De rerum principio,* des *Theoremata,* et du *De primo principio.* Autour de la chaire du jeune docteur, les disciples se pressaient nombreux, attirés par la vigueur de sa dialectique et la méthode de son enseignement. Oxford ne tenait cependant que la seconde place parmi les universités, et les supérieurs du frère Jean voulurent le produire sur la première scène intellectuelle du monde; ils l'envoyèrent à Paris. Une lettre du ministre général, Gonzalve, relative à un Fr. *Joannes Scolus* et qui ne semble, par les éloges qu'elle conlient, ne pouvoir s'appliquer qu'à Duns Scot, fixe la date de ce voyage en 1304. Cf. Wadding, *Joannis Duns Scoti opera omnia, Vita Scoti,* c. vu, t. t, p. 9.

A l'université de Paris, Duns Scot commenta de nouveau le Maître des Sentences, et ce commentaire, plus abrégé que celui d'Oxford, nous est conservé sous le litre de *Reportata Parisiensia.* Deux autres ouvrages furent composés pendant le séjour du docteur franciscain à Paris : les *Quodlibetalesquæstiones,* et les *Collationes.* Sur un point, son enseignement parut une nouveauté condamnable et lui attira les foudres de l'université. Contrairement à la pensée de P. Lombard et à la tradition, commencée par Alexandre de Halès, continuée par Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, il avait enseigné, quoique timidement encore, la conception immaculée de Marie. Cf. *Report.,* l. 111, dist. III, q. t. Il dut se justifier publiquement. Pour n'être pas relaté dans les annales contemporaines, cet *actus sorbonicus* est loin d'être une fable, comme on semble le dire parfois. Une tradition sérieuse en affirme d'abord la réalité, cf. P. Déodatde Basly, *Pourquoi JésUs-Christ?* Paris, 1903, p. 810, et en lixe la date, selon toute vraisemblance, en l'année 1307. Il se fit d'ailleurs à cette époque, dans les sentiments de l'université, un revirement profond qui ne parait avoir d'autre cause que le succès remporté par Duns Scot, dans sa défense personnelle. Ce revirement se manilesta par l'institution d'une fête en l'honneur de la Conception que l'université faisait célébrer en 1338. par le respect qu'elle exigea, dans les années qui suivirent, pour la doctrine enseignée par Duns Scot, et par le serment de la défendre, dont elle lit une loi à ses futurs docteurs, 1387. Cf. P. Prosper de Martigné, *op. cil.,* p. 294-297; P. Déodat-Marie, *Un tournoi théologique,* Le Havre, 1907; P. Michel-Ange, articles divers dans la *Donne parole,* 1908, 1909.

Duns Scot quitta Paris en 1308 et se rendit à Cologne. On ignore les motifs de ce départ précipité : quelques auteurs soupçonnent des illuences secrètes inspirées par la jalousie, d'autres n'y voient qu'une mesure réclamée par les besoins de la lutte engagée dans cette ville contre les bégards. Cf. Wadding, *op. cil.,* Fila *Scoli,* c. vm. Il reprit ses leçons, mais la mort le vint surprendre sans tarder, le 8 novembre 1308.

Autour de son tombeau, des légendes, suscitées par des sentiments peu nobles, ont fleuri : on croyait déprécier un docteur rival en le disant enterré vivant. Cf. A. Bzovius, *Nilela franciscanæ religionis,* 1627. La voix du peuple et l'autorité ecclésiastique ont, au contraire, entouré de respect, les cendres du docteur subtil. Si sa science a jeté un vif éclat, sa vie sainte n'a pas moins édifié les âmes. Il laisse après lui un parfum d'humilité, de détachement parfait de tou chose, même de ses manuscrits, et de piété profonde. Son nom est honoré d'un culte public et immémorial à Noie, en Hongrie, à Cologne, en Espagne, cf. ,V<mu*menla cultus immemorabilis... quibus fulcitur causa servi Dei Joannis Duns Scoti,* Rome, 1907, et les temps semblent proches où la cour romaine va daigner le sanctionner de sa haute autorité.

IL Écrits. — Toutes les œuvres de Duns Scot n'ont pas encore été éditées. Appuyé sur le témoignage de John Pits, *De scriptoribus anglis,* de H. Villot et de Possevin. *Apparatus sacer,* Wadding recense comme il suit les œuvres manuscrites du docteur subtil : *Lectura*

in Genesim ; Commentaria in Euangelia, in Epistolas Pauli; Sermones de tempore; Sermones de sanctis; Tractatus de perfectione statuum. Cf. Scriptores ordinis minorum, p. 203; *Scoti opera omnia,* t. i, p. 35-42. Dans l'exposition qui va suivre, seuls les ouvrages imprimés prendront place, d'après l'ordre qu'ils occupent dans l'édition de Lyon, 1639.

1° *Grammatica speculativa seu Tractatus de modis significandi,* 1.1. p. 45-76. L'authenticité de cet ouvrage a parfois été mise en doute : on l'a attribué à Albert de Saxe mort en 1390, qui enseigna à Paris vers 1350-1360, 50 ans après la mort de Duns Scot. Le doute ne parait pas fondé et l'attribution est fantaisiste. En différents passages de ses *Quæstiones in logicam,* œuvre de sa jeunesse, le docteur subtil reproduit textuellement les doctrines contenues dans la *Grammatica.* Ce petit traité se compose de 54 chapitres qu'on peut grouper ainsi : 1. généralités sur la signification et ses modes; 2. modes communs et particuliers des huit parties du discours : nom, pronom, verbe, adverbe, participe, conjonction, préposition, interjection; 3. manières diverses dont ces modes concourent à la formation, la régularité et la perfection du langage. Il constitue une sorte d'introduction aux commentaires sur la logique et demeure comme un souvenir typique des travaux des « modistes » au moyen âge.

2° *Quæstiones in universam logicam,* t. i, p. 87-630. Duns Scot est, de tous les grands docteurs, celui qui a le plus écrit sur la logique. Il a laissé des commentaires sur *l'Isagoge de* Porphyre et sur tous les livres d'Aristote, à l'exception des *Topiques.* Ces commentaires ne sont point des exposés littéraux du texte du Stagyrite, mais des *quæstiones* dont les définitions, les divisions et les affirmations les plus saillantes ou les moins claires de Porphyre el d'Aristote fournissent ordinairement le thème. Il y a ainsi, sur *l'isagoge,* 36 questions; sur les *Prædicamenta,* 44; sur le *Perihermenias,* 2 traités : *opus* 22, et opus *II^m,* 8; sur les *lib. Elenchorum,* 56; sur les *lib. Analyticorum priorum, i5, posteriorum,* 60. Ces *quæstiones,* d'une authenticité incontestée, sont résolues en général suivant le procédé pédagogique, introduit dans l'École par le franciscain Alexandre de Halès et qui comprend : le *videtur quod non,* ou *quod sil,* les arguments *ad oppositum* et le *dicendum quod,* suivi de la solution des objections. Quelques libertés dans l'exposition, l'amour de la subtilité et l'obscurité du style, qui n'a pu se débarrasser encore des influences saxonnes, nuisent un peu à la valeur de cet important ouvrage.

3° *Expositio et quæstiones in VIII libros physicorum Aristotelis,* t. ɪɪ, p. 1-480. Duns Scot a écrit sur la Physique. Dans ses *Quæstiones in metaphysicam, à* deux reprises, I. V, q. IX ; I. IX, q. xiv, il renvoie ses lecteurs à un ouvrage qu'il a composé sur la Physique d'Aristote. Cet ouvrage est-il celui que Wadding a inséré dans son édition? L'annaliste des mineurs ne le croit pas : la doctrine moins orthodoxe, le style plus limpide, la méthode plus claire et le manque de nerf dans les raisonnements le font douter et lui dictent finalement cet arrêt, *spurium puto.* Cf. *Censura hujus operis.* L'ouvrage composé par Duns Scot, si on l'en croit lui-même, répond avec assez d'exactitude au texte imprimé par Wadding. Ce texte comporte deux parties : une *expositio textus* et des *quæstiones.* Or, dans les passages cités des *Quæstiones in metaphysicam,* Duns Scot renvoie à une exposition du texte d'Aristote: *Quære in expositione illius textus, In metaphys.,* l. IX, q. xiv, et ailleurs à des *quæstiones. In metaphys.,* l. V. q. ix. Il y a donc là une assez forte présomption d'authenticité. La plus forte objection est tirée de l'attribution à Jean Marsile Inguen († 1396) du texte que Wadding a édité. *L'expositio textus* porte le titre de *Abbreviatio libri physicorum* sans autre indication, et les *quæstiones* se présentent avec cette mention : *Impressæ Lugduni per honestum virum. Joh. Marion. A. D. MCCCCXVII, die XVI julii.* Quoi qu'il en soit de cette controverse, il est absolument certain que Duns Scot a écrit un commentaire sur la Physique d'Aristote.

4° *Quæstiones super libros Aristotelis de anima,* t. ɪɪ, p. 480-583. Ce traité incomplet ne contient que 23 questions. Les dix premières sont relatives à la sensation, les treize suivantes à l'intellection. Il faut chercher dans les autres ouvrages de Duns Scot ce qu'il enseigne touchant la nature de l'âme, la distinction des facultés et la volonté. Ce travail complémentaire, fait par Mac-Caghwell, a été annexé par Wadding au texte authentique, mais incomplet, du docteur subtil, t. II, p. 583-662.

5° *Opuscules.* — Le t. ɪɪɪ des œuvres de Duns Scot contient sept opuscules, dont les notes qui suivent indiqueront les traits les plus caractéristiques.

1. *Meteorologicorum libri IV,* en supplément, p. 130. Wadding regardait cet opuscule comme un chef-d'œuvre: *Tractatus ille dodus est, curiosus el perutilis, neque ullum vidi in hoc genere ab antiquis poliori aut ampliori studio exaratum. Censura hujus libri.* Ce jugement porté au commencement du xviiᵉ siècle ne serait plus approuvé aujourd'hui dans sa première partie, mais la seconde n'en reste pas moins exacte.

2. *De rerum principio,* p. 1-206. La plupart des questions traitées dans ces pages ont été écrites pendant que Duns Scot commentait les Sentences de P. Lombard, à Oxford. Presque toutes sont d'ordre métaphysique. En voici un aperçu : existence, unité, immutabilité, liberté et puissance du premier principe, q. i-vi; les substances spirituelles el leur composition substantielle, q. vii-ix; l'âme sensitive et son mode d'existence dans le corps, q. x-xii; la connaissance intellectuelle, q. xiii-xv; le nombre et l'unité numérique, q. xv-xviii; la durée et le temps, q. xviii-xxiv. Les deux dernières questions, incomplètes d'ailleurs, sont purement théologiques : de l'unité du Christ, de la capacité de la créature par rapport à la grâce. Le *De rerum principio,* dont l'authenticité est sérieusement établie, est d'une importance capitale pour la connaissance de la philosophie scotiste.

3. *De primo rerum omnium principio,* p. 209-259. Ce petit traité, « qui n'est pas et ne saurait être contesté à Duns Scot. » Renan. *Histoire littéraire de la France,* t. xxv. p. 482, jette dans l'œuvre doctrinale du docteur subtil, un peu sèche, comme celle de tous les docteurs du moyen âge, une note de piété affectueuse et révèle, dans son auteur, les sentiments du plus délicieux mysticisme. Le *De primo rerum principio* comprend quatre chapitres seulement. Le fils de saint François s'arrache à la tyrannie des méthodes et laisse parler à la fois son intelligence et son cœur. Chacun des chapitres commence par une prière et le traité se termine par une longue élévation de l'âme vers le premier Principe. Les pensées sublimes sont un peu obscures. Duns Scot essaie de faire la lumière en préparant, aux c. i et ii, les éléments de sa démonstration. Au c. iii, il attribue au premier Principe la triple priorité d'éminence ou perfection, de cause finale et de cause efficiente et comme conséquence, au c. iv, la simplicité, l'infinité el l'intelligence. Pour tout esprit non prévenu, qui sait dépasser l'écorce du texte, *iste tractatus vere aureus est.* Wadding, *Censura hujus libri.*

4. *Theoremata,* p. 261-338. Hugues Cavelle présente cet ouvrage *vehit speculativa pharetra, ad evincendam occurrentium quaestionum veritatem. Præfatio ad lectorem. Ce* n'est donc qu'un recueil de maximes et de principes généraux usités dans les sciences spéculatives. Il comprend 23 chapitres. Dans les sept premiers on ne trouve qu'une ou deux maximes. Il y en

a un nombre beaucoup plus grand dans les autres, parfois 20 ou 30. Tous les *Theoremata,* à l'exception des tlieor. xiv-xvi, ont pour objet des matières purement philosophiques : objet et terme de l'intelleclion, theor. ı-x; le simple et le composé, theor. xi-xm; les causes et leurs effets, theor. xvii-xxn; la perfection et le parfait, theor. xxm. Le procédé d'exposition est simple et uniforme : la maxime est énoncée, puis elle est suivie d'une explication généralement trop concise pour être très claire. De là vient le caractère un peu obscur de ces maximes, dont une critique malveillante a plus d'une fois abusé pour jeter le discrédit sur le docteur franciscain. Les *Theoremata* théologiques xiv-xvi ont dû former primitivement un traité spécial sous le titre *De creditis.* Sbaralea, *Supplementum ad scriplores,* p. 412. L'être de Dieu, la trinité, le péché et les sacrements en sont l'objet. En plusieurs de ces maximes, Duns Scot se montre plus sévère que les autres théologiens sur la valeur des démonstrations rationnelles. On ne saurait cependant le taxer de scepticisme, même quand il écrit : *non potest probari Deum esse vivum, esse intelligentem..., esse volentem.* Ces négations sont exigées par une conception très rigoureuse de la science, que Duns Scot s'est faite, à la suite d'Aristote. Mais Duns Scot lui-même prouve et avec combien de rigueur, *a posteriori* cependant, que Dieu a l'intelligence et la volonté, et il a foi dans ses démonstrations. Cf. *De primo rerum principio; In IV Sent.,* l. 1, el *Deport., passim.*

5. *Collationes,* p. 341-430. Dans ce recueil, Duns Scot semble avoir voulu donner à ses disciples une mine féconde d'arguments pour et contre les questions communément agitées dans l'Ecole. Presque jamais le docteur subtil n'indique de conclusion : le but qu'il poursuit ne le permet pas. On serait injuste, si on voulait regarder un ouvrage de ce genre comme un amusement de sophiste. Les-questions qui en forment la trame peuvent se grouper ainsi : l'intelligence et la volonté dans leur activité morale, q. t-vt ; l'intelligence dans son activité physique, q. vil-xni; la volonté au même point de vue, q. xiv-xvn; l'intelligence et 'a volonté dans leurs rapports avec Dieu, q. xvrn-xxi; Dieu danseon être et sa nature une et simple, q.xxn-xxm; dans son activité *ad intra,* q. xxiv-XXVIlt; *ad extra,* q. xxix-xxxv; compléments sur l'activité *ad intra,* q. xxxvi-xxxtx.

6. *De cognitione Dei,* p. 431-441. Duns Scot y développe. en six questions, les différents modes de connaissance que l'esprit créé peut avoir de Dieu : la connaissance parla foi; la connaissance intuitive du ciel; et une connaissance en quelque sorte intermédiaire qu'il appelle abstractive.

7. *Quæstiones miscellaneæ,* p. 441-484. Sous ce titre Wadding a réuni un certain nombre de questions assez disparates, trouvées en différents manuscrits et attribuées à Duns Scot. L'authenticité n'en est peut-être pas toujours incontestable. Voici les sujets de cette mosaïque. Les attributs divins, q. i et n; la sainteté requise pour exercer les fonctions ecclésiastiques, q. m; les indulgences, q. tv; le concept d'infini,le plus parfait que nous ayons de Dieu en ce monde, q. v; le salut de Salomon, d'après la sainte Écriture, q. vi; l'unité de la science humaine, q. vu.

6» *In XIl libros metaphysicorum Aristotelis,* t. iv. Duns Scot a laissé sur la métaphysique aristotélicienne un volumineux travail, qui se divise en deux parties : une *expositio textus* sous forme de commentaire littéral et des *quæstiones* sur des points particuliers. *L'expositio textus* est très méthodique : chaque livre est divisé en *sommes,* chaque somme en *chapitres,* chaque chapitre en *paragraphes.* Elle se termine par un résumé attribué à Duns Scot lui-même, sous le titre de: *Conclusiones ulilissimæ ex TU libris metaphysicorum A list., quidquid in illis ab ipso resolutum est mira comprehensione et brevitate complectentes, collectée a R. P. .l. Duns Scoto, O. M.,* t. iv, p. 463-495. Dans les *quæstiones,* Duns Scot fixe ses sujets d'étude surdes matières connexes ou semblables pour donner plus d'unité à son travail. C'est ainsi qu'il s'occupe presque exclusivement de la nature et des condition·; de la science dans toutes ses questions sur les l. l II et VI. Aucune note discordante ne se fait entendre .m sujet de l'aulhenlieité des neuf premiers livres mais le doute plane encore sui celle des l. X et XJl L« I. XI est perdu.

7° *Quæstiones in libros IV Sententiarum,* t. v-χ Ce travail est l'œuvre théologique par excellence du docteur subtil, celle où il développe avec le plus d'ampleur les questions doctrinales, celle qui a été la plus commentée par ses disciples et est devenue en quelque sorte le manuel de son École. On la désigne aujourd'hui sous le nom *de Commentaires sur les Sentences;* jadis on l'appelait de préférence *Scriptum Oxoniense, Opus Oxoniense.* La marche générale et le plan d'ensemble des commentaires sur les Sentences sont identiques chez tous les docteurs scolastiques, seule la méthode d'exposition peut varier dans les détails.

Duns Scot prend, dans ses commentaires un rôle de critique très accentué. A la vérité, il n'était pas un novateur; les autres maîtres avaient déjà marché par cette voie, mais avec moins d'éclat toutefois. Les circonstances dans lesquelles il paraissait, le poussaient dans cette direction. Les plus illustres docteurs étaient morts ou sur le point de descendre dans la tombe. Leurs opinions méritaient d'être prises en considération el le nouveau docteur se trouvait dans la nécessité de leur demander leur sentiment, avant de se former le sien. De là aussi, la nécessité de critiquer ce qui lui semblait erroné, ou arbitraire. Jamais critique ne fut plus soumis à l'Église catholique et aux enseignements des Pères, ni plus respectueux à l'égard de ses adversaires, ni plus ami de la conciliation. Cf. P. Déodat de Basly, *Élude sur le V. Duns Scot. iIl. Méthode critique,* Rome, 1903. Par respect, il ne nomme presque jamais ses adversaires et se contente de les désigner d'une manière anonyme, *dicit quidam doctor..., est alia opinio,... de hoc dicitur.* Ces docteurs on les connaissait bien autour de lui ; leurs noms venaient spontanément à l'esprit deses disciples qu'il entraînait ainsi à la recherche de la vérité avec une ardeur extraordinaire. Dans le ton, d'ailleurs, aucun fiel amer, dans l'expression aucun sentiment de mépris. On n'y trouve de parti pris ni contre saint Thomas, ni contre les autres maîtres. L'amout qu il a pour ses illustres frères. Alexandre de Halés, saint Bonaventure, Richard de Middletown, ne les met pas à l'abri de ses critiques, quand il le juge nécessaire. Humble dans ses conclusions, Duns Scot s'abstient parfois de porter un jugement définitif;:! se contente de montrer les fondements et les conséquences des diverses opinions, en disant : *eligatur quæ magis placet;* ailleurs il propose des solutions mitigées, évitant avec soin les extrêmes : *potest dici quodam modo mediando inter opiniones.*

Un autre caractère de ces commentaires d'Oxford est un recours trop fréquent aux discussions philosophiques. Duns Scot était entraîné de ce côté par la pente de son esprit et les traditions de l'un-w:·.· d'Oxford. Il greffe de longues dissertations philosophiques sur les questions théologiques : étude de la connaissance intellectuelle, l. I, dist. 111; théories de l'univocation de l'ètre, l. I, dist. VIII. q. m, de la distinction formelle, q. tv, du principe d'individuation, l. II, dist. III, de la matière et de la forme, dist. XII; de la permanence des éléments dans le mixte, dis!. XV; de la forme de corporéité, l. IV. dist. XI Là ou les autres docteurs touchent discrètement ces sujets, L'uns

Scot s'arrête avec complaisance. La méthode en souffre : elle manque d'uniformité.

8» *Reportata Parisiensia,* t. xi. Ces nouveaux commentaires du Maître des Sentences, appelés encore *Lectura Parisiensis, Opus Parisiense, se* présentent à la fois comme le résumé et le complément de l'Opus *Oxoniense :* le résumé, car les questions y sont moins développées — l'ouvrage malgré cela forme encore un respectable volume in-folio de 924 pages — le complément, car plusieurs solutions anciennes sont exposées avec une précision nouvelle, et des aperçus nouveaux se manifestent au cours de questions traitées déjà, mais sous un angle différent, dans *VOpus Oxoniense.* Duns Scot subit par ailleurs les influences du milieu ou il donne son enseignement. Les digressions de pure philosophie sont relativement moins étendues, la méthode plus uniforme et plus claire, les questions groupées dans un ordre plus logique, le style plus élégant malgré les influences encore persistantes de la formation première, anglo-saxonne.

Des qualités si précieuses n'ont pas été suffisantes pour rendre cet ouvrage familier aux théologiens. Dans l'école scotiste, on s'en est peu servi : les préférences sont allées aux commentaires d'Oxford. On doit attribucr cette défaveur: !, aux défectuosités des premières éditions; 2. au caractère particulier de résumé qui empêchait les *Reportata* de suffire aux besoins delà lutte engagée autour des doctrines scotistes; 3. à une intervention de l'autorité qui, par une ordonnance du ministre général, François Lychet, 15 juin 1520, rendit obligatoires dans les études de l'ordre, à l'exclusion des autres ouvrages de Duns Scot, les commentaires d'Oxford.

Le docteur subtil n'a pas achevé lui-même les *Reportata.* Des circonstances encore ignorées l'ayant forcé de commenter le I. IV après le 1. I, c'est donc le 1. Ill qui est resté incomplet. Ses disciples en ont comblé les lacunes, par une transcription abrégée des commentaires d'Oxford. La pensée scotiste se présente ainsi dans un ensemble succinct. On pourrait en quelque manière appeler les *Reportata* la somme de Duns Scot. L'authenticité de cette somme n'a jamais été sérieusement contestée. On y trouve, sauf quelques légères variantes, particulièrement au 1. IV, la même doctrine que dans *VOpus Oxoniense.*

9° *Quæstiones quodlibetales,* t. Xli. En dehors de ses cours réguliers, à l'université de Paris, Duns Scot prit part à ces joutes théologiques solennelles qui se tenaient deux fois par an aux environs de Pâques et de Noël. Les questions posées aux candidats étant très variées, on les appelait *Quæstiones quodlibelicæ* ou *quodlibc'ales.* Le dernier volume de l'édition de Wadding contient les *Quodlibetales quæstiones* résolues par le docteur subtil. On ne saurait les ramener à l'unité, mais il est possible de les grouper autour de quelques idées générales. Les huit premières se rapportent au dogme de la trinité, les trois suivantes, ix-xi, à la puissance de Dieu, au sujet de l'information de la matière, «les espèces eucharistiques et de la pénétration des corps. La xil» s'occupe des rapports de la créature avec Dieu créateur et conservateur. Les facultés de l'âme, l'intelligence et la volonté sont étudiées aux q. xni-xvii, la moralité de l'acte externe, q. xvm; la nature humaine du Christ, q. xix; le mérite salisfactoire de la messe, q. xx;la fortune dans l'hypothèse de l'éternité de la matière, q. xxi.

En toutes ces questions. Duns Scot fait preuve d'une très grande subtilité, continue son rôle de critique, use, en philosophe habile, des armes de la dialectique la plus serrée. La subtilité ne nuit point à la valeur de l'exposition. Au témoignage de Wadding, le docteur subtil est ici plus clair, plus méthodique et plus puissant dans son argumentation que dans les Commentaires sur les Sentences. Cf. Wadding, *Præfatio ad lectorem.* Ces questions quodlibéliques sont, avec les *Reportata,* les dernières œuvres de Duns Scot: elles marquent donc le point culminant ou s'est élevé son génie.

III. Doctrine. — La doctrine théologique de Duns Scot, qui eut jadis l'honneur d'une chaire spéciale aux universités de Paris, Alcala, Pavie, Padoue, Coïmbre, Salamanque, Rome, qui fut enseignée dans l'ordre des mineurs, avec la haute approbation des papes saint Pie V, Clément VIII, Paul V, Urbain VIII, Innocent X et Benoit XIV, qui inspira pendant plusieurs siècles une école célèbre par une dialectique remarquable, demande à être présentée avec quelque étendue. L'exposition qui suit est dirigée par un double objectif : montrer dans leur ensemble les conceptions de Duns Scot sur les différents points du dogme catholique et souligner les particularités qui caractérisent sa doctrine.

I. préliminaires. — 1° *Notion de la théologie.* — Duns Scot n'a pas donné de la théologie une définition rigoureuse et scientifique. Il se contente de la formule de saint Augustin : *Theologia est sermo vel ratio de Deo. In IV Sent.,* prof., q. ni, n. 2. De l'exposition qu'il en fait, il est facile néanmoins de tirer les éléments d'une définition plus explicite.

D'après le docteur subtil, la connaissance surnaturelle el raisonnée que nous avons de Dieu ne mérite pas absolument le nom de science. Au sens strict, la science requiert quatre conditions, savoir : *quod sit ceria, hoc est absque deceptione et dubitatione, de cognito necessario, causata a causa évidente intellectui, applicata ad cognitum per discursum syllogisticum. Ibid.,* prol.,q. Ill *lateralis,* n. 20. Or, la troisième condition ne se rencontre pas dans les spéculations théologiques où l'un au moins des éléments de la démonstration est emprunté à la révélation et la vérité de la conclusion ne peut être fondée sur une évidence intrinsèque. Cf. *In IV Sent.,* 1. Ill, dist. XXIV, n. 16. Notre théologie est donc une connaissance *sui generis,* nullement subalterne de la théologie des bienheureux qui voient Dieu. *In IV Sent.,* prol., q. iv *lateralis,* n. 30.

Le domaine de la théologie comprend les vérités révélées qui manifestent aux hommes la vie de Dieu *ad intra* et ses vouloirs *ad extra;* les premières sont des vérités nécessaires, les secondes des vérités contingentes et ces deux groupes divisent la théologie en deux parties. *In IV Sent.,* prol., q. n *lateralis,* n. 6. Dieu en est toutefois l'objet premier et adéquat. Il faut entendre cela dans un sens un peu large. A le prendre en toute rigueur, l'objet premier adéquat doit contenir virtuellement toute vérité secondaire : *ratio primi subjecti est continere in se primo virlualiter omnes veritates illius habitus cujus est. In IV Sent.,* prol., q. π *lateralis,* n. 4. Cette condition se rencontre dans la connaissance que les bienheureux ont de Dieu, connaissance qui s'alimente à la vision de l'essence divine elle-même : *theologia* [Jeatorum] *est de Deo sub ratione qua est hæc essentia. Loc. cit.,* n. 11. On peut en dire autant de la connaissance théologique basée sur la révélation, ayant pour objet les vérités nécessaires, *loc. cit.,* n. 12, et les vérités contingentes, n. 13, mais avec une nuance. Le concept d'infini, le plus parfait que nous puissions avoir de Dieu ici-bas, ne saurait en effet contenir, *virlualiter* pour notre esprit, l'ensemble des doctrines qui appartiennent à la théologie. C'est néanmoins *sub ratione entis infiniti* que Dieu est le premier objet de ces connaissances, le centre autour duquel il convient de les ramener. En conséquence, il ne faut chercher cet objet ni dans un acte de la volonté divine, la glorification des prédestinés par exemple, *loc. cit.,* n. 9-11, ni en attribuer la

qualité soit au Verbe increé, n. 13, soit au Verbe incarné, n. 14. C'est encore *sub ratione entis infiniti* que Dieu semble être l'objet formel *quod* des connaissances théologiques. Des principes donnés par Duns Scot, il n'est pas douteux que la révélation en soit l'objet formel *quo :* mais il n'est pas explicite sur ce point.

Dans la théologie, le docteur subtil ne voit que des vérités d'ordre pratique; il ne reconnaît de caractère exclusivement spéculatif ni aux vérités nécessaires, *In IV Sent.,* prol., q. IV, n. 31, 32, ni aux vérités contingentes, n. 37, 38. D'elles-mêmes ces connaissances tendent à faire aimer Dieu comme il doit être aimé, et cela suffit pour constituer un *habitum praclicum,* ordonné à la pratique dont il délinit l'acte propre : *actus alterius potential quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi recite, loc. cit.,* n. 3, 31, 32.

2» *La révélation.* — Les vérités théplogiques sont puisées â la source de la révélation. La direction morale de l'homme, au moins dans l'état présent, ne saurait se passer, pour être efticace, d'une révélation surnaturelle. Duns Scot en donne cette raison : *omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio sui finis... et omni cognoscenti, agenti propter finem, necessaria est triplex cognitio : quomodo et qualiter finis acquiratur; quæ sunt necessaria ad finem: quod omnia ista sufficiunt ad talem finem..., sed hæc tria non potest viator ratione naturali cognoscere. In IV Sent.,* prol., q. i, n. 6-8. La doctrine révélée peut être surnaturelle seulement quant à son origine, elle peut l'étre aussi quant à son objet, *loc. cit.,* n. 22. On la trouve dans l'Écriture et la tradition.

Que l'Écriture contienne la parole de Dieu, c'est un fait évident. *Octo sunt viæ rationabiliter convincendi, quæ sunt : prænunciatio prophetica, In IV Sent.,* prol., q. ii, n. 3; *Scripturarum concordia,* η. 4; *auctorilas scribentium,* n. 5; *diligentia recipientium,* n. 6; *rationabilitas contentorum,* n. 7; *irrationabilitas singulorum errorum,* n. 8: *Ecclesiæ stabilitas,* n. 9: *miraculorum claritas,* n. 1012. A ces raisons fondamentales, Duns Scot en ajoute encore deux autres secondaires, le témoignage des auteurs païens et les miracles de conversion opérés par Dieu dans les âmes, n. 11. La sainte Écriture contient d'ailleurs tout ce qu'il est nécessaire à l'homme de connaître *et quantum ad credenda et quantum ad speranda et quantum ad operanda, loc. cit.,* n. 14.

Toutes les vérités révélées ne sont pas cependant renfermées dans nos Livres saints. Duns Scot maintient avec beaucoup de vigueur les droits de la tradition : *multa... non sunt expressa in Evangelio et tamen Ecclesia tenet illa esse tradita certitudinaliter ab apostolis et periculosum esset errare circa illa, quæ non tantum ab apostolis descendunt per scripta, sed etiam quæ per consuetudinem universalis Ecclesiæ tenenda sunt. In IV Sent.,* l. I, dist. XI, q. t.n. 5.

L'interprétation de l'Ecriture et le dépôt de la tradition sont confiés à l'Église.

3° *L'Eglise.* — On ne trouve dans les écrits du docteur subtil, que des traits épars et de médiocre importance sur la nature et la constitution de l'Église. Il suffit de relever sa pensée sur l'autorité doctrinale. Cette autorité infaillible appartient, on n'en saurait douter, à la société fondée par le Christ : *Ecclesia catholica est communitas maxime vera,... igitur ejus testimonio certissime credi potest... præcipue de his quæ sunt fidei et morum. Quodl.,* q. xtv. Elle réside en général dans le corps enseignant : *circa illa quæ praedicantur in Ecclesia communiter, non sunt opiniones, et si simplex potest illud apprehendere, tenetur explicite illud credere, Report.,* l. Ill, dist. XXV, n. 6 elle réside d'une manière toute particulière dans le pape, tète de l'Église, cause principale de la stabilité de ce corps répandu par toute la terre, suivant la parole du Christ : *Ego rogavi pro te.* Luc., xxn, 32. *In IV Sent.,* prol., q. il, n. 9. Cette autorité s'impose aux fidèles : *ex quo Ecclesia catholica declaravit hoc esse tenendum, sicut de substantia fidei tenendum est. In IV Sent.,* l. I, dist. XI, q. i, n. 2. A noter cependant que l'autorité doctrinale se borne à déclarer explicitement et à définir des doctrines révélées qui appartenaient déjà au domaine de la foi. *In IV Sent.,* l. 1, dist. M, q. i, n. 5. *Diversa symbola diversis temporibus sunt edita...,' quia quando insurgebat nova hæresis, necessarium erat declarare veritatem... quæ veritas, etsi prius erat de fide, non tamen erat prius tantum declarata, sicut tunc contra errorem illorum qui eam negabant. Loc. cit.*

il. DIEU. — *Avec* les docteurs scolastiques, Duns Scot n'admet pas que Dieu soit pour nous objet de vision. *Miscel.,* q. v, n. 22; *De cognitione Dei,* q. I. Il faut en demander la connaissance à la foi et à la raison discursive.

1" *Existence de Dieu.* — A la raison de répondre à la question fondamentale : Dieu existe-t-il? Duns Scot la pose d'une manière originale : *Vtrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum ? InlVSent., 1.*l. dist. 11. q. i. Dès le premier pas sur le terrain de la théodicée le docteur subtil met ainsi en relief la notion d'infini qui domine sa métaphysique. On ne saurait résoudre le problème posé, *a priori :* l'existence de Dieu n'est point, en effet,per *se nota,* car l'esprit de l'homme n'a en ce monde aucun concept quidditatif direct de la divinité, n. 3-9, et l'argument de saint Anselme n'a aucune valeur. Il faut donc se contenter d'une démonstration *quia,ex creaturis,* n. 10. Duns Scot ne dit mot de la preuve du premier moteur, à laquelle saint Thomas donne ses préférences : ce silence s'explique par la rigueur avec laquelle il traite le principe général : tout ce qui se meut a en dehors de soi la cause de son mouvement. Cf. *In IV Sent.,* l. I, dist. Ill.q.vi.

Voici la marche essentielle de son argumentation elle se développe en deux moments : il existe un *primum ens :* ce *primum ens* est infini. Dans la série des causes efficientes et des causes finales, ainsi que dms l'ordre de la perfection, il y a un premier terme, au delà duquel'la pensée n'en peut concevoir un autre. A ces preuves que l'on rencontre d'ailleurs chez saint Thomas, *Sum. theol.,* I», q. II, a. 3, Duns Scot imprime un cachet personnel. Saint Thomas prend materi» dement les faits, *invenimus insensibilibus esse ordinem causarum, loc. cit.,* Duns Scot les envisage davant ge sous l'angle spécial de leurs propriétés métaphysiques *quia aliqua natura est contingens, aliqua mutabilis..., aliqua est effeclibilis..., ergo aliqua est effectiva. De primo principio, c.* Ill, n. l. Cf. *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. π ; *Report.,* l. I, dist. II, q. I. Ainsi l'argument de causalité s'appuie sur la contingence, caractère essentiel des natures finies et produites, et pour se présenter sous des formes abstraites, il ne perd rien de sa valeur. Si M. Pluzanski l'avait remarqué, il n'aurait pas écrit : « La démonstration prétendu- *a posteriori* de Duns Scot se transforme en démonstration *a priori.* » *Essai sur la philosophie deD.Sc t.p* 139. De cet argument de la causalité efficiente et des d- ux autres, finalité et ordre des perfections, une conclusion se dégage : *existit primum ens.* A la !: · nenature, à la même réalité toutefois appartient c- :te triple primauté. *De primo principio,* conci. xv. *In /I' Sent.,* l. 1, dist. II, n. 18, 19; et cette nature -st infinie.

L'infinitude du *primum ens* est démontrée par des arguments semblablesà ceux qui en prouvent l'existence: causalilé efficiente et finale, primauté de perfection, auxquels Duns Scot en ajoute un nouveau, tiré de U

puissance infinie de l'intelligence, et emprunté à saint Augustin. *Jn IV Sent.,* l. I, dist. Il, n. 20, 25. 30. Plusieurs des preuves, invoquées par Huns Scot en laveur de l infinitude, manquent de rigueur, lui-même en Tait l'aveu. *Ueport.,* l. I, dist. II, q. n. Il les présente d'ailleurs trop laconiquement pour les mettre dans une lumière suffisante. On doit se rappeler cependant qu'elles sont complétées en plusieurs passages de ges écrits, notamment en celui-ci : *Quod habet a se potentiam activam, habet a se entilalem; quod autem habet a se aliquid, habet illud in lota pleifiludine quæ sibi potest competere : nihil enim habetur limitate in aliquo, nisi habeatur ab aliquo agente determinante illud ad certum gradum,..ex hoc igitur quod primum movens movet a se et per consequens est a se, cum tota plenitudo potentias activa: el enlilatis non polest esse sine infinitate intensive, sequitur quod ipsum sit infinitæ potenliæ intensive:. Quodl.,* q. νπ, η. 31.

2° *Concept essentiel.* — Cette notion d'infini est. de toutes les notions que nous pouvons avoir de la divinité, la plus parfaite et la plus simple, *quia non est quasi attributum aut passio ejus de quo dicitur. In I V Sent,,* l. I, dist. Ill, q. n, n. 17. C'est donc l'infinité qui est la note essentielle, distinctive et primordiale de Dieu. Aucun autre concept ne peut être comparé à celui-là, ni les concepts des attributs, pas même l'intellection actuelle, *Miscel.,* q. v, n. 25, ni les concepts des propriétés relatives *ad extra,* n. 26, ni les concepts des perfections intrinsèques, pas même celui d'aséité, n. 27. A cette infinité constitutive et distinctive de l'essence divine, Duns Scot donne le nom d'infinité fondamentale et il la précise en l'opposant à l'infinité formelle, c'est-à-dire à la perfection sans limites de l'essence considérée dans ses modes et ses attributs : *formalis autem est in qualibet alia perfectione simpliciter : quælibet enim habet suam perfectionem formalem ab infinitate essentiæ tanquam a radice et fundamento. In IV Seni.,*1. IV, dist. XIII, q. t, n. 31 sq.; 1.1, dist. X. XIII; *Quodl,,* q. v.

De l'infinité, qui devient ainsi la note caractéristique de tout ce que notre esprit découvre en Dieu, Duns Scot tire une remarquable démonstration de l'unité divine, dont les arguments se prennent : *ex infinito intellectu, ex infinita voluntate, ex infinita bonitate, ex ratione infinitæ potenliæ, ex ratione infiniti absolute, ex ratione necesse esse el ex ratione omnipotentiae. In IV Sent.,* I. I, dist. 11, q. tu.

3° *Les perfections divines en général.* — Mais l'infini échappe à la faiblesse de notre intelligence, et nous ne pouvons le concevoir qu'en le divisant : ces aspects divers sont les perfections divines. La théologie scotiste les divise en deux groupes. Le premier groupe comprend les perfections qui éloignent en quelque sorte de Dieu les imperfections des créatures: ce sont les modes intrinsèques. Le second est constitué parles perfections simples que l'on rencontre dans les créatures et qui sont en Dieu d'une manière infinie. A ceux-là, on donne le nom spécial d'attributs : tous se rapportent à l'intelligence et à la volonté. *In IV Sent.,* 1.1, dist. VIII, q. iv, n.8. Ni les modes ni les attributs ne sont produits par la nature : *non sunt proprie principiata ab essentia divina, licet essentia divina concedatur aliquo modo habere rationem perfectionis radicalisel fundamentalis respectu eorum. Ibid.,* dist. XIII, n. 17.

C'est affirmer du même coup qu'entre l'essence et les modes ou attributs, il n'y a aucune distinction réelle. Duns Scot toutefois y introduit sa fameuse distinction formelle. Voici comment. La distinction de raison admise par saint Thomas, *Sum. theol.,* I", q. xxvitl, a. 2. et H. de Gand, *Quodl. quæst.,* V, q. i, et fondée, pour le premier, sur la présence des mêmes attributs, quoique limités, dans la créature, pour le second sur un travail de la raison *sine respectu ad extra,* lui parait insuffisante. Elle ne saurait, à son avis, sauvegarder le caractère formel des perfections essentielles et des attributs de Dieu. Qu'on les conçoive ou non, ces perfections et attributs sont en lui, *non potentiali1er, nec virtualité)' ut e/fectus in sua causa, nec confuse et eum quadam, commixtione,* mais avec leur réalité propre, déterminée, avec leur objectivité formelle, *secundum rationem formalem et quidditalivam.* Ils ne sont identiques, en rigueur de termes, ni avec l'essence, ni entre eux, *ex parle rei. In IV Sent,,* I. I, dist. VIII, q. iv; *lieport.,* I. I, dist. XIV, q. ti. L'infinité radicale respecte cette non-identité, *In l V Sent., loc. cit.,* n. 17, en lui laissant toutefois le minimum de réalité possible, exactement ce qui est nécessaire pour maintenir aux perfections leur caiactère formel. Elles ne sont ni des parties informanti s, ni des parties constitutives de l'étre divin. On ne peut les regarder que comme des aspects variés de l'infini dans l'inlini même, mais aspects objectifs, indépendants, dans leur réalité, d'une opération intellectuelle contingente. A cette non-identité et à la distinction qu'elle entraîne, le docteur subtil donne le nom de formelle. Il maintient donc, d'une part, l'identité réelle de l'essence divine et des attributs, car il j aurait une contradiction à la concevoir sans eux; mais il admet, d'autre part, la non-identité formelle, parce que le concept formel et objectif de chaque perfection ou attribut ne s'identifie point absolument avec le concept formel et objectif de l'essence, pas plus qu'avec le concept formel et objectif d'une autre perfection ou attribut. *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, q. iv; *Ueport.,* 1.1. dist. XLV.

Cette innovation, si elle en est une — car Duns Scoi se réclame de saint Augustin — parait aux yeux des théologiens modernes, un acte trop audacieux, pour être suivi et imité. On a voulu y voir une doctrine opposée à la simplicité divine. Le docteur subtil s'est lui-même défendu de ce grief. *In IV Sent., loc. cit.,* n. 22. Il fut, à cause des difficultés prévues, un peu hésitant sur le choix de la formule où se traduirait sa pensée. S'il maintenait fermement la non-identité formelle, il n'osait parler de distinction : *melius est uti ista negativa : hoc non est formaliter tdem, quant hoc est sic et sic distinctum. In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. vn, n. 44. Mais un peu plus loin, ses scrupules cessent. *Op. cit.,* dist. III. On ne voit pas, malgré les critiques des autres scolastiques, que Duns Scot ait jamais été convaincu d'erreur sur ce sujet. Aucune décision de l'Église n'a condamné la distinction formelle en Dieu. Si cette doctrine est entourée de mystère et d'ombre, ne faut-il pas avouer aussi que la distinction virtuelle, plus précise pourtant aujourd'hui qu'au XIII' siècle, ne dissipe pas du tout le nuage où se cache la réalité objective et formelle des perfections divines?

4° *Les perfections divines en particulier.* — La théologie de ces perfections *in specie* est exposée, comme il suit, par Duns Scot.

1. *Modes intrinsèques. — a) La simplicité.* — On ne peut admettre en Dieu ni composition de matière et de forme, ni composition de parties quantitatives, ni composition de substance et d'accident et de ces vérités, c'est toujours, pour Duns Scot, l'infinitude qui est la meilleure preuve. *In IV Sent.,* 1.1, dist. VIII, q. I. n. 2-5. Saint Thomas en appelle de préférence à la théorie de l'acte pur pour démontrer la simplicité parfaite de Dieu, et s'il refuse la simplicité parfaite à la créature, c'est qu'elle est composée au moins d'acte et de puissance. Duns Scot s'exprime autrement. Il pense, en effet, que la composition d'acte et de puissance est dérivée; elle se rencontre dans les créatures, parce qu'elles sont finies, constituées en quelque sorte par

une entité positive et une négation de perfection ultérieure. L'infinité de Dieu le préserve de cette sorte de composition. *In IV Sent.,1.* I, *loi:, cil.,* q. n. De même il n'y a point en Dieu de composition d'essence et d'existence. *Loc. cil.* Cf. *Report.,* l. l, dist. VIII. q. n; *De primo principio, c.* ni, iv. Enfin on n'y saurait trouver de composition de genre et de différence spécifique.

Ce dernier point a été, mais à tort, contesté. Duns Scot pense, comme saint Thomas, que Dieu ne saurait appartenir à un genre, il l'enseigne expressément, *In IV Sent.,* 1.1, dist. VIII, q. m; *Report.,* l. I,dist. VIII, q. v, mais en maintenant l'univocité du concept d'étre. Ces deux aspects de la doctrine ne sont pas contradicfoires, *In IV Sent.,* l. I, *loc. cil.,* n. 16, pourvu qu'on entende l'univocité, comme l'auteur lui-même l'entend. Or, il écrit : l'unité d'être, prise dans une acception large, comme contenant le créateur et la créature, n'est pas unité de genre, mais unité d'analogie. *De rerum principio,* q. l, a. 3. Il se montre sans doute plus affirmatif en faveur de l'univocité en plusieurs passages de ses écrits, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. u, mais il le fait par réaction contre II. de Gand qui semblait refuser tout caractère commun de représentation objective aux idées que nous avons de Dieu el de la créature. Pour sauvegarder l'identité formelle de ces idées communes et plus spécialement de l'idée d'être, il met en lumière leur communauté de signification première que l'analogie d'attribution ne respecte pas assez. Ce faisant, il n'oublie point que l'être se présente avec des modes intrinsèques différents en Dieu et dans la créature. Il affirme que cette univocité s'allie avec une certaine analogie, bref que le fini et l'infini ne sont point deux espèces du même genre, être. Malgré l'univocité de l'être, il n'y a donc en Dieu aucune composition logique. *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, n. 16-20.

6) *Immutabilité.* — L'infinité, qui rend compte de la simplicité, est encore la raison première de l'immutabilité. Duns Scot, après avoir rappelé ce principe, ne demande immédiatement ses preuves qu'à la simplicité, car elles paraissentainsi dans un jour meilleur. Cf. *In IV Sent.,*\ I, dist. VIII, q. v; *Quodl.,* q. v; *De rerum principio,* q. in. L'immutabilité divine est absolue. Considéré en lui-même, comme *ens perfectum,* comme *causa habitualis* ou comme *causa actu creans,* Dieu est soustrait à toute vicissitude de changement : *non mutatur loco, forma el tempore. De rerum principio, loc. cit.* Aucune créature ne peut se glorifier d'un semblable privilège. Aristote et Avicenne semblent avoir pensé le contraire, sous prétexte qu'il pouvait y avoir en dehors de Dieu des êtres nécessaires ou nécessairement créés par la première cause. Pour affermir sa thèse. Duns Scot réfute longuement ces théories. *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII. q. v, n. 3-26.

c) Éternité. — De l'immutabilité parfaite, découle l'éternité. Dieu est donc éternel. Le docteur subtil ne traite pas *ex professo* dans les commentaires la question de l'éternité divine. On trouve les traits épars de sa doctrine sur ce sujet, *Quodl.,* q. vi, n. 13-15; explication de la définition de Boèce, *De rerum principio,* q. xxn, n. 5, preuve de l'éternité divine.

d) Immensité. — Relativement à l'immensité, Duns Scot admet ce que la foi enseigne : Dieu est en tout, Dieu est partout. *In IV Sent.,* l. I, et *Report.,* l. I, dist. XXXVII, q. i. Il y est par sa puissance, sa présence, son essence et de plus dans les âmes justes par sa grâce. *In IV Sent.,* I. I, dist. XIII, n. 21; l. IV, dist. X,q. n,n. 5. De ces modes divers, il donne les explications reçues. Il ne croit pas possible cependant que l'on puisse prouver rigoureusement, comme saint Thomas prétend le faire, *Sum. theol.,* I*. q. vili, a. I. l'ubiquité de la divinité par le fait de faction de Dieu dans les créatures. Rien ne démontre que faction divine, acte de la volonté toute-puissante, exige sa présence substantielle. Ce mode de présence, considéré seul, est donc *quid tantum creditum el non probatum.* La présence par essence est encore une conséquence de l'infinité : *quia omni rei Hiabitur ratione suæ illimitalionis, sic est in omnibus per essentiam. Report.,* I. I, dist. XXXVII, q. i, n. 16.

e) *Invisibilité.* — Quoique en tout lieu, Dieu demeure invisible à nos yeux de chair, naturellement et surnalurellement, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. xi, η. 11; q. xiv, n. 8; invisible aussi à toute intelligence laissée à ses forces naturelles. *Ibid.; Quodl.,* q. xiv, n. 10, 21. Sur ces points, Duns Scot pense comme les docteurs de son temps: il n'admet pas cependant toutes leurs preuves, notamment une raison de saint Thomas. *Sum. theol.,* I», q. xn, a. 4. L'impuissance de la créature à la vision divine ne vient pas absolument, selon le docteur subtil, de ce que le mode d'être de Dieu dépasse infiniment le mode d'être de la nature créée. Si cela était, la vision serait impossible même avec la lumière de gloire ou toute autre habitude infuse créée, qui ne saurait faire disparaître l'irréductible distance du fini à l'infini. *In IV Sent., loc. cil.* Il faut donc expliquer cette impuissance parle faitque l'intelligence créée ne peut entrer en relation avec son objet, que par faction de l'objet sur la faculté de connaissance. Or, Dieu seul, et librement, peut produire celte détermination dans la vision; donc de soi la créature est réellement impuissante. *Quodl.,* q. xiv, n. 10-11. En quoi consiste cette action divine? Comporte-l elle l'infusion d'une habitude surnaturelle? Duns Scot est un peu hésitant sur ces questions, mais ses hésitations sont d'ordre rationnel, d'exigences logiques, plutôt que d'ordre de croyance. Le problème reparaîtra plus loin, à propos de la béatitude col. 1931-1935.

/) Ineffabilité. — La perfection de la nature divine la rend *incompréhensible* même aux esprits bienheureux : il est donc naturel qu'elle soit *inef]able.* Duns Scot ne s'écarte guère du sentiment commun sur ces deux points. Au sujet de l'ineifabilité, il attribue cependant à l'intellect créé le pouvoir d'exprimer par un nom de son invention, quoique d'une manière imparfaite, l'essence divine. *In IV Sent.,* I. 1; *Report.,* 1.1, dist. XXII, q. i, n. Cette affirmation est en harmonie avec la doctrine qu'il soutient, *In IV Sent.,* L I, dist. Ill, q. i, n, et d'après laquelle nous avons de Dieu, non seulement une notion complexe d'attributs, mais une vraie notion quidditative, encore qu'elle soit confuse. Saint Thomas pense le contraire. *Sum. theol.,* l«, q.xm, a. l. Mais avec les restrictions apportées par Duns Scot, il n'y a que peu de divergence entre les deux docteurs sur le fond même de la doctrine.

2. *Attributs. — a) Intelligence.* — La première manifestation de la vie divine *ad intra* s'accomplit par un acte d'intelligence. Dieu possède le pouvoir de penser; il est la pensée en acte : *intellectum et inlelligere.* Cette double vérité, Duns Scot la prouve *a posteriori,* par les mêmes arguments qui démontrent l'existence de l'infini : *ex primilate efficientiis, eminentia: et finalitalis. Report.,* 1.1, dist. XXXV, q. I. Formellement distincte de l'essence divine, comme toute propr. iê. l'intelligence l'est aussi de son acte. *Loc. cit.* Quel objet assigner à cet acte parfait d'intelligence? Duns Scot répond : Dieu connaît d'abord son essence : elle est de sa connaissance l'objet premier et adéquat. *Loc. cit.,* q. u. Il connaît aussi toutes les autres choses, sans exception, mais aucune créature n'est cependant par elle-même la cause, le *molivum* de l'intellection de Dieu, ni l'objet premier de sa pensée. L'intelligence divine voit donc toute essence finie, *mediante essentia in/inita,* desorte que les créatures ne sont que *terminative* objet de la connaissance du créateur. *Report.,*

l. I, dist. XXXVI, q. l, n. 5-7. La connaissance des possibles met en Dieu des idées; Duns Scot expose ce problème des idées divines avec sa subtilité coutumière. Au lieu de les regarder, avecsaint Thomas, *Sum. theol.,* I", q. xv, a. 2, comme des aspects objectifs de l'essence divine, diversement imitable et conçue comme telle, le docteur subtil, à la suite de saint Augustin, en cela disciple de Platon, enseigne que les idées sont, non des aspects objectifs de l'essence divine, mais des concepts formés par l'intelligence infinie. Dans la conception thomiste, les possibles préexistent en quelque sorte â la connaissance que Dieu a de son essence : dans la doctrine scotiste, l'entendement divin les produit; il est dans toute la rigueur de l'expression célèbre de Leibnitz : « la source des essences. » L'intelligibilité suréminente de l'essence divine fait concevoir à l'intellect infini l'intelligibilité de tout être possible. *In IV Sent.,* l. I, et *Report.,* 1.1, dist. XXXV.

Est-ce à dire que cet *esse intelligibile,* que les possibles ont en Dieu, soit une entité d'un genre spécial, d'ordre réel ou essentiel? Quelques expressions, *In IV Sent.,* l. I, dist. XXXVI, n. 10, où Duns Scot parle d'un *esse diminutum,secundum quid,* des intelligibles finis, en Dieu, sembleraient le laisser entendre. Cajetan a raillé cet *esse diminutum,* sorte d'intermédiaire, d'après lui, entre l'être réel et l'être de raison. *In 1"'" Sum. theol., Comm,,* q. xiv. Mais la raillerie n'a pas d'objet. Replacées dans le contexte, les expressions incriminées ne signifient pas autre chose qu'un être intelligible, un pur concept. Quant à l'objet des idées, Duns Scot admet, suivant les principes de sa métaphysique, que Dieu connaît distinctement toute chose, *per se et per propriam rationem,* même la matière première, les accidents, fussent-ils inséparables de la substance, et les genres. *Report.,I.*1, dist. XXXVI, q. iv.

Les idées de Dieu sur les possibles sont infinies. Il n'en réalise cependant qu'un nombre limité : ce sont les futurs de toute espèce, absolus, libres, conditionnés. Voici les positions de Duns Scot sur ces difficiles questions. La science des futurs suppose un acte de futurition. En soi la science de Dieu est spéculative: elle ne devient pratique, *dictans praxim,* que par un acte de sa libre volonté. *In IV Sent.,* l. I, dist., XXXVIII. car seul, un acte de la volonté libre peut être cause de la contingence. *Ibid.,* dist. XXXIX, n. 23; *Report.,* l. 1, dist. XXXVlll, q. n. Dans la connaissance des futurs, il faut doncifaire une part à la volonté : ainsi Duns Scot se sépare de saint Bonaventure, *In IV Sent.,* 1.1, dist. XXXV, XXXIX, et de quelques autres théologiens qui résolvent trop facilement le problème en disant que Dieu voit les futurs comme tout le reste dans leur réelle coexistence avec l'éternité. Gf. *loc. cil.,* n. 7-10. ll n'aflirme pas, par cela même, que Dieu connaît les futurs dans le décret posé par sa volonté. Surce point il hésite cependant, il semble admettre que le décret n'est qu'une condition prérequise, pour que l'intelligence divine puisse voir un possible, de soi sans relation nécessaire avec l'existence, apparaître dans celle relation. *In IV Sent.,* l. 1, dist. XXXIX. A supposer que Duns Scot accepte l'autre hypothèse, que Dieu connaît les futurs *per determinationem, voluntatis,* rien ne permettrait de le compter parmi les partisans des décrets prédéterminants. Il n'a pas envisagé spécialement ce sujet, mais la meilleure preuve*,ue l'on puisse donner de sa pensée, c'est l'opposition qu'il montre en toute sa philosophie pour la prémotion physique, sans laquelle les décrets prédéterminants ne seraient qu'un vain mot. Est-ce à dire enfin que Duns Scot explique l'infaillibilité de la science divine et ses rapports avec le libre arbitre, à la manière de Molina, en regardant les actes libres des créatures comme des futurs conditionnels, n'ayant avant les décrets divins que cette qualité de futurs condilionnels? Non, car Duns Scot ne peut comprendre la connaissance des futurs, sans décret de futurition. *In IV Sent.,* 1.1, dist. XXXIX, n. 23. Et pourtant quelque chose semble rapprocher sa pensée de celle des partisans de la science moyenne. Dans la science de simple intelligence, Dieu a connu, non seulement les possibles individuels, mais encore tous les rapports possibles avec les relations les plus variées et les plus complexes qui pouvaient s'établir entre eux. Le décret de futurition a fait un choix : *Poni potest quod intellectus divinus aut offert simplicia quorum unio est contingens in re;aut si offeri complexionem, offert eam sicut neutram, et voluntas eligens unam partem scilicet conjunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate verum. In IV Sent.,* 1.1, dist. XXXIX, n. 23. Il y a de la sorte en Dieu une connaissance des futurs et des actes libres, antérieure au décret, mais cette connaissance ne peut être regardée que comme une phase de la connaissance des possibles. Cette doctrine explique suffisamment par ailleurs le concours concomitant que Dieu prête à l'action de la créature, concours déterminé *ab ælerno* et qui n'a pu l'être sans cette science. *Quantum est ex parle sui, [Deus] dedit rectitudinem omni actui voluntatis et voluntati ex consequenti daret, si ipsa voluntas quemcumque actum elicitum recte ageret ex parte sui. In I V Seni.,* l. II, dist. XXXVII, q. n, n. 14.

De la connaissance des futurs conditionnels, Duns Scot ne dit rien. Avec les anciens scolastiques, il ignore en quelque sorte la position particulière de ce problème qui n'a été agité que plus tard d'une manière précise.

b) Volonté. — La théodicée de Duns Scot est caractérisée, comme sa psychologie par le volontarisme, c'est-à-dire par la doctrine de la primautéet de l'indépendance de la volonté à l'égard de l'intelligence. *In IVSent.,* l. IV, dist. XLIX. La volonté divine estabsolument libre. Elle jouit delà liberté essentielle qui n'est autre que le pouvoir de se déterminer de soi; elle n'agit jamais par nécessité de nature, alors même qu'elle pose son acte sans qu'il puisse en être autrement à cause de sa perfection même. *In IV Sent.,* I. I, et *Report.,* l. I, dist. X; *Quodl.,* q. xvt. Dieu aime donc et librement sa propre nature, les possibles qu'il conçoit et les créatures qu'il a dessein de réaliser; mais il y a des nuances dans cet amour et cette liberté. Il s'aime sans pouvoir se refuser son amour: seule la liberté essentielle ou de domaine est compatible avec cette sorte de nécessité. Cf. *Quodl.,* q. xvi. Son amour de complaisance inefficace à l'égard des possibles qui,ne seront pas réalisés, *In IV Sent.,* I. III, dist. XXXII, n. 2. 5, et son amour efficace pour les créai tires passées, présentes, futures, procèdent au contraire, à la fois, de la liberté essentielle et de la liberté de contingence, autrement dite, de contradiction.

Duns Scot étudie avec soin cette liberté de contingence en Dieu. Il la fait consister dans l'indifférence, non pour des actes opposés, *In IVSenl.,* l. I,dist. XXXIX, n. 21, 22, mais pour des objets ou effets opposés. *Ibid.* Et encore le motif déterminant de ces vouloirs est-il uniquement la bonté essentielle de Dieu et non celle des créatures qui en sont l'objet. *Loc. cit.*

Relativement aux créatures, la volonté divine est souverainement efficace. Les décrets éternels ne sont pas soumis au changement, *In IV Sent.,* l. I, dist. XIV, et s'accomplissent dans le temps sans qu'il y soit dérogé, dist. XLVI. L'exécution infaillible de la volonté divine laisse aux êtres produits leur caractère de contingence, parce que la cause première en est libre, et aux créatures libres, l'usage de leur liberté naturelle, non seulement de la liberté de domaine, mais encore de la

liberté de contradiction. L'accord mystérieux de l'efficacité de la volonté divine et du libre arbitre de la créature s'explique, d'après le docteur subtil, par le concours physique concomitant dans le temps, et le décret efficace de futurition concomitant à la science infinie des possibles et de leurs relations dans l'éternité, dist. XXXVII, q. n. n. 14.

Tout en exaltant la volonté de Dieu, Duns Scot semble néanmoins en limiter la puissance. Ce n'est pas qu'il enseigne qu elle soit finie : il dit fort clairement qu'elle na point de bornes. *In IV Sent.,* i. l. dist. II, q. n; dist. XL11; *Quodl.,* q. vil; *De primo principio,* c. iv. Elle n est limitée par aucun agent positif, par aucune matière. L incompossibilite de certains éléments contradictoires, tort bien exp.iquee. *In l* E *Sent.,* l. I, et *Report., toc. cil.,* étant un être de raison ne saurait créer d'objection serieuse. Dieu aurait pu faire autrement quit na lait. *In IV Sent.,* l. l, dist. VII, XXXVIII, XXXIX. XLIV, et mieux qu'il n'a fait, dist. XLIV. Duns Scot reconnaît tout cela, mais il croit en même temps que la raison est incapable de démontrer que Dieu ne soit pas oblige d'employer en certaines circonstances le concours des causes secondes, dist. XLII. Restreinte a la production des accidents modaux et aux relations, la réserve de Duns Scot parait exacte. Et il ne semole pas qu elle ait, dans sa pensée, une portée beaucoup plus grande.

La puissance de Dieu est en harmonie avec sa sainteté. Peut-il vouloir le mal moral et y coopérer? Non, cela est impossible; en aucune manière il ne prédétermine l'acte peccamineux. *In IV Sent.,* I. II, dist. XXXVIL.q. n, n. 17. Il le permet. Cette permission. le docteur subtil semble la faire consister — il hésite pourtant entre deux solutions — dans une nolition pure, ou la negation d'une volition qui ferait obstacle au désordre moral, *huic* [permissioni] *non corresponde! aliquid in ipsa voluntate divina, nisi non-velle prohibere illud, sive non-nolle, quod est negatio actus divini positivi. In IV Sent.,* l. I, dist. XLVII, n. 2. 3. Ensuite par un acte positif, Dieu approuverait ce *non-velle* et ainsi se formerait sa science certaine des réprouves et des sauvés, des pécheurs et des justes: *polest tunc secunao se reflectere super istam negationem actus et vetle earn. Ibid.* Quant à l'acte physique du pécheur qui viole la loi morale, il n'est pas douteux que Dieu y coopère : sa toute-puissance v est intéressée, autant que sa prescience. *Report.,* l. I. dist. XXXVII, q. I.

Dans la question obsédante de la prédestination, Duns Scot pense généralement comme saint Thomas, avec des nuances toutefois. Ainsi la prédestination, qui est. d'après le docteur angélique, un acte impératif de l'intelligence, consiste, suivant le docteur subtil, dans un acte de volonté. *In IV Sent.,* l. T, dist. XL, n. 2. S'il admet que la prédestination à la grâce et à la gloire n'a point d'autre motif déterminant que le bon vouloir de Dieu, *In IV Sent.,* I. I, fet *Report.,* l. I, dist. XLI, Renseigne que, dans la réprobation, il y a une prévision du péché final, qui, sans être une cause, un *motivum,* au sens strict du mot, occasionne cependant l'arrêt de juste damnation. *In IV Sent., loc. cit.,* n. 11. Cette diversité s'explique. Réprouver ne se peut concevoir que comme un acte de justice et cela suppose la prévision du crime. La prédestination au contraire, encore quelle puisse s'expliquer aussi par la justice, trouve sa raison suffisante et première dans la bonté de Dieu, *Deum prædeslinare sine ratione congruit bonitati suie, sed ipsum velle damnare non videtur sibi immediate posse aflribui respectu objecti ut cogniti in suis puris naturalibus, sed tantum respectu objecti ut cogniti in precato mortali finali. Ibid.*

III. LA TRINITÉ. — Dans l'étude de la trinité. Duns Scot s'est surtout donné la miisson de rechercher les arguments les plus rigoureux que le sujet puisse permettre. Il scrute avec tant de soin la question de la possibilité des divines productions qu'on s'imaginerait sans peine qu'il en démontre le fait par des arguments de raison. *In IV Sent.,* I. I, dist. II. q. vil, n. 3-12. Il n'a cependant pas cette témérité, car il enseigne expressément. *Quodl.,* q. xiv, que la connaissance du mystère d'un Dieu en trois personnes ne saurait être le truit ni d'une démonstration quia, ni d'une démonstration *propter quid.* Ce souci de la preuve rigoureuse, on le trouve dans le double problème des productions divines et des personnes produites.

1° *Les divines proauctions.* — Il v a en Dieu trois personnes et i) n'y en a que trois. Pour mettre en évidence celle vérité, le docteur subtil en appelle, non à la nature dill'érente des actes d'intelligence et de volonté, mais à l'opposition que présentent entre eux les modes de production, *via naturæ* et *via voluntatis,* entre lesquels il n'y a point de milieu, car ou bien l'agent est déterminé à agir, ou bien il se détermine de lui-même : dans le premier cas, son action est produite *per modum naturæ,* dans le second, *per modum voluntatis. L'intellection* est déterminée par l'objet connu, mais la volition dépend de cette liberté essentielle, ou de domaine, qui selon Duns Scot peut s'allier avec la simple nécessité : *tantum sunt ibi duæ productiones distinctæ secundum rationes formales productionum quia sunt tanlum duo principia productiva, habentur formales rationes producendi distinctas. ...Principia productiva quæ sunt natura et voluntas habent oppositos modos principiandi, quia alterum inclinatur ex se ad agendum naturaliter, alterum libere et in potestate sua habet producere, ,n* II' *Seni.,* l. I, dist. II, q. vit, n. 18-33. Puis afin d'écarter la supposition d'une production multiple dans l'un et l'autre mode, il apporte une longue argumentation qui se termine et se résume ainsi : *In eo quod non potest abalio determinari, est unitas vel infinitas; cum ergo non sunt in/inilæ productiones ejusdem rationis, est tantum una. Report.,* l. I, dist. II, q. vn. Cf. *Quodl.,* q. ii.

Duns Scot n'attribue pas la génération du Verbe à l'acte de simple connaissance, ou intellection, par lequel Dieu connaît son essence, *In IV Sent.,* l. l, dist. II, q. vu, n. 15, ni à cette même intellection, *prout connotai relationem paternitatis, ibid.,* dist. VII, n. 2-16, mais à un acte spécial logiquement postérieur et formellement distinct du premier. Il l'appelle *-.dictio;* cet acte est produit par la *memoria fo-.cunda,* c'est-à-dire par l'intelligence en possession de son objet essentiel et il est lui-même le fondement de la relation de paternité. *Loc. cil.,* n. 16 sq. Quant à la connaissance d'où procède la diction, Duns Scot la restreint à la connaissance de l'essence et des attributs divins et aussi très probablement des personnes divines. *In IV Sent.,* l. I, dist. X; *Report.,* l. I, dist. VI, q. n. Le Verbe ne procède donc point de la connaissance des possibles. *Quodl.,* q. xiv, n. 14-16; *In IV Sent.,* l. II. dist. l, q. I.

La procession de l'Esprit-Saint est exposée de la même manière. Le docteur subtil distingue en Dieu deux aef s d'amour. Le premier suit la connaissance essentielle que Dieu a de lui-même, de ses attributs et des autres personnes : cet amour précède la procession de l'Esprit-Saint et la génération du Verbe. *Report.,* l. I, dist. \ I, q. n. Le Verbe toutefois n'est pas engendré par cet acte d'amour, puisqu'il est produit *via naturæ* et non nia *voluntatis.* Le second acte d'amour prend le nom *de spiratio :* il est commun au Père et au Verbe, qui produisent par ce moyen l'Esprit-Saint. La *spiratioest* donc un acte tout spécial de volonté, à la fois libre, de la liberté essentielle qui constitue l'essence de la volonté, et nécessaire, car il a pour objet l'essence inlinie, que

le Père et le Verbe ne peuvent pas ne pas aimer. *Report.,* 1.1, dist. X, q. ni; *Quodl.,* q. xvi.

Cette doctrine distingue donc avec beaucoup de soin les différents stades du développement de la vie divine, d'après les exigences de la logique. Elle met en relief le caractère formel des productions éternelles sans les expliquer uniquement par l'opposition des relations. Elle souligne particulièrement la différence qu'il faut établir d'une part entre les émanations vitales : actes de connaissance et d'amour, et d'autre part entre les actes féconds : la diction productrice du Verbe et la spiralion productrice de l'Esprit-Saint. Elle rend compte enfin de la thèse soutenue par le docteur subtil que l'Esprit-Saint se distinguerait du Verbe, alors même qu'il n'en procéderait pas. *In IV Sent.,* l. 1, et *Report.,* I. 1, dist. XI, q. n.

2° *Les personnes divines.* — Sans s'éloigner jamais beaucoup de l'opinion commune, Duns Scot marque de traits, qui lui sont propres, la théologie des personnes divines. A la définition de Boèce, agréée par saint Thomas et saint Bonaventure, il préfère celle de Richard de Saint-Victor : *persona est intellectualis natures incommunicabilisexistentia. In l VSenl.,*\ I, dist. XXIII, n. 4. Est-ce à dire que l'incommunicabilité constitue, seule et par elle-même, la noie caractéristique de la personne? Duns Scot semble parfois l'affirmer, *loc. cit.,* mais ailleurs il donne un tour différent à sa pensée. *Persona divina non tantum habet negationem communicationis actualis et apliludinalis, sed etiam habet repugnantiam ad comm unicalionem et ut quod et ut quo, et repugnantia talis non potest esse nisi per enlitatem positivam. In IV Sent.,* l. HI, dist. I, q. i. n. 10. Cf. l. I, dist. XXIII, n. 4; *Quodl.,* q. xix, n. 19.

De là, des nuances encore entre sa doctrine el celle du docteur angélique. De soi, la notion de personne, signifiant principalement l'incommunicabilité, ne représente *nec substantiam nec relationem,* et de ce fait elle est commune au Père, au Eils et â l'Esprit-Saint, dont elle indique une raison formelle commune, objective et univoque. *In I*l' Sent., I. I, (list. XXIII, n. 2; dist. XXV, n. 2. Dans l'ordre concret, les personnes divines sont-elles constituées et distinguées par des relations ou des propriétés absolues? Avec saint Thomas, Duns Scot répond : par des relations. *In I*1'*Sent.,* l. I, dist. XXVI; *Report.,* l. I, dist. II, q. vu; dist. V, q. II; *Quodl.,* q. iv, n. 4; q. xtx, n. 5. Moins exclusif cependant que le docteur angélique, il ne regarde l'autre opinion ni comme improbable, ni comme contraire aux enseignements de la foi. *In IV Sent.,* l. 1, dist. XXVI, n. 23-40.

Ce principe constitutif et distinctif des personnes est applicable même au Père. L'innascibilité est une notion de la première personne, mais ne la constitue point. *In IV Sent.,* I. I, dist. XXVIII, q. il. Pour expliquer comment la personne du Père est constituée par la relation de paternité sans être déjà présupposée dans l'acte notionnel, principe de la relation, saint Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. XL, a. 4, fait appel à d'habiles distinctions. Duns Scot les juge inutiles et illogiques. *In IV Sent.,* l. I, dist. XXVIII, q. m, n. 2-7. Il répond simplement : *Prima persona constituitur relatione positiva ad secundam personam. Loc. cil.* L'acte de diction constitue donc *originative* les deux modes incommunicables du Père et du Fils.

Bien que la spiration active soit une relation réelle, il n'en résulte pas une quatrième personne : elle ne s'oppose en effet nullement à la paternité et à la filiation. Toutefois pour mieux marquer la réalité de cette relation, Duns Scot la dislingue formellement et de la paternité et de la filiation. *Quodl.,* q. v, a. 2.

On le voit par cet exposé, la distinction formelle joue un rôle important dans la théologie scotiste. Le docteur subtil lui trouve place entre l'essence divine et les perfections intrinsèques et les attributs; entre les actes primordiaux d'intelligence et d'amour et les actes féconds de diction et de spiration; conséquemment entre l'essence et les relations, entre les relations elles-mêmes et les personnes. Cf. *In IV Sent.,* I. 1, dist. H, q. vu ; dist. VIII,q.IV ;dist. XIII, q. I, n.7; dist. XXI, q. I, n. 4; dist. XXVI,q. i, n. 8. En toutes ces circonstances, il y a identité réelle, mais non identité formelle. A ceux qui seraient tentés de ne voir dans ia distinction formelle qu'un pur cliquetis de mots, une application explicite du principe de cette distinction au mystère de la sainte Trinité ne sera pas inutile. « En dehors du travail de l'esprit connaissant, objectivement a *parle rei,* il existe des réalités qui s'identifient l'une avec l'autre véritablement, mais non totalement. La personne du Père s'identifie vraiment avec l'Être divin, parce que le Père est vraiment l'Être divin. Et pourtant l'identification n'est pas totale, parce que le Père engendre le Verbe; or, l'Être divin n'engendre pas le Verbe. De plus, le Verbe est vraiment Dieu els'identilie doncavec l'essence divine. Or, le Verbe a une origine en Dieu et l'essence divine n'a pas d'origine. Enfin l'intellect divin est aussi de l'essence de Dieu et la volonté divine est de l'essence de Dieu ; donc l'intellect de Dieu et la volonté s'identifient vraiment; pas totalement néanmoins, car le Verbe procède de l'intellect, non de la volonté, et le Saint-Esprit au contraire procède de la volonté et non de l'intellect divin. Ladistinction entre des réalités qui s'identifient vraiment, mais incomplètement, n'est pas une distinction réelle, les réellement distincts ne s'identifient point. Elle n'est pas une distinction virtuelle. parce que les virtuellement distincts s'identifient complètement *a parte rei. A* cette distinction très spéciale, Duns Scot donne le nom de formelle. » P. Déodat de Basly, *Pourquoi Jésus-Christ?* 1903, p. 190-191, note 23.

IV. LA création. — 1° *Le concept de création.* — Dieu, qui est fécond *ad intra,* l'est aussi *ad extra.* Celte fécondité appartient en commun aux trois personnes divines. A quel titre et comment? Duns Scot, à l'encontre de Henri de Gand, dont saint Thomas semble se rapprocher, *Sum. theol.,* I*, q. xlv, a. 6, n'admet pas que la personne du Verbe et celle de l'Esprit-Saint soient les *rationes formales proxime creandi vel aliquo modo compleant causalitatem Patris, nam eadem causalitas et teque perfecta est in Patre sicut in Iribus. In IV Sent.,* I. II, dist. I.q. i, n. 19. Cesten effet par ses perfections essentielles d'intelligenceet de volonté, communes aux trois personnes el formellement distinctes de la diction et de la spiration, que Dieu agit dans la production *ad extra.* Aussi ce mode de production serait-il encore possible dans l'hypothèse ou il n'y aurait pas de production *ad intra. Loc. cil.,* n. 20-23.

L'activité divine *ad extra* se manifeste par l'acte créateur. Il n'y a aucune Répugnance à ce que Dieu produise un être *ex nihilo esseuliæ et exislentiæ.* Un seul mode d'être précède l'apparition de l'être créé : c'est l'esse *intelligibile* ou l'idée que le créateur a de son œuvre, mais cet *esse* est d'ordre purement conceptuel. *In I*F *Sent.,* l. II, dist. I, q. n.

Cette puissance créatrice est si grande qu'elle ne saurait physiquement appartenir qu'à Dieu seul. Au double point de vue de la causalité principale et de la causalité instrumentale, l'être fini ne peut intervenir dans l'acte créateur. Duns Scot l'enseigne pour des raisons un peu différentes de celles qu'on apporte ordinairement et que Wadding résume ainsi : 1“ *Spiritus creatus non potest principaliter creare substantiam, quia non potest producere nisi per intellectionem et volitmnem quæ sunt accidentia;* 2° *Parma materialis non est creabilis a creatura, quia non potest esse prius*

natura, quam informet, alioquin posset separata a creatura conservari; 3° *Forma materialis non potest creare, quia sicut dependet a materia in qua sil, ita et ab eadem in quam agat. Scolium. In IV Sent.,* I. IV, dist. 1. q. i, n. 28.

De la création résultent deux relations, l'une entre la créature et son auteur, l'autre entre la créature et le néant. Celle-ci est un être de raison, celle-là est réelle. Cependant elle ne se distingue pas réellement de la nature créée, elle ne lui advient pas à la inaniê.e d'un accident, réellement distinct. Duns Scot n'y trouve donc qu'une distinction formelle : la dépendance delà créature n'étant qu'un de ses modes essentiels intrinsèques. *In IV Sent.,* l. I, dist. I, q. tv, n. 21-25.

Cette dépendance foncière de la créature exige encore le concours conservateur de Dieu. L'acte conservateur n'est néanmoins qu'un aspect de la dépendance et l'on peut dire qu'il n'y a qu'une relation réelle de la créature à Dieu, sous la double formalité du créateur et du conservateur, *(juodl.,* q. xn.

L'acte créateur, éternel en Dieu, a son effet dans le temps. Cette vérité que la foi enseigne est-elle démontrable par les seules lumières de la raison? Le docteur subtil ne prend point position dans cette controverse : il apporte seulement, sans indiquer ses préférences, et en les critiquant, les raisons invoquées par les deux opinions opposées. *In IV Sent.,* I. II, dist. I, q. in.

Les œuvres de la création forment trois groupes distincts : les anges, le monde sensible et l'homme. Les traits nombreux qui caractérisent la doctrine de Duns Scot sur les anges ayant déjà été exposés plus haut, voir Angélologie, t. t, col. 1228-1248; Démon, t. tv, col. 397, il serait superllu de les reproduire ici. Une étude du monde sensible ne rentre point dans le cadre de ce travail : il ne reste donc plus à parler que de l'homme, envisagé au seul point de vue de la théologie.

2° *La création de l'homme.* — 1. *Le premier homme et l'état d'innocence.* — Le premier homme a reçu directement de Dieu et son corps et son âme. Le Tout-Puissant a formé le corps du limon de la terre, mais il a crée lame. L'âme n'est donc ni une émanation de Dieu, ni une forme *educta e potentia materiæ. Tn I V Sent., i.* il. uist. XVII, q. t, n. 2. Dieu l'a créée au moment même ou il l unit au corps d'Adam. Duns Scot réfuteâ ce suietla théorie origéniste de la préexistence des âmes. *Loc. cit..* n. 4. La raison cependant ne lui semble pas fournir des arguments bien rigoureux en cette matière et, surtout si l'on admet l'immortalité comme rigoureusement prouvée par les arguments rationnels, la oossibilité de la creation de l'âme *ante conjunctionem* n'est nullement contradictoire. *Loc. cit.,* n. 3.

L'âme créée par Dieu ne porte pas seulement les vestiges de la Trinité comme toute créature. *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. v, mais elle en est réellement l'image, q. ix. Comment? Non seulement parce qu'elle possède les facultés d'intelligence et de volonté, mais encore parce que l'âme du premier homme, ayant, dès le premier instanl de son existence, des connaissances naturelles et surnaturelles, *memoriam foecundam,* produit à cet instant même d'abord l'intelleclion actuelle, puis la volition, l'acte d'amour de Dieu. Ces trois réalités sont distinctes, comme en Dieu sont distinctes les trois relations qui constituent le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. *Accipiendo hæe tria — memoriam, intelligentiam et voluntatem — ex parte animæ, ut sunt sub tribus actibus istis, in istis inquam tribus, est consubstantialitas, ratione illarum trium realilalum, quæ sunt ex parteanimæ, sed est distinctio el origo ratione istarum actualitalum receptarum in anima. In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. IX.

Adam fut créé dans l'état d'innocence ou de justice originelle. Duns Scot explique ainsi oet état. La justice originelle ne peut étre identifiée avec la rectitude naturelle, grâce à laquelle la volonté ordonnerait,comme il convient, l'usage des actions extérieures et son action propre. *In IV Sent.,* I. II, dist. XXIX. n. 2. Il faut la regarder comme un don surnaturel, n. 4. L'effet essentiel de ce don consistait en une *perfecta tranquillitate in anima quantum ad omnes potentias, ita quod natura inferior non inclinaretur contra judicium superioris, aut si inclinaretur in quantum est ex se, posset tamen a superiori regulari et ordinati, sine difficultate superioris et sine tristitia inferioris. Loc. cit.* Envisagée sous cet angle, la justice originelle n'est point constituée par un seul *habitus,* une sorte de charité *sui generis* qui rectifie la volonté, mais par un ensemble de dons particuliers qui résident dans la volonté et les autres facultés : dans la volonté, *ut possit se retrahere delectabiliter ab omni delectatione inordinata,* dans l'appétit inférieur, *ut delectabiliter moveretur a voluntate,* n. 5. Ces *habitus* ne semblent pas devoir étre confondus avec les vertus infuses et ne peuvent être identifiés avec la grâce habituelle. Le don de la justice originelle n'est pas en effet un principe de mérite : *se habet ad gratiam quæ est principium meriti, sicut excedens ad excessum.* Il ajoute à la grâce des puissances nouvelles pour demeurer stable dans la voie du bien; mais il s'unit à la grâce habituelle pour constituer l'état complet de la justice première d'Adam. On a souvent compté Duns Scot parmi les partisans de la thèse, sans faveur aujourd'hui, de saint Bonaventure, d'après laquelle Adam aurait été créé sans la grâce et l'aurait reçue dans la suite. Aucun texte ne semble autoriser ce jugement. Il admet sans doute la possibilité de la disjonction de la grâce et de la justice originelle : *erant dona ordinata ita quod justitia originalis potuit esse sine gratia, In IV Sent.,* l. I, dist. XXXII, n. 19, mais il n'établit pas qu'il en a été ainsi réellement.

Dans l'état d'innocence, le corps avait aussi ses privilèges. L'immortalité en est le plus marquant. Duns Scot en affirme la réalité, mais ne l'explique pas, comme saint Thomas, par l'effet intrinsèque de la justice originelle qui aurait préservé la chair de toute corruption. Adam gardait en lui *potentiam ad mori,* mais, par une intervention spéciale de la providence, celte puissance n'aurait jamais passé à l'acte. Avant que les causes intrinsèques de corruption eussent fait leur œuvre naturelle, les hommes auraient été transportés au ciel, non par miracle, mais par une disposition régulière de la volonté divine. Par ailleurs, l'homme n'aurait eu rien à craindre des causes extrinsèques : les animaux lui eussent été bienveillants, les autres hommes sans malice el les mauvais anges sans pouvoir nuisible. *In l V Sent.,* l. II, dist. XIX.

Ces privilèges de l'état d'innocence seraient devenus le partage de l'humanité, si Adam avait été confirmé dans la justice originelle, après une première victoire sur le démon. En naissant, ses fils auraient reçu ces dons précieux, *nonper patrem aut per merita patris,* mais de la seule libéralité divine. *In IV Sent.,* l. II. dist. XX, q. t. L'épreuve se serait renouvelée pour chacun des descendants d'Adam : personne n'eût ét·· confirmé dans la justice originelle sans étre victorieux d'une première tentation. Mais Adam pécha.

2. *Le péché personnel d'Adam.* — Ce fut. selon Duns Scot, non un péché d'orgueil, comme celui des anges, mais un péché de complaisance à l'égard de son épouse : *primum peccatum fuit immoderatus amor amicitiæ uxoris. In l V Sent.,* I. II, dist. XXI, q. II, n. 2. A noter le caractère particulier de cet amour : *amor amicitiæ, et* non point l'amour de concupiscence qui n'existait pas encore. De ce péché, un autre péché plus grave découlait : la désobéissance à l'ordre de Dieu : *voluntas explendi illud quod non licuit. Loc. cit.*

Ce péché fut grave, moins grave en soi cependant que celui de la femme, qui fut strictement un péché d'orgueil, opposé directement à l'amour de Dieu et au précepte essentiel : *Diliges Dominum,*etc. *Formaliter per se, mere et precise in se, peccatum Evie fuit gravius.* Mais, étant données les circonstances secondaires du péché d'Adam, celui-ci fut en fait le plus grave. Ces circonstances étaient : l excellence et la dignité de celui qui tombait, l'inutilité et le non-usage des puissances dont il disposait pour résister à une tentation extérieure très légère, et surtout la valeur du trésor de la justice originelle qu'il devait conserver et transmettre à sa postérité, par sa propre fidélité à Dieu et nue le péché lui faisait perdre. *In IV* Sent., i. II. dist. XXI,q.n,n.3,4.

Adam etÉve ne sont pas excusables par l'ignorance: l'erreur ne pouvait alors se glisser dans leur esprit et les tromper sur la nature de leurdecision. La loi prohibitive du Seigneur leur était connue : si quelques-unes des conséquences de leur acte leur demeuraient cachées, ce qui est possible, leur responsabilité n'en est point sensiblement diminuée. *In* IV *Sent.,* l. 11, dist. XXII.

Le péché de nos premiers parents nous intéresse surtout, parce que ce péché est en quelque sorte en nous.

3. Le *péché originel.* — Des preuves du dogme qui admet l'existence d'une faute originelle dans tous les descendants d'Adam, Duns Scot s'occupe peu ; il croit *secundum auctoritates sanctorum quod sit hoc peccatum in omnibus communiter propagatis. In IV Sent.,* l. II, dist. XXXII, n. 8. Il veut en expliquer seulement la nature et le mode de propagation.

) La nature. — Duns Scot rejette d'abord l'opinion soutenue par Henri de Gand, qui fait du péché originel une sorte de qualité morbide, d'infection laissée dans la chair par la faute du premier homme et susceptible de vicier l'àme, au moment où Dieu l'unit à la matière. *In IV Sent.,* l. II, dist. XXXII, n. 4-6. Il admet que la concupiscence puisse être regardée à un certain point de vue comme le matériel du péché originel, mais elle n'en est point le formel, *neque ut actus neque ut habitus.* En effet, le péché originel est *formaliter carentia justiliæ originalis debilæ et non qualitercumque debilæ, quia acceptas in primo parente et in ipso amissæ, cuicorresponde! pœna damni dumtaxat, ex præmissa criminis transgressione proveniens. Loc. cit.,* n. 7. Le docteur subtil explique cette doctrine. L'enfant nait privé d'une justice qu'il devrait avoir *ex lege divina quæ statuit per patrem non ponentem obicem per peccatum, quasi naturaliter justi liam originalem dari propagatis,* n. 10. Dela perte de celte justice, l'enfant n'est pas personnellement responsable; il est néanmoins débiteur à l'égard de Dieu, car la justice originelle, au moment même où Adam la reçut, fut donnée, par le fait même, à ses enfants : *filio ejus data est, voluntate Dei antecedente, quantum erat ex parte Dei, quia speciali dono conferretur filio nisi adesset impedimentum,* n. 9. Adam a posé l'empêehement; Dieu n'accorde point le don conditionnel *ex voluntate consequente,* mais le *debitum justitiae* demeure. C'est cette dette qui constitue formellement l'état de péché, *datio ex parte dantis, voluntate antecedente et non consequente, ita est ratio voluntati ut sil debitrix, sicut dono ut sil debitum,* η. 11.

) La propagation. — Le péché originel se propage avec la vie humaine dans toute la postérité d'Adam. Ce n'est pas à dire toutefois que la cause immédiate de cette transmission soit ou la *propagatio libidinosa parentum, In IV Sent.,* I. II, dist. XXXII, n. 17.18. ou quelque qualité mauvaise laissée dans la chair par Je péché du premier homme. *Loc. cit.,* n. 12. La cause prochaine de la transmission est tout simplement la formation d'un homme nouveau, l'union de l'âme au corps engendre par les parents, descendant par voie de génération du premier homme. *Ex hoc quod... ex carne formatur corpus organicum, cui infunditur anima constituens personam quæ est filius Adæ. Ista persona, quia naturalis filius Adæ, ideo debitrix est justiliæ originalis datæ a Deo ipsi Adæ pro omnibus filiis, et caret ea : ergo habet peccatum originale. Loc. cil.,* n. 12.

Le péché originel entraîne un châtiment. On verra plus loin en quoi Duns Scot le fait consister. Voir ce qu'il dit de l'enfer, col. 1938-1939.

v. *l'iucabnation.* — L'incarnation du Verbe avec ses conséquences est, par excellence, l'œuvre de Dieu *ad extra.* Voici sous les deux titres de christologie et de rédemption les positions de Duns Scot relatives à ce point de nos croyances.

1» *Christologie.* — 1. *L'union hypostalique. — a) Nature de l'union hypostalique.* — Si profond que soit le mystère d'un Dieu incarné, il ne répugne pas à la raison humaine. Alin de le démontrer, Duns Scot précise la nature de l'union qui existe entre la nature humaine et la personne du Verbe. Comme toute union, l'union hypostalique implique essentiellement une relation. De quelle nature? Ce n'est point une relation *per informationem, quia Verbum non est potentiate, nec informabile, nec actu informans naturam humanam.* Ce n'est point une simple relation de rapprochement extrinsèque, *per aggregationem, quia sic Verbum habet unionem ad naturam meam.* Il ne reste plus que la relation d'ordre et de dépendance; mais cette relation n'est réelle que du côté de la nature humaine. L'union hypostalique consiste donc dans une relation non mutuelle. A noter encore que cette dépendance *non est causali ad causam,* parce qu'alors la Trinité tout entière y serait intéressée comme élément de l'union même. Elle a donc finalement pour terme d'une part la nature humaine et d'autre part l'entité personnelle de la personne du Verbe. *Quod.,* q. xi, n. 2; *In I V Sent.,* I. Ill, dist. I, q. i, n. 3.

b) Possibilité de l'union hypostalique. — Rien ne s'oppose à une union de ce genre. On ne voit aucun obstacle *exparte personae assumentis.* Celte personne est divine, mais du fait de l'union, *non sequitur aliqua compositio, non potentialitas, nec dependentia. In IV Seul.,* l. Ill, dist. l, q. i, n. 4. Seule la personne du Verbe entre dans cette union, cela n'est poinl impossible, puisqu'elle est réellement distincte des .mires, et que, suivant notre docteur, l'entité personnelle est encore formellement distincte de la nature. *Loc. cit.* Enfin cette personne doit terminer *modo incommunicabili et personali* la nature humaine et être le terme ultime de ses opérations : la raison ne saurait rien objecter de sérieux, car *entitas personalis est independent et independent in quantum tale,potest terminare dependentiam alterius ad ipsum quod natum est habere terminum talem. Loc. cit.*

De même, il n'y a aucun obstacle *ex parte naturæ assumptæ.* La nature humaine ne saurait être prise par le Verbe en union de personne, si elle était déjà personnifiée, et elle le serait nécessairement si *eodem formaliler esset hæc natura, et eodem esset personata propria personalitate. In IV Sent.,* l. Ill, dist. I. q. i, n. 3. Mais il n'en est pas ainsi. Saint Thomas explique la différence qui exisle entre la nature et la personne en faisant de la personnalité un mode positif, réellement distinct de la nature singulière. Duns Scot, au nom de la philosophie et de la théologie, rejette semblable conception. *In IV Sent.,* l. Ill, dist. I. q. i, n. 5; *Deport., ibid.,* n. 5, 6. Dans la personnalité créée, il ne voit rien que de négatif. Est personne toute nature singulière qrri n'est pas unie de fait, ni destinée à être unie en droit, *in quantum de se est,* à une autre nature ou une autre personne. *Ista negatio, scilicet non dependenliæ... actualis et aptitudinalis complet ra-*

tionem personæ. In IV tient., loc. cit., n. 9. La nature humaine peut donc être singulière sans avoir de personnalité propre. La singularité seule tient à une qualité positive, *est hæc per aliquod positivum.* L'état naturel d'indépendance, fondé sur l'incommunication actuelle et l'incommunicabilité de droit, peut être empêché, sans aucune répugnance, par une intervention divine : *Natura illa est in perfecta obedientia ad dependendum per actionem agentis supernaturalis et quando datur talis dependentia, personatur personalitate illa ad quam dependet. Quando autem non datur, personatur in se, ista negatione formali, et non aliquo positivo addito ultra illam enlitatem positivam quæ est hæc natura. Loc. cit.,* n. 9. C'est ce qui s'est produit dans l'incarnation du Verbe.

c) *Mode d'union.* — A la description sommaire de l'nnion hypostatique donnée plus haut, il faut ajouter quelques traits. Duns Scot insiste sur le rôle que joue le Verbe divin dans cette union. Il n'est ni cause efficiente, ni cause formelle. *In l V Sent.,* I. Ill, dist. I, q. i, n. 17-20. Il termine la relation extrinsèque grâce à laquelle la nature humaine subsiste par une personnalité divine, q. n, n. 4. La personne du Père et celle de l'Esprit-Saint auraient pu terminer la nature humaine tout aussi bien que celle du Verbe, non point toutefois simultanément, car il semble y avoir répugnance à ce que trois personnes s'approprient et fassent subsister immédiatement par leurs propres subsistances personnelles une même nature. *Loc. cit.* Il faut noter par contre que rien ne parait s'opposer à ce que le Verbe ou toute autre personne divine s'unisse personnellement à plusieurs natures distinctes, q. m.

Le fondement de la relation, qui formellement constitue l'union hypostatique, n'est autre que la nature assumée. Impossible de le placer eu quelque entité absolue, accidentelle ou substantielle, distincte de la nature elle-même, q. i, n. 12. Entre la nature humaine et la personne du Verbe, d'ailleurs, Duns Scot rejette tout intermédiaire.

Point de *medium intrinsecum;* la nature humaine entière a été prise immédiatement par le Verbe : *tota natura fuit sic immediate assumpta. In IV Sent.,* l. III. dist. II, q. It, n. 5. Aucun *medium quod,* c'est-à-dire de partie qui, prise immédiatement, soil la raison de l'union de l'autre partie. Toutefois, il ne s'oppose point à ce qu'on appelle l'âme *medium quo, quia est formalis ratio hujus naturæ, qua hæc natura est unibilis. Loc. cit.,* n. 5. Quoique composée du corps et de l'âme et logiquement postérieure à ses parties, la nature humaine n'entre point dans l'union suivant cet ordre logique. La raison en est que, dans les êtres doués de l'unité *per se,* le tout possède une certaine réalité distincte de la réalité de chacune de ses parties; réalité minime sans doute, dont il ne faut point faire *aliquam formam quasi perficientem tam materiam quam formam,* réalité suffisante cependant pour rendre le composé *natura tola et quidditas* · c'est cette nature qui entre directement dans l'union hypostatique. *InIV Sent.,* l. III, *loc. cit.,* n. 7-11.

Point de *medium extrinsecum.* Aucune grâce pour réunir les deux extrêmes, *ut medium congruilatis.* La nature humaine est d'elle-mème susceptible d'être unie au Verbe et l'infusion surnaturelle de la grâce suppose l'existence de l'âme qui est unie au Verbe dans l'acte même de sa création et de son infusion au corps. *Loc. cit.,* n. 12-16. Le corps lui-même a été immédiatement uni au Verbe au moment précis où il a été animé. *In IV Sent.,* I. Ill, dist. II, q. ni, n. 3.

L'union hypostatique est très intime : elle appartient, d'évidence, à la catégorie des unions substantielles. Son caractère très spécial rend assez, difficile l'application régulière des théories reçues sur la logique des prédicables. Duns Scot, tout en essayant de faire au dogme et à la philosophie leur juste part, conclu, sagement: *Hæc prædicatio — Christus est homo – non est omnino per accidens, quia subjectum includit prædicatum, nee est omnino per se, quia subjectum non habet per se unum conceptum per se unum. In IV Sent.,* l. Ill, dist. VII, q. i. Si intime qu'elle soit, cette union ne parait pas mériter le qualificatif de *maxima omnium unionum.* Duns Scot le pense et le dit, mais sa réserve est fort modeste. Il n'envisage pas, comme on le fait ordinairement, ce sujet au point de vue de la puissance requise pour unir le fini el l'infini dans l'unité de personne. En principe, l'union lui semble devoir être d'autant plus intime que les éléments unis sont plus rapprochés de nature et moins distincts : l'union des trois personnes divines dans l'unité de nature en est la preuve. Parmi les unions créées, malgré quelque hésitation, à propos de l'union béatifique *in actu secundo, InIV Sent.,* l. Ill, dist. II, q. il, n. 10, c'est l'union hypostatique qu'il met au premier rang. *Potest concedi maxima unitas post unitatem Trinitatis, quia ipsa unita sunt perfectissima, quia unum est infinitum et alterum perfecta substantia in se, et ex unione ejus ad reliquum est perfectissimum per communicationem idiomatum. InIV Sent.,* l. Ill, dist. VI, q.n, n. 9.

Dans l'union hypostatique, les deux natures, humaine et divine, ne sont point confondues. Le Christ a deux êtres essentiels, quoiqu'il ne possède qu'un être de subsistance personnelle. *In 1V Sent.,* I. Ill,dist. VI, q. i, n. 2. Duns Scot ajoute encore à cette doctrine commune de la distinction des natures. Il admet deux êtres existentiels : une existence increéée, privilège de la nature divine, et une existence créée, propre à la nature humaine, n. 5. Des preuves nombreuses sont apportées en faveur de ce sentiment; elles reposent sur un même principe fondamental : la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence. Ce principe, le docteur subtil l'admet, en effet, de la manière la plus explicite : *natura ex quo non est tantum in intellectu, neque in causa, sed extra causam suam, necessario habet suam propriam existentiam actualem, sicut suum proprium esse quidditatioum, In IV Sent.,* I. Ill, dist. VI, q. i, n. 5; *Non differt existentia a re extra suam causam nisi sola ratione. Report.,* l. Ill, dist. VI, n. 7. Il est même permis de dire, peut-être même nécessaire, que le Christ, fruit de l'union, *proprie est existens existentia hujus naturæ [assumptæ]. In IV Sent.,* l. III, *loc. cit.,* n. 6-9.

La distinction des natures ne brise pas l'unité du Christ. Duns Scot, plus que d'autres, s'il est possible, l'enseigne en disant qu'en aucune manière *Christus sit aliqua duo.* Il ne Test ni *masculine, quia nonduæ personæ..., neque neutraliter, quia Christus, etsi habeat duas naturas, non tamen est duo, quia non est verum dicere quod Christus est natura assumpta. In IV Sent.,* l. Ill, *el Report.,* l. Ill, dist. VI, q. π.

d) Cause finale de l'union hypostatique. — Pourquoi cette union mystérieuse? Duns Scot résout ce problème, *In IV Sent.,* l. Ill, dist. VII, q. ni, et *Report.,* I. III, dist. VII, q. IV-VI. Dans les deux ouvrages la question est ainsi posée : *Utrum Christus sit prædestinatus esse filius Dei?* Il faut noter ce détail, car il n'est pas sans importance. La cause finale de l'incarnation ne saurait être que la gloire de Dieu-Trinité, et cette gloire st le résultat de l'amour des créatures libres. Dans la variété infinie des possibles — êtres individuels, agencements systématisés des lois naturelles et des décrets surnaturels, avec les déterminations que devaient prendre les êtres libres, dans les diverses conbinaisons de ces lois et de ces décrets — Dieu fait choix, de toute éternité, d'un système déterminé, où Jésus-Christ a une primauté d'élection. Notre pensée se repr -ente ainsi, non des décrets successifs de Dieu, mais les

liens ou les moments logiques des vouloirs divins, *primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus.* Ici dans les agencements possibles, une élection particulière, *tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci.* Et ce choisi, parce qu'il doit aimer souverainement, sera une nature créée, l'homme, hypostasée dans la personne du Verbe, *et quarto prævidit unionem illius naturæ, quæ debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset, Report.,* l. III, dist.VII, n. 5. Ainsi la prévision de la chute n'est pour rien dans la volonté de Dieu qui veut le Christ, Di'eu-homme, et prédestine une nature humaine singulière à l'union hypostatique. Cette prédestination est indépendante de la prédestination des autres créatures et cet ordre dans *la* prédestination est ce qui importe ici. Le Christ n'est donc point entré dans le système du monde naturel et surnaturel, auquel s'arrêta le choix du créateur, par occasion, c'est-à-dire à raison d'autre chose, quasi fortuitement et après coup. Le docteur subtil ne peut se figurer que le *summum opus Dei esset occasionatum tantum. Report.,* l. III, *ibid.*

Mais les autorités des Pères semblent assigner la réparation du péché d'Adam comme l'unique but de l'incarnation. Duns Scot répond par la distinction de la volition du Christ incarné simplement et du Christ médiateur et rédempteur. *In quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum et redempturum populum suum. Report.,* l. III, *ibid.* C'est là une fin secondaire, occasionnelle et surajoutée aux premières déterminations divines, par la prévision de la défaillance du genre humain: *non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset. Loc. cit.* Duns Scot n'enseigne point, comme on le lui fait dire trop facilement, que Dieu a retouché en quelque manière son plan primitif, en y ajoutant un décret nouveau. Il ne cherche pas non plus à résoudre directement la question : *An Verbum incarnatus fuisset, si homo non peccassetl* entendue dans un sens général : Dieu aurait-il voulu l'incarnation du Verbe dans une conception de notre monde, d'où le péché du premier homme aurait été banni? Il se maintient dans l'ordre des réalités voulues par Dieu et prouve que, là, le motif de l'incarnation du Verbe n'est et ne saurait être le péché d'Adam. Cf. P. Déodat de Basly, *Pourquoi Jesus-Christ?* part. III·.

2. *Le Christ, terme total de l'union hypostatique.* — L'union hypostatique nous a donné le Christ, Dieu et homme. De la nature divine, il n'y a rien à dire ici, qui ne soit connu. Il reste à parler de la nature humaine, hypostasée dans te Verbe, de ses perfections naturelles et surnaturelles, et des faiblesses qu'elle a miraculeusement gardées.

a) *Perfections naturelles.* — Duns Scot reconnaît avec tous les théologiens que la nature humaine du Christ est absolument parfaite : *corpus fuit optime complexionatum, sicut anima illius cori oris erat perfectissima. In IV Sent.,* l. III, dist. XV, n. 18. Ce sont surtout les perfections de l'âme qui importent, et elles se groupent autour des deux facultés maîtresses, la volonté et l'intelligence, car *oportet ponere in Christo utramque potentiam optime dispositam. In IV Sent.,* l. III, dist. XVII, n. 2. En soi, ces deux facultés sont cependant moins parfaites que dans l'ange; il est en effet impossible que l'âme du Christ soit *æque nobilis aut nobilior* que la nature angélique qui par son absolue spiritualité se rapproche davantage de Dieu. *In IV Sent.,* l. III, dist. XIII, n. 10. Si, par nature, la volonté et l'intelligence du Christ sont inférieures à la volonté et à l'intelligence de l'ange, elles ne sont pas d'espèce différente au point de vue de leurs opérations : *intelligere angeli et hominis et velle, et voluntas et intellectus sunt ejusdem speciei. Report.,* l. III, dist. XIV, q. it, n. 25. Il est donc possible que par des dons infus, la volonté et l'intelligence du Christ atteignent une perfection d'opération qui surpasse celle de l ange. C'est ce qui s'est réalisé.

b) Perfections surnaturelles. — a. Dans l'intelligence. — La science du Christ surpasse toute autre science créée. Dieu pourrait sans doute produire un chef-d'œuvre de science aussi parfait que celui dont il réalisa l'idéal dans le Christ, mais il semble avoir donné à son Fils incarné tout ce que la nature intelligente est capable de recevoir. *Report.,* l. III, dist. XIV, q. H, n. 3. Les raisons de ce privilège ne sont pas absolument rigoureuses. Duns Scot applique simplement en cette matière le principe de convenance qu il apporte explicitement ailleurs : *quod Deus tantam gratiam ei contulerit quantum potuit, potuit autem conferre summam gratiam creabilem.* Et pour s'excuser, s'il en était besoin, il ne craint pas d'ajouter : *In commendando Christum, malo excedere quam deficere a laude sibi debita. In IV Sent.,* l. III, dist. XIII, q. iv, n. 9.

a. *Science de vision.* — L'intelligence du Christ est d'abord illuminée des clartés de la vision de Dieu. Cette vue intuitive parait être immédiate, rien ne nécessitant un *habitus* intermédiaire comme le *lumen gloriæ. In IV Sent.,* l. III, dist. XIV, q. n, n.3-5; *Report., ibid.,* n. 3-8. Cetacte de vision atteint l'infini, mais non *comprehensive quia nunquam est comprehensio objecti a potentia, nisi quando tanta est intellectivitas potentiae intelligenlis, quanta est intelligibilitas objecti intellecti. Report.,* l. III, dist. XIV, q. n, n. 14. Le docteur subtil ne craint pas d'enseigner que l'objet de la connaissance béatiüque du Christ a la même extension que l'objet de la connaissance du Verbe : en conséquence l'intelligence humaine du Christconnaitle monde infini des possibles. *In l* F *Sent.,* l. III, *loc. cit.,* n. 9-12. N'y a-t-il point là une grave difficulté : la science du Christ, relativement au monde infini des possibles, ne répugne-t-elle point, *actuali ler, in actu secundo ?* Duns Scot étudie les difficultés réelles de ce problème et s'arrête à une solution qui écarte les écueils. *Potest dici quod videt omnia habilualiter, non tamen actualiter. In IV Sent.,* l. III, *loc. cit.,* n. 20. Dans l'acte de vision, bien que en réalité *relucent omnia quæ lucent in Verbo,* l'intellect créé du Christ ne peut toutefois embrasser parfaitement tous les objets particuliers simultanément, *attentio circa plurima objecta est minus perfecta et ideo videtur quod impossibile sil potentiam finitam perfecta attentione videre infinita simul. In IV Sent.,* l. III, dist. XIV, q. it, n. 20; *Report., ibid.,* η. 24.

β. *Science infuse et acquise.* — D'après Duns Scot, le domaine de la science infuse semble se borner aux quiddités essentielles. *Habuit ista anima per infusionem notitiam quidditatum per species sibi concreatas. Report.,* I. HI. dist. XIV, q. tn, n. 5. Il est assez probable qu'aucune connaissance du singulier n'est parvenue par cette voie jusqu'à l'intelligence du Christ, n.7, à moins que ce ne soit exceptionnellement. *Ibid.; In IV Sent.,* l. III, n. 5. Donc aucune vérité contingente, aucune existence réelle ne lui est connue par la science infuse. *In IV Sent.,* l. III, *loc. cit.,* n. 6. Ce champ des existences et des vérités contingentes est réservé à la science acquise ou d'expérience. La science acquise dans le Christ est évidemment limitée : *anima Christi non habuit notitiam acquisitam omnium in genere proprio. Report.,* l. III, dist. XIV, q. ut, η. 2. Dans cette science que Duns Scot appelle intuitive par opposition à la connaissance des essences, dite abstractive, le progrès n'élait pas seulement apparent, mais réel. *Report.,* l. III, *loc. cit.,* n. 11. Il y avait progrès encore, dans la connaissance actuelle des vérités infuses, trop vastes et profondes pour

être saisies distinctement et actuellement par une intelligence créée. *In IV Sent.,* 1. III, dist. XIV, q. ni, n. 5.

b. Dans la volonté. — La volonté du Christ est aussi richement dotée que son intelligence : en elle sertrouve la plénitude de la grâce. C'est le seul point que Duns Scot étudie *exprofesso. InIVSent.,* I. Ill *; Report.,* I. Ill, dist. XIII. Sa doctrine tient en quelques propositions qui s'enchaînent. La grâce ou la sainteté du Christ ne saurait être infinie, mais, quoique limitée, elle est suprême. Rien ne répugne à ce que Dieu produise dans une âme un état de sainteté suprême, *In IV Sent.,*\. Ill, dist. XIII, n. 2-4; rien ne s'oppose à ce que l'âme du Christ en soit gratifiée, n. 5-7; qu'il en ait été ainsi de fait, il y a toute convenance de l'affirmer, n. 9. Semblable sainteté pourrait se rencontrer avec la même intensité dans une autre âme, *sive assumplæ, sive non assumptæ.* De puissance absolue, Dieu pourrait faire semblable prodige, mais de puissance ordonnée, il ne le fera point et ne l'a point fait : *quia secundum leges jam positas a sapientia divina, non erit* nisi *unum caput in Ecclesia, a quo fit influentia gratiarum in membris,* n. 8.

Cette sainteté, formée de la grâce suprême, de toutes les vertus et de tous les dons surnaturels, était accompagnée de la fruition ou de l'amour béatifique. La grâ ce est la mesure de la gloire suivant les lois ordinaires de Dieu. Bien que Dieu puisse accorder, sans la grâce suprême, la gloire la plus grande, *quia gratia respectu fruitionis habet tantum rationem causée efficientis secundæ,* et qu'il puisse agir sans cet auxiliaire, *In IV Sent.,* I. Ill, dist. XIII, q. iv, n. 19, en réalité ce fut'la grâce suprême qui attira dans l'âme du Christ le bonheur suprême, *licet non sit voluntas ejus ita perfecte activa, sicut voluntas angeli, tamen ipsa, cum summa gratia ut alia causa partiali activa, potest in perfectiorem fruitionem, quam voluntas angeli cum minori gratia, quia excedentia gratiæ excedit in ea efficientiam voluntatis angeli,* n. 18.

La conséquence immédiate de la fruition béatifique est l'impeccabilité du Christ. Cette vérité de foi, Duns Scot l'admet avec les théologiens catholiques, sans l'expliquer cependant comme ils le font. L'union hypostatique,entraînant la communication des idiomes, exige l'impeccabilité. *In IV Sent.,* I. III; *Report.,* 1. Ill, dist. XII, n. 2. Cette exigence est la raison finale de l'impeccabilité, mais non la cause intrinsèque d'où elle dépend. Cette cause le docteur subtil ne peut la voir dans le seul fait de l'union hypostatique : *dico quod ex* ui *unionis non redditur ista natura impeccabilis, Report.,* I. Ill, *loc. cit.,* n. 3, si ce n'est d'une certaine manière, *nisi de congruo.* Dans la recherche de la raison formelle de l'impeccabilité, Duns Scot procède par éliminalion. *dico quod causa impeccabilitatis in Christo neque est unio ad Verbum, neque gloria, neque gratia, quiagratia non opponitur peccato formaliter sed virtualiter. Report.,* 1. Ill, *loc. cit.,* n. 8. A ces théories qu'il repousse, il préfère celle-ci. La vraie cause de l'impeccabilité fut la *plenissima fruitio quam habuit Christus* et qu'il eut dès le premier instant de l'union hypostatique. *In IV Sent.; Report., loc. cit.* Il n'y a cependant pas de répugnance absolument parlant, en soi, à ce que l'union hypostatique ne soit pas accompagnée de fruition. *In IVSent.,* 1. Ill, dist. II, q. I. Dans cette hypothèse, Dieu rendrait la volonté impeccable, si cette impeccabilité était exigée, par d'autres moyens que la fruition.

c) *Imperfections conservées.* — Avec ces perfections merveilleuses, existent dans le Christ quelques-unes des faiblesses naturelles à l'homme. Les plus remarquables sont la douleur et la tristesse. Comme la réalité de ces deux passions en Jésus-Christ est hors de doute, il ne reste qu'à en préciser Je siège et l'objet. Duns Scot le fait longuement. *In IV Sent.,* 1. III, *Report.,* 1. Ill, dist. XV.

La douleui· est d'ordre sensitif, c'est donc dans l'appétit sensitif qu'elle a son siège propre, et dans le Christ, elle fut très vive, *quia melius disponebatur suum corpus. Report.,* I. Ill, *loc. cit.,* n. 3; *In IV Sent.,* 1. Ill, *ibid.,* n. 18. Elle avait un contre-coup dans l'appétit rationnel, *propter inclinationem voluntatis naturalem ad salutem personæ et propter colligantium intelleotus et voluntatis cum appetitu sensitivo dolente,* n. 19. Si vive qu'elle fût, la douleur sensible ne put jamais priver le Christ de l'usage de la raison, *quia summe fruebatur... aut miraculose erat præservata. Loc. cit.* Cet écho de la douleur sensible dans la partie raisonnable s'appelle la tristesse, sentiment qui toujours suppose la présence d'une chose à l'égard de laquelle la volonté produit un acte de nolition, de déplaisir. Avec saint Augustin, Duns Scot distingue, dans la volonté, la partie supérieure et la partie inférieure. Aucune tristesse dans la première, *prout respicit æterna :* à ce point de vue *nihil invenimus disconveniens voluntati aut rationi;* mais la tristesse devient possible dans une circonstance, *referendo temporalia ad æterna.* L'objet de cette tristesse, ce furent les péchés des hommes, passés, présents et futurs, connus dans le Verbe, *In IV Sent.,* 1. III, *loc. cit.,* n. 21; *Report., ibid.,* n. 5; ce furent aussi les souffrances de la passion, car si la tristesse suppose une nolition, il suffit d'une nolition *secundum quid* dont l'objet est ensuite volontairement sacrifié pour un bien meilleur : *Christus voluit simpliciter suam passionem propter voluntatem Dei implendam,... sea noluit conditione distrahente si potuit aliter fieri æque bene. Report.,* 1. Ill, *loc. cit.,* n. 7. La partie inférieure *quæ respicit temporalia* est de même le siège de la tristesse. Elle y est produite par la présence de la douleur dans la partie sensible. *Intellectus intuitive dolorem illum apprehendit et voluntati ostendit : illa voluntas condoluit, quia naturaliter inclinabatur ad oppositum, quæ inclinatio sufficit ad tristitiam de opposito. In IV Seni.,* 1. III, *loc. cit.,* n. 19. Il est possible, probable même que ce sentiment de tristesse ne demande pas un acte positif de nolition, n. 16,17, 22.

Comme l'âme, le corps du Christ garde aussi quelques faiblesses : il est sujet â la dissolution et à la mort. Pour expliquer ces faiblesses dans le Christ dont l'âme est béatifiée, un miracle est nécessaire : *si ad plenitudinem gloriæ animæ non sequebatur plenitudo gloriæ corporis, hoc fuit per miraculum subtrahens gloriam corporis. Report.,* 1. Ill, dist. XVI. n. 3. Ce miracle existant, le corps du Christ a pu s'altérer et mourir.

Toutes ces faiblesses, d'origine miraculeuse, étaient ordonnées à la rédemption des hommes.

2° *Rédemption.* — La rédemption est la réparation de l'œuvre du péché. Il y a dans l'œuvre du péché deux éléments distincts : l'injustice envers Dieu et la dette de l'âme : *carentia justiliæ debitæ, In IV Sent.,* 1. II, dist. XXXII, n. 7, et les conséquences qu'il entraîne, perte de la grâce, de la gloire, et faiblesses morales. Le Christ a réparé l'offense en satisfaisant à notre place et nous a mérité les biens surnaturels.

1. *La satisfaction.* — Aucune raison ne peut démontrer la nécessité absolue de la rédemption de l'homme. Duns Scot trouve même très faibles les raisons de convenance communément invoquées. *In IV Sent.,* 1. Ill, dist. XX, n. 1, 2, 7. La rédemption et surtout la rédemption par le Christ n'a d'autre nécessité que celle qui provient d'un décret très libre de Dieu : *quæ facta sunt a Christo circa redemptionem nostram tum fuerunt necessaria, nisi præsupposita ordinatione divina quæ sic ordinavit facere. Report.,* 1. Ill,

dist. XX, n. 12. Et dans l'ordre des possibles dont la connaissance a précédé le choix de Dieu, même avec les exigences d'une satisfaction rigoureuse, *non requiritur necessario quod satisfaciens sit Deus. In IV Sent.,* l. III, dist. XX, n. 8. Cette satisfaction, tout homme, *si data fuisset cuilibet prima gratia sine meritis,* aurait pu l'accomplir pour son compte personnel ; un ange l'aurait pu, un homme même l'aurait pu, pour le compte du genre humain, si cet homme *fuisset sine peccato et Deus dedisset sibi Summani gratiam. In IV Sent.,* l. III, *loc. cit.,* n. 9.

Cette doctrine ne saurait être comprise sans une connaissance exacte de la pensée de Duns Scot sur les mérites du Christ.

2. *Les mérites du Christ. — a) Nature et existence du mérite.* — Par mérite, en général, il faut entendre une œuvre digne de récompense : *meritum dicit formaliter ordinem alicujus operis laudabilis in merente ad acceptantem, quod acceptans acceptat et retribuat ei pro quo acceptatur. Deport.,* I. III, dist. XVIII, n. 4. La racine du mérite se trouve dans un *bono velle voluntatis,* autrement *in a/fectione justitiæ voluntatis, non autem in affectione commodi. Loc. cit.*

Voyageur sur cette terre et passible, le Christ a d'abord mérité dans tous les actes de la vie sensitive, accomplis sous la dépendance de la volonté et dans lesquels *potuit libere velle aliquid citra affectionem commodi. Deport.,* l. III, *loc. cit.,* n. 6. Il a mérité encore par tous les actes de la partie inférieure de sa volonté, dans toutes ses actions humaines rapportées à leur fin. *Loc. cit.* A-t-il pu mériter dans la partie supérieure, dans les actes de l'amour béatifique? Le docteur subtil est moins tranchant sur ce point que les autres théologiens : il n'y voit pas de contradiction absolue, mais la raison qu'il invoque est toute extrinsèque, quoique d'une portée générale.

Dans le mérite, Duns Scot donne en effet une part prépondérante à l'acceptation divine : *omnis actus acceptatus a Deo, tamquam actus bonus et laudabilis, pro quo Deus velit aliquid retribuere illi cujus actum acceptat est meritorius. In IV Sent.,* L III, *loc. cit.,* n. 9.

Si l'on demande pourquoi les anges et les bienheureux ne méritent pas dans le ciel, alors que le Christ mérite sur la terre, il est permis de répondre que Dieu accepte les œuvres du Christ comme méritoires, parce qu'il reste malgré tout *viator, non totaliter extra statum merendi secundum totum suum objectum* et qu'il suffit que la personne soit *secundum quid extra simpliciter terminum* pour que ses actes, même d'ordre béatifique, soient acceptés *ad meritum,* n. 10. Toutefois, Duns Scot ajoute à deux reprises que cela est difficile à concevoir et conclut sans préciser davantage : *eligatur via magis grata. In IV Sent.,* I. III, dist. XVIII, n. 10.

La vie méritoire du Christ a commencé au premier instant de sa conception. Dès ce moment rien ne lui manquait : il possédait tout ce qui est requis : *potentia perfecta, gratia, objeclum præsens per intellectum,* n. 11. Cette puissance parfaite n'est cependant qu'une volonté humaine, créée et finie; donc limités et finis, ses actes d'amour et ses vouloirs, donc limités aussi et finis, du moins intrinsèquement, les mérites que le Christ acquiert. Duns Scot ne redoute pas cette conclusion : il la tient expressément, *In IV Sent.,* l. III; *Deport.,* l. III, dist. XIX. Toute sa pensée est condensée dans cette assertion : *dico quod meritum Christi fuit /initum, quia a principio finito essentialiter dependens, etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus isti erant finiti ei ideo quomodocumque circumstantionatum finitum erat. In IV Sent.,* l. III, *loc. cit.,* n. 7. Donc aucune infinité intrinsèque. Duns Scot reconnaît toutefois aux mérites du Christ une certaine valeur infinie extrinsèque. Il l'explique, après avoir rappelé le principe fondamental déjà cité : un acte bon n'est méritoire qu'autant que la Trinité a pu et voulu l'accepter comme tel. Dieu a donc pu accepter, non seulement comme méritoire, mais comme ayant une valeur infinie, les actes méritoires du Christ, *ex circumstantia suppositi et de congruo, ratione suppositi. Loc. cit.* L'union de la nature humaine au Verbe est donc la raison d'être de cette infinité extrinsèque. Supprimez-la ; en toute autre nature humaine, *nec ratione operis, nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis. Loc. cit.*

b) Objet des mérites du Christ. — a. Mérites satisfactoires. — Intrinsèquement et formellement finis, les mérites du Christ ont été suffisants néanmoins pour satisfaire aux exigences de la justice divine. Duns Scot en effet ne reconnaît pas au péché une malice intrinsèquement infinie; il permet seulement de le dire infini par une dénomination extrinsèque : *quia avertit a termino a quo infinito.* L'injure faite à Dieu est donc compensée par l'infinité extrinsèque du mérite, fondée d une part sur l'acceptation de Dieu et d'autre part sur la puissance de l'acte méritoire qui, de son côté, *conjungit per gratiam et gloriam objecto infinito. In IV Sent.,* I. III, dist. XIX, n. 13. Cette compensation a donc été faite suivant les exigences de la justice autant qu'elle est possible.

b. Mérites en général. — Les mérites du Christ ont été la source de bienfaits sans nombre pour l'humanité. Le Christ lui-même a mérité la gloire et l'impassibilité de son propre corps. Suivant Duns Scot, il les a méritées indirectement, *quia meruit desitionem miraculi prohibentis redundantiam gloriæ in portionem inferiorem et in corpus. In IV Sent.,* l. III, dist. XVIII, q. I, n. 15. Aux hommes il a mérité, *ut causa totalis,* la grâce première sanctifiante; *ut causa principalis,* la grâce de la pénitence que la volonté humaine mérite aussi *de congruo, per aliquam contritionem quam tamen meruit nobis passio de condigno. Deport.,* l. III, dist. XIX, n. 10. Enfin à tous les prédestinés, il mérite les biens de la gloire et de la vie éternelle. On ne doit pas dire néanmoins que les mérites du Christ prévus *ab æterno* soient la cause première de la prédestination des élus, car *Deus voluit prius omnes electos habere gratiam et gloriam quam praeviderit eos casuros, et prius lapsuros quam praeordinaret medicinam contra lapsum.* La passion prévue du Sauveur n'a donc pu être que *ratio remittendi offensam ei conferendi gratiam reconciliantem. In IV Sent.,* l. III. *loc. cit.,* n. 11.

Si grande que soit l'œuvre de la rédemption, il ne faut pas en faire le but principal de l'incarnation. Duns Scot aime à revenir à cette pensée capitale : *Incarnatio non luit occasionaliter prævisa. In IV Sent.,* l. III, dist. XIX. n. 6. Le Christ. Dieu-homme, a été voulu, prédestiné indépendamment de la chute et de la rédemption. *Loc. cit.* Tous les dons de la grâce lui ont été départis dans un degré supérieur, parce qu'il est la tête de tous ceux qui participent à la vie de la grâce, *canut habentium gratiam. In IV Sent.,* l. III. dist. XIII, n. 7.

vi. MARIOLOGIE. — 1. La conception immaculée. — Le nom de Duns Scot est glorieusement et indissolublement lié à l'histoire du dogme de la conception immaculée de Marie. De tous les grands docteurs du moyen âge, il en a été le seul défenseur. A l'université d'Oxford, avant lui, Guillaume Ware avait parlé en faveur du privilège de la mère de Dieu. A l'université de Paris, il fut très probablement un initiateur. Les princes de la théologie scolastique, au nom de la science

théologique et sur l'autorité de Pierre Lombard, rejetaienl la croyance que la tradition conservait pieusement. Si certaines expressions, jetées incidemment en quelques pages de leurs écrits, ont permis, aux fidèles disciples de ces docteurs, de les présenter — à mesure que la croyance s'alïermissait et en prévision d'une décision doctrinale de l'Église — comme favorables à *la* conception sans tache, il reste néanmoins certain que leurs écrits s'opposent *ex professo* à ce dogme. Cf. P. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines,* p. 362-387.

Duns Scot enseigne la conception immaculée de Marie, dans ses deux ouvrages. *In IV Sent.,* l. Ill; *Report.,* l. Ill, dist. III, q. i. Il innove d'abord dans la manière de poser la question. Avant lui, elle était présentée ainsi : t *trum beata Virgo fuerit sancli/icata ante animationem ? S.* Thomas, *Sunt, theol.,* Ill*, q. xxvn, a. 2; *Utrum anima bealæ Virginis sancli/icata fuerit ante originalis peccati contractionem?* S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. Ill, dist. Ill, p. I, a. 1. Pour lui, il écrit : *Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali ?* La question posée, Duns Scot la résout. II critique les arguments apportés par ses contemporains en faveur de la conception *in originali. In IV Sent.,* l. Ill, *loc. cit.,* n. 3-8. Ne trouvant aucune raison théologique qui s'impose, il en conclut que Dieu pouvait s'arrêter à l'une des trois suppositions suivantes : l'exemption complète du péché, une souillure réelle mais instantanément effacée, une souillure passagère et après quelque temps supprimée. *Dico igitur quod Deus potuit facere quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali ; potuit fecisse ut tantum in uno instanti esset in peccato; potuit etiam facere ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur. Loc. cit.* Mais que Dieu a-t-il fait? Avec une grande modestie, le docteur subtil indique son sentiment qu'il soumet au jugement de l'Église : si *auctoritati Ecclesiæ aut auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariæ,* n. 40. Cetle modestie ne doit point faire oublier que la pensée de Duns Scot est entièrement fixée sur ce sujet. Il l'affirme très explicitement, *In IV Sent.,* l. Ill, dist. XVIII, n. 43, quand il fait à Marie une place à part dans la hiérarchie des merveilles surnaturelles : *est ibi beata Virgo Mater Dei, quæ nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis — fuisset tamen nisi fuisset præservata. Loc. cit.* Le soin qu'il prend d'ailleurs d'expliquer la possibilité du privilège de Marie, indique assez son sentiment. En quelques traits, il fixe la doctrine.

Sans une intervention divine, tous les enfants d'Adam naissent dans l'état de péché : la Vierge Marie aurait dû partager le sort commun, *et sic beata Virgo habet causam sufficientem peccati originalis. Report., l.* Ill, *loc. cit.,* q. i, n. 7. Mais Dieu pouvait prévenir cet effet. à l'instant même où l'âme de l'enfant était créée et unie au corps. Il n'y a pas plus de difficulté à sanctifier une âme en cet instant qu'en tout autre. *Loc. cit.* Duns Scot résout, prévient même tontes les difficultés par une application très judicieuse des notions de priorité de temps et de nature. Dans le même instant de temps l'âme de Marie fut créée, unie au corps et sanctifiée. Cependant de même que la création de l'âme précéda son union avec le corps *prioritate naturæ,* ainsi *prius naturaliter fuit* [.Varia] */ilia Adæ quant justificata.* Mais, dans le même temps, Dieu la créa et l'inonda de ses grâces si bien qu'elle ne fut jamais en fait *debitrix justitiæ originalis. In IV Sent.,* l. Ill, *loc. cit.*

Duns Scot admet néanmoins que Marie a contracté en quelque manière la dette du péché originel et qu'elle n'a été préservée de la perte commune que par les mérites du Christ rédempteur. *Patet quod Maria maxime indiguisset Christo ut redemptore : ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset præservata per gratiam mediatoris. In IV Sent.,* l. Ill, *loc. cit.,* n. 14. Il ajoute que, de ce fait, sa part aux mérites du Christ a été la plus abondante : l'innocence préservée était un bien plus estimable que l'innocence réparée après une première faute. *Loc. cit.,* n. 8. Il n'est donc pas une face du dogme de la conception immaculée qui n'ait attiré les regards du docteur subtil. Son audace pour défendre ce privilège el l'exactitude de sa science lui créent des droits au titre de docteur marial que lui décernent aujourd'hui les dévots de l'immaculée Mère de Dieu.

2° *La maternité divine* de Marie a trouvé aussi en Duns Scot un docteur profond et original. Cette originalité ne se montre pas dans la question capitale : *Utrum beata Virgo Maria vere fuerit Mater Christi aut Mater Dei?* Sur ce point il accepte l'enseignement de la foi et n'en donne d'autre preuve que celle-ci : *generatio est hypostasis, genuit illum suppositum non secundum naturam divinam sed humanam. In IV Sent.,* l. Ill, dist. IV, q. l, n. 2. Ce que le docteur subtil croit devoir éclaircir à la gloire de Marie, c'est son rôle dans la conception de son fils. Plusieurs théologiens scolastiques, avec saint Thomas, *Sum. theol.,* III*, q. XXXII, a. 4, n'accordent, dans la conception, à la mère en général et â Marie en particulier, qu'un rôle passif. Duns Scot, à cetle solution qu'il critique, *In IV Sent.,* l. 111, loc. cit., n. 3, préfère celle de Galien, d'après laquelle la mère a un rôle actif, subordonné cependant au rôle actif du père. *In IV Sent.,* l. HI. dist. IV. q. I, n. 5; *Report., ibid.,* n. 5-8. Marie n'a donc pas seulement fourni la matière sur laquelle s'est arrêtée l'opération du Saint-Esprit. Elle a coopéré activement â son œuvre. *In Sent.,* l. Ill, dist. IV, q. i, n. 7-12. Pour marquer davantage la maternité divine, Duns Scot admet encore dans le Christ une double filiation réelle, l'une avec le Père éternel, l'autre avec Marie. *Loc. cit.* En cela il se sépare des autres docteurs qui n'admettaient qu'une filiation éternelle réelle et une filiation temporelle de raison. Les explications qu'il apporte longuement en faveur de son opinion lui ont conquis les suffrages de nombreux théologiens. Cf. Suarez, *In* 7I7«m, dist. XII, q. il.

3» *La virginité perpétuelle.* — De rester vierge. Marie avait, selon Duns Scot, fait le vœu absolu. Elle put toutefois, malgré ce vœu, contracter un vrai mariage avec saint Joseph, sans réticence aucune, parce que Dieu lui avait donné, par révélation, la certitude que ce mariage n'exigerait en fait rien de contraire au vœu. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XXX, q. n, n. 4, 5. La maternité le respecta. Virginité et maternité ne sont pas contradictoires en soi : *non opponuntur aliqua oppositione formali, nec ut privativa nec ut contraria. In IV Sent.,* l. Ill, dist. IV, q. I, n. 15. La femme est mère, qui coopère à la production de son fils. Elle peut être vierge si la cause dont elle est l'auxiliaire est d'ordre surnaturel, car la virginité n'exclut que l'intervention d'une cause naturelle. Pour sauvegarder \a virginité, l'enfantement exigeait un second miracle : Duns Scot accepte les explications communément reçues. *Loc. cit.*

Le docteur subtil ne touche qu'incidemment aux autres privilèges de Marie. Ses doctrines ne présent-nt aucune particularité caractéristique. A noter tout-:. suivant les principes, par lui acceptés. *In IV Se· t.,* l. II, dist. XXIX, n. 4; dist. XXXII. n. 4; l. Ill, dist. III, que le *fomes peccati* en Marie ne fut pas seulement lié. mais complètement supprimé.

VII. LA SANCTIFICATION DES AMES. — La passion du Christ est, pour toute la postérité d'Adam, princip- d-

vie surnaturelle : *de potentia ordinata Deut non disposuit alicui peccatori dari primam gratiam, nisi in virtute menti illius qui erat sine peccato, scilicet Christi. In IV Sent.,* l. IV, dist. XV, q. I, n. 7. Dans cette vie surnaturelle, il faut distinguer la grâce, la justification et le mérite.

1° *La grâce.* — Les théologiens modernes ont très clairement distingué deux sortes de grâce, la grâce actuelle et la grâce habituelle. Cette distinction, bien que réelle, était moins explicite au moyen âge; on doit donc lire avec soin les docteurs de cette époque, plus préoccupés de la nature de la grâce habituelle que de la nécessité de la grâce actuelle. Ces remarques sont surtout nécessaires quand on veut étudier Duns Scot. Le docteur subtil définit la grâce, un don gratuit, uniquement dû à la libéralité divine : *gratia proprie dicitur gratuita voluntas Dei secundum quod est ex mera liberalitate ut distinguatur contra operationes communes. Deport.,* l. Ill, dist. II, q. I, n. 10. De la grâce, il accepte les divisions reçues, grâces *gratis datæ* et grâces *gratum facientes.* En celles-ci, il établit deux espèce s : *est gratum faciens vel actualiter vel dispositive, In J V Sent.,* l. IV, dist. VI, q. v, n. 11; la première est la grâce habituelle, la seconde la grâce actuelle.

1. *Grâce actuelle. — a) Nécessité.* — Duns Scot ne traite pas *ex professo* de la nécessité de la grâce actuelle. On peut toutefois de ces écrits extraire assez d'affirmations précises, pour connaître sa pensée et dissiper l'obscurité de quelques textes, trop facilement exploités par les adversaires de son école.

a. Relativement aux *œuvres morales d'ordre naturel,* Duns Scot se tient à une égale distance des doctrines jansénistes et des doctrines pélagiennes. Il s'insurge contre ceux qui enseignent que les actions réputées vertueuses des infidèles et des pécheurs sont mauvaises. *Deport.,* l. II. dist. XXVIII, n. 6, 7. Ainsi pour qu'une œuvre soit moralement bonne, ni la grâce sanctifiante, ni la foi ne sont nécessaires. Λ pratiquer ces bonnes œuvres, la nature suffit également sans la grâce actuelle : *homo peccator existons, ex naturalibus potest habere perfecte actum bonum moraliter quantum ad omnes circumstantias, quas dictat recta ratio. Deport.,* l. II, dist. VII, n. 28. Duns Scot ne prélude donc en aucune manière au baianisme ou au jansénisme. On lui a reproché de favoriser le pélagianisme. D'après Suarez, *Opera omnia,* Paris, t. vu, p. 507, il aurait enseigné que, sans la grâce, l'homme pouvait, dans l'état présent, résister à toutes les tentations et observer tous les préceptes de la loi naturelle. Cette accusation s'autorise des discussions soulevées, *In IV Sent.,* l. II ; *Deport.,* l. II, dist. XXVIII. A y regarder de près, il est facile pourtant de voir que Duns Scot parle en cet endroit de la puissance physique et non de la puissance morale. Il est impossible de croire que, de parti pris et en pleine connaissance de cause, Duns Scot, si soumis aux enseignements de l'Église, se soit déclaré partisan de Pélage. Or, il sait que répondre affirmativement à cette question : *utrum liberum arbitrium hominis sine gratia possit cavere omne peccatum mortale ?* c'est tomber dans l'hérésie. *In hoc videtur esse hteresis pelagiana, quod liberum arbitrium sufficit sine gratia. In IV Sent.,* l. II, dist. XXVIII, n. 1. Quand donc, au cours de la question, il admet que le libre arbitre, sans la grâce, peut résister à toute tentation et éviter tout péché mortel, *non solum disjunctive sed copulative,* il entend parler d'une puissance physique. De la possibilité d'éviter un péché mortel, il conclut à la possibilité d'éviter dans le même temps tout autre péché; or ce qui est vrai pour ce *nunc* l'étant aussi pour tous les autres, la volonté peut donc s'abstenir de toute faute grave. Il est bien évident qu'il ne parle ici que de la puissance physique. Dans les *Déport. Paris.,* il pose la question de la puissance morale : que peut le libre arbitre *ut expositum tentationibus*? Sa solution est éminemment catholique : *liberum arbitrium non potest dici stare, quin peccabit novo peccato vel quin Deus ex liberalitate dabit sibi gratiam, si disponat se quantum est in se. Ibid.,* dist. XXVIII, n. 9.

b. Cette nécessité de la grâce, Duns Scot l'admet encore pour *les œuvres surnaturelles* qui précèdent la justification. C'est à la grâce prévenante qu'il attribue le salut du pécheur : *iste adhuc non est finaliter peccator sed potest esse non peccator... quia potest Deus gratiasuaeum praevenire. In IVSent.,* l.I,disl. XLIV, n. 4. Il fait remonter â Dieu et non a l'homme l'efficacité de la pénitence. *Cum opus sil non hominis sed Dei fructuosa pœnitenlia, inspirare potest eam quandocumque vult sua misericordia. In IV Sent.,* l. IV, dist. XX, n. 3. Il pense que tout en ayant peut-être égard aux mérites antérieurs du pécheur, c'est de lui-même néanmoins que Dieu donne la grâce, *excellens misericordia Dei, propter praecedentia merita, licet mortificato, citius dat gratiam ad resurgendum. In IV Sent.,* l. IV, dist. XXII, n. 13. Enfin il enseigne explicitement que, dans la justification des adultes, l'infusion de la grâce sanctifiante est précédée des bons mouvements du libre arbitre et que ces bons mouvements sont *vel a Deo immediate e/Jective,... vel effective a libero arbitrio, ita quod Deus solum coagat libero arbitrio in causando hunc motum tantum secundum generalem influentiam. Deport.,* l. II, dist. VII, q. in, n. 13. Dans les deux cas, même dans le second, Duns Scot fait sa place à la grâce actuelle. Cette *generalis influentia,* dans son langage, comprend en effet avec le concours physique naturel, le concours providentiel général, dont la grâce est un élément intégrant. Cf. Hiquæus, *Comment, in Sent. Scoti,* l. IV, dist. XIV, n. 14. Duns Scot échappe donc à toute imputation de pélagianisme ou de semi-pélagianisme.

b) Distribution de la grâce actuelle. — Ces grâces nécessaires au salut, Dieu les offre a tous les hommes. Le docteur subtil se garde d'interpréter le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri,* I Tim., n. 4, dans un sens restreint aux seuls prédestinés. *In IV Sent., l.* I, dist. XLVI, n. 3. D'une volonté antécédente, Dieu a pourvu au salut de tous *per dona naturalia et leges rectas et adjutoria communia,* et ces secours sont de soi suffisants pour tous, même pour ceux qui manquent le but final, *quibus iste posset sufficienter bene vivere et salvari. Loc. cit.*

c) Grâce actuelle suffisante et efficace. — Pour Duns Scot, il y a des grâces suffisantes et des grâces efficaces. Ce qui a été dit du mode de la connaissance divine indique sa position dans la question si débattue de la grâce efficace. On sait que les deux partis, thomiste et moliniste, se sont réclamés de son autorité. Sa véritable pensée peut se résumer ainsi. Il n'y a aucune répugnance à ce que Dieu directement par lui-même, ou par une habitude créée infuse, nécessite la volonté humaine â un acte déterminé. Cette détermination, provenant de la cause première libre, sauvegarde la liberté essentielle de la volonté et la contingence de l'acte. *In l Γ Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. vi, n. 13. Mais cette détermination, vraie prémotion et prédétermination physique, ne respecte pas la liberté d'indifférence nécessaire pour le mérite. Duns Scot exige pour cette liberté, qu'au moment où la volonté se détermine pour un acte, il y ait en elle une vraie et réelle puissance à un acte opposé : *libertatem voluntatis nostræ, in quantum est ad oppositos actus, concomitatur potentia tum ad opposita successive quam ad opposita pro eodem instanti, hoc est quod alterutrum possit ponere in esse sinealtero. In IVSent.,* I. I, dist. XXXIX, n. 16. Comment cette vraie puis-

sance existerait-elle avec une motion physique prédéterminant à un acte unique? Aussi le docteur franciscain attribue-t-il clairement à la volonté humaine l'inefficacité de la grâce. *Quando duæ causæ partiales concurrunt ad effectum commune ambarum, potest esse defectus in productione effectus unius causae concurrentis præcise et non allerius. In IV Seni.,* I. II, dist. XXXVII, n. 14. Appliqué au vouloir humain, fruit du concours de Dieu et de l'homme, dans l'ordre surnaturel, ce principe explique la déviation du vouloir, relativement à la fin qu'il devrait avoir et que Dieu poursuit de son côté *: potest esse defectus in ipso velle, ex defectu alterius causæ, et hoc, quiamsta causa posset rectitudinem dare, quam tenetur dare et tamen non dat. Loc. cit.* Or, dans le cas où la grâce est inefficace, c'est la volonté humaine qui refuse sa coopération, *rectitudinem non causari est propter hoc, quia causa secunda, quantum ad se pertinet, non causât. Ibid.* Duns Scot n'admet donc pas des grâces actuelles ou des motions surnaturelles qui soient, de soi efficaces, au point de prédéterminer physiquement la volonté humaine. Si de fait Dieu ne concourt pas efficacement à un acte surnaturel pour lequel la grâce est donnée, il a dû voir *ab æterno* dans sa science infinie la réponse négative de la volonté humaine à ses avances : *daret consequenter, quantum est ex se, nisi esset impedimentum. Loc. cit.* Cette science toutefois ne paraît pas mériter d'autre nom que celui de simple intelligence, embrassant, avec les moindres particularités, toutes les combinaisons possibles des rapports et des mutuelles influences des êtres concevables, parmi lesquelles lui-même a fait un choix, objet de la science de vision.

2. *Grâce habituelle. — a) Nature de la grâce habituelle.* — Le trait le plus caractéristique de la doctrine de Duns Scot sur la grâce habituelle paraît être l'identification qu'il en fait avec la charité. L'œuvre du Saint-Esprit, dans la sanctification de l'âme, consiste essentiellement dans la production d'un *habitus* créé, dèslors distinct de la personne de l'Esprit-Saint, et permanent, ainsi que le déclarera le concile de Trente. *In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. ni. Ce don s'appelle la grâce. Duns Scot l'identifie donc a"ec la charité. La pensée est claire : *eodem habitu quo Spiritus Sanctus inhabitat animam, voluntas inclinatur ad suum actum meritorium.* Or, l'Esprit-Saint habite dans l'âme par la grâce et la grâce, c'est la charité même, *habitus... qui est gratia et ipsa est charitas. In IV Sent.,* l. II, dist. XXVII, n. 35. Cet *habitus* unique met l'âme en double relation d'amour habituel avec Dieu. On lui donne le nom de grâce, parce qu'il est un don de Dieu à notre faible nature, une marque effective de son amour pour nous *: oralia est qua Deus habet aliquem gratum ita quod respicit Deum diligentem, non autem dilectum.* On l'appelle charité en tant qu'il incline l'âme et la rend apte à un amour surnaturel affectif et méritoire de Dieu. *Charitas dicitur, qua habens eam habet Deum charum, ita quod respicit Deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis. Loc. cit.* Bien qu'identiques réellement au point de vue de leur essence, la grâce et la charité sont cependant formellement distinctes. Autre est la raison formelle pour laquelle, par un même *habitus,* l'âme aime ou peut aimer Dieu, autre la raison pour laquelle elle est acceptée de Dieu et aimée de lui : ici un état de passivité, là un principe d'activité.

A cause de cette identification, Duns Scot assigne comme siège de la grâce, non l'essence de l'âme, mais bien une faculté, et celle-ci est la volonté, *In IV Sent.,* l. II; *Report.,* l. II, dist. XXVI. Cette conclusion semble exigée par l'étroite dépendance qui existe entre la grâce, la gloire et la béatitude. Or, la béatitude consiste formellement dans un acte de la volonté · dans la volonté réside donc aussi formellement la grâce. Elle ne perfectionne point dès lors l'essence *ut sic.* Je langage ne semblera pas excessif â ceux qui se souviennent que le docteur subtil ne met entre l'essence de l'âme et ses facultés qu'une distinction formelle. *In IV Sent.,* l. II, dist. XVI.

b) Origine et accroissement de la grâce habituelle. — La grâce étant une qualité créée ne peut venir *causative* que de Dieu. A l'instant même où Dieu crée ce don, il le dépose dans l'âme, mais, malgré cela, la grâce est antérieure d'une priorité de nature â son infusion : *duplex est ibi mutatio : una a non-esse charitatis vel gratiæ ad esse gratiæ, ...alia est a subjecto non-charo ad esse charum. In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. v, n. 5. Par cette distinction, Duns Scot renie toute parenté avec l'opinion qui substitue à l'acte créateur une simple éduction de la grâce *e potentia subjecti.* Cf. *In IV Sent.,* l. IV, dist. I, q. u, iv, v.

La grâce se rencontre inégalement dans les âmes où elle augmente d'ailleurs avec les mérites. Cette inégalité des formes simples a préoccupé les scolastiques. Duns Scot, plutôt favorable à l'inégalité des formes substantielles de même espèce, ne craint pas d'expliquer l'inégalité de la grâce par une différence de degrés entitatifs, et l'augmentation par une addition de degrés nouveaux. *In IV Sent.,* l. I, dist. XVII. q. iv-vi; *Report., ibid.,q.* πι-vi. Quand Dieu augmente la grâce, les degrés préexistants ne jouent pas le rôle de puissance par rapport aux degrés nouveaux. Tous ces degrés sont *ejusdem rationis :* il en résulte une unité particulière que le docteur subtil appelle d'un nom qu'on ne peut traduire : *unitas unigeneitatis* et qu'il trouve non seulement dans les réalités d'ordre surnaturel, mais encore dans celles de l'ordre naturel : *facta resolutione compositi in materiam et formam, utrumque extremum habet hanc compositionem scilicet unigeneitatis, quia tum materia tum formahabet partes ejusdem rationis ex se formaliter. Report.,* l. I, dist. XVII, q. v. Duns Scot semble donc admettre que dans les créatures la simplicité n'exclut pas de soi toute composition, et, la grâce étant créée, semblable composition est concevable.

A quelque degré de perfection qu'on la suppose, la grâce est néanmoins indivisible. Elle demeure jusqu'à ce que, le péché mortel étant commis, Dieu la détruise. Cette destruction est une véritable annihilation; le Tout-Puissant l'accomplit, *non per actionem aliquam, sed substrahendo influentiam suam.* De puissance absolue, Dieu pourrait cependant la diminuer en lui enlevant quelques degrés, par exemple, à l'occasion d'un péché véniel, mais de puissance ordonnée, il ne le fait pas : la grâce demeure donc entière tant que le péché mortel n'est pas commis. *Report.,* 1.1, dist. XVII, q. v.

2» *La justification.* — Duns Scot a voulu scruter avec un soin extrême les rapports qui existent entre la grâce et la justification. Chez lui, la question de fait se grossit toujours d'une question de possibilité : à côté des vouloirs divins déterminés, la recherche de ce que Dieu pourrait faire.

1. *Dispositions requises pour la justification.* — A maintes reprises, dans l'étude des sacrements de baptême et de pénitence, en particulier. *In IV Sent.,* l. IV, dist. IV, q. v, le docteur subtil enseigne que la justification des adultes requiert, de leur part, certaines dispositions morales, notamment la foi, le repentir du péché, le désir d'en être délivré. Ces actes préparatoires sont déjà le fruit de la grâce actuelle. Ils sont en effet le principe d'un mérite *de congruo,* relativement à la justification même : *dispositiones ad gratiam habent rationem meriti de congruo. In IV Sent.,* L II, dist. VII, q. n. Or. il est évident qu'il n'y a pas

de mérite sans une grâce préalable : *ponere aliquem actum meritorium ex puris naturalibus esset error Pelagii. In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. II.

La nécessité de ces dispositions est indubitable : elle a été établie par un décret divin. Rien ne répugne toutefois à ce que Dieu remette au pécheur sa faute sans aucun acte de sa part. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. i, n. 17. Il s'agit ici de la faute envisagée dans son existence habituelle, en dehors de l'acte peccamineux lui-méme. Suivant Duns Scot, le péché habituel ne consiste point dans une réalité physique inhérente à l'àme. Il comporte seulement, avec la privation de la grâce, le *reatus pœnæ,* qui est d'ordre moral purement : *cessante actu peccandi, remanet in anima tantum quœdam relatio rationis, ut abjectio ipsius ab acceptatione divina ad gloriam et obligatio per consequens ad talem pernam sibi infligendam pro peccato, quantum Deus pro justitia sua ordinavit illi infligi. Deport.,* l. IV, dist. XIV, n. 7. Dieu peut donc remettre la peine et l'obligation de la peine, sans un acte positif de contrition antérieure, s'il ne demeure dans l'âme du pécheur aucun attachement actuel au désordre du péché, *nulla carentia rectitudinis in actu. Loc. cit.*

2. *Nature de la justification.* — Suivant les lois posées par Dieu, la justification comporte deux éléments : la rémission des péchés et la rénovation intérieure par la grâce habituelle. *In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. n. Ces deux opérations sont simultanées, mais la rémission du péché a une antériorité de nature sur l'infusion de la grâce, *non ordinari ad pœnam est prior naturaliter secundum generationem, et naturam, et rationem, et praedicationem illa mutatione qua aliquis ordinatur ad gloriam. Report.,* I. IV, dist. XVI, q. n, n. 23. Si intime que soit l'union de ces deux actes, elle ne semble cependant pas indissoluble à Duns Scot, en ce sens que le péché, *de potentia absoluta Dei,* pourrait être remis sans l'infusion de la grâce. Un principe domine ce problème : entre la grâce habituelle et le péché, il n'y a pas d'opposition physique; la destruction du péché n'entralne donc pas de soi physiquement la présence de la grâce. *In IV Sent.,* l. Iť, dist. XXVIII, n. 7; l. IV, dist. I, n. 33; dist. XVI, n. 18. La valeur du principe repose sur la conception que se fait Duns Scot du péché habituel. Ce péché ne consiste formellement ni dans la privation de la grâce, ni dans une qualité ou habitude réelle inhérente à l'âme, sorte de souillure ou tache physique, ni dans une relation réelle fondée sur une entité physique qui resterait dans l'âme après l'acte même du péché. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. i; dist. XVI, q. n. Il n'y a donc dans le péché habituel qu'une relation de raison : *nihil aliud nisi ista relatio rationis, scilicet ordinatio ad poenam.* Duns Scot ne se refuse cependant pas à regarder cette *ordinationem ad pœnam,* comme une sorte de souillure, mais *moralité)· et non physice loquendo. In IV Sent.,* l. IV, *loc. cit.,* n. 7. Dans la justification il y a donc, en conséquence, deux mutations fort distinctes : la première, de raison, n'aboutit à aucun terme positif; la seconde, réelle, consiste dans l'infusion de la grâce, don habituel, par lequel l'âme est *formaliter Deo chara.* Dieu pourrait donc remettre le péché sans infuser le don delà grâce. *In IVSent.,* l. IV; *Report.,* l. IV, dist. XVI, q. II.

Du principe posé une autre conclusion semble découler : savoir que Dieu, sans effacer le péché, pourrait également donner la grâce habituelle. N'est-ce point contradictoire? Duns Scot est moins explicite sur ce sujet. Quand il dit expressément : *infusio gratiæ potest esse sine expulsione culpæ,* il n'envisage que des faits exceptionnels, la sanctification du premier homme, de la Vierge Marie, *ubi nulla erat culpa. In IV Sent.,* l. IV; *Report., loc. cit.* Ses disciples sont plus affirmatifs. Cf. Mastrius, *Scotus academicus,* t. ix, tr. HI, dist. Ill, q. il, III. Leur doctrine peut s'appuyer sur les doctrines du maître. Bien que la grâce rende l'âme formellement agréable et chère à Dieu, ce n'est point comme simple entité physique, mais à cause d'une acceptation particulière de Dieu, qu'elle obtient ce résultat : *ratio acceptandi naturam videtur esse quidam decor naturæ complacens voluntati divinæ, ita quod... habitus iste, ex hoc solo quod est talis forma, decorans et ornans animam, potest esse ratio acceptandi animam...sed concurrit acceptatio Dei. In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. n, n. 23. De même que le péché ne détruit point la grâce *physice sed demeritorie, In IV Sent.,* l. IV, dist. I, q. l, ainsi la grâce ne chasse point le péché *physice,* mais seulement *ex ordinatione divina.* Rien ne s'oppose donc rigoureusement, à ce que malgré la présence physique du don surnaturel de la grâce, le péché demeure.

3» *Le mérite.* — Duns Scot ne semble avoir ajouté aucun trait bien caractéristique à la théologie du mérite. Il en note avec rigueur tous les détails : la *définition : actus potentiæ liberæ et secundum inclinationem gratiæ elicitus, acceptus Deo ut præmiabilis beatiludine, In I*l' *Seni.,* l. I, dist. XVII, q. m, n.25; la *division spécifique,* en mérite *de congruo* et en mérite *de condigno;* les *conditions* requises pour le mérite *de condigno : ex parte operis:* liberté de nécessité externe et interne, *Quodl.,* q. xvn; *InlV Sent.,* I. Ill, dist. XIII, q. iv, n. 21; conformité aux régies de la morale, *In IV Sent.,* l. Ill, dist. XVIII; surnaturalité dans le principe, *IV Sent.,* l. I, *loc. cit.;* dans le motif, l'acte méritoire doit être rapporté â Dieu et virtuellement inspiré par la vertu de charité, *In IVSent.,* l. II, dist. XLI ; — *ex parle operantis :* la situation de *viator, fin IV Sent.,* l. Ill, dist. XVIII, q. Il, et la grâce sanctifiante, *In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, du moins *de potentia ordinata,* car il ne parait pas certain que Dieu ne puisse *acceptare naturam beatificabilem, acceptatione speciali prædicta, exislentem in puris naturalibus et similiter actum ejus... ut meritorium, In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. m ; — *ex parte praemiantis :* une acceptation assurée : *considero ipsam rationem meriti, quod est sic esse acceptum a divina voluntate in ordine ad praemium. In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, n. 24. Or, il n'y a d'acceptation assurée que si Dieu en a fait la promesse; c'est de cette promesse que découle ce droit de justice qu'a l'homme juste d'obtenir l'objet de son mérite. *Loc. cit.*

Comme tous les théologiens catholiques, Duns Scot admet la réviviscence des mérites après le repentir et avec une infusion nouvelle de la grâce. Cf. *In IV Sent.,* I. IV, dist. XXII. Sur tous ces points, il est donc l'écho fidèle de la tradition chrétienne dont le concile de Trente a fixé irrévocablement la doctrina'

VIII. LES VERTUS SURNATURELLES INFUSES. — 1" *Des vertus surnaturelles infuses en général.* — Dans la justification l'âme reçoit, avec la grâce, certains dons surnaturels. Comme la grâce, ils sont infus *: Hæc omnia simul infusa accepit homo, fidem, spem et caritatem.* Concile de Trente, sess. VI, c. vu. Les enseignements de Duns Scot sont en parfaite harmonie avec la lettre de cette déclaration conciliaire : *fide tenemus lres virtutes theologicas esse necessarias, perficientes immediate animam respectu objecti increati, In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXXIV, n. 6, et ces trois vertus sont infuses. *Loc. cit.,* n. 8. Avec la plupart des théologiens. Duns Scot ne pense pas que les *habitus* infus aient pour but de rendre les actes plus faciles, plus prompts, plus agréables : *habitus infusus non dat facilitatem ad actum, ut patet de noviter converso, In IV Sent.,* l. IV, dist. VI, q. x, n. 16,*sim-*

pbiciter dal acceptabilité)· operari et etiam dat aliquam activitatem respectu actus. In IV Sent., l. I, dist. XVII, q. m, n. 33. Ils n'apportent donc qu'une nouvelle perfection surnaturelle aux puissances et parfois une certaine intensité d'activité, ce qui semble ressortir de ce texte relatif à la foi infuse : *dico quod fides infusa est propter actum /mimum et propter perfectionem gradus actus secundi : quem gradum non posset habere intellectus cum fide acquisita solum. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXIII, n. 16.

Duns Scot ne reconnaît pas d'autres vertus infuses que les vertus théologales, et celles-là il les admet surtout *propter auctoritates Scripturas et sanctorum.* Il écrit donc : *non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas sed acquisitas tantum in his qui habent eas acquisitas aut habere possunt. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXXVI, n. 28. Ni les enseignements de la foi, ni les raisons théologiques ne lui semblent prouver avec rigueur l'existence de vertus morales inluses; il s'en tient donc aune maxime qui lui est chère : nepas multiplier les réalités sans raison suffisante. Or, de raison suffisante, il n'en trouve point, qu'il considère, dans ces vertus, *modum,medium et finem : omnis enim finis determinetur sufficienter ex inclinatione charitalis, modus autem et medium per fidem infusam. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXXVI, n. 28. Ce que Duns Scot se refuse à admettre sous le nom de vertus morales infuses, ce sont uniquement des *habitus* surnaturels distincts. Par la grâce, la volonté, siège des vertus de justice, de force et de tempérance, est suffisamment surélevée pour produire des actes surnaturels de ces vertus. D'ailleurs, n'est-ce point exclusivement de l'influence qu'ils reçoivent de la grâce ou de la charité que ces actes sont réellement surnaturels et méritoires? *non erunt ad finem ultimum nisi mediante charitate. In IVSent.,* l. Ill, *loc. cit.,* n. 26. — Pour les mêmes raisons, il se refuse à voir dans les dons de l'Esprit-Saint, des *habitus* distincts des vertus théologales infuses et des vertus morales acquises. *In IV Sent.,* I. Ill, dist. XXXIV, n. 20. De la sorte, le traité des vertus infuses se trouve réduit à l'élude des vertus théologales.

Trois conditions, suivant Duns Scot, sont rigoureusement requises pour constituer une véritable vertu théologale : *prima est respicere Deum pro primo objecto, secunda habere pro regula primam regulam humanorum actuum, tertia immediate infundi a Deo, sicut a causa efficiente. In I*l' Seni., l. III, dist. XXVI, n. 14. Celte troisième condition est révélée par la foi seule, et dans un sens moins exclusif, il est permis de donner le nom de vertus théologales à la foi, à l'espérance et à la charité acquises. Avec les habitudes surnaturelles infuses, Duns Scot admet donc les habitudes acquises, physi lies, d'ordre naturel, distinctes des précédentes par la seule origine et provenant dès lors soit d'actes antérieurs. *In IV Sent.,* l. 111.dist. XXIII, n. 5, soit d'actes postérieurs à l'infusion des vertus surnaturelles, n. 4. Cette particularité est la seule qui mérite d'être signalée. Duns Scot ne s'écarte plus de ses devanciers. La vertu théologale n'a point de *medium ex parte objecti, sed ex parte excessus qui potest esse in actu, In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXVI. n.24; elle a Dieu seul pour cause efficiente, dist. XXXIII, n. 14; nos actes ne peuvent la détruire *effective,* mais seulement *demeritorie,* dist. XXIII, n. 18. Les vertus infuses de foi et d'espérance sont données avec la charité dans la sanctification, suivant une disposition spéciale de Dieu, mais non de nécessité absolue, dist. XXXVI, n. 30. Enfin la perte de la charité n'entraîne ni la disparition de la foi, ni celle de l'espérance, dist. XXIII, n. 18.

2» *La foi.* — 1. *Objet de cette vertu.* — Duns Scot enseigne avec les autres docteurs que *l'objet matériel,* total et adéquat de la foi comprend toute vérité révélée, *In l V Sent.,* l. Ill, dist. XXIII, n. 6, que Dieu en est néanmoins l'objet principal, n. 10, 15, que les doctrines révélées sont conservées dans le double dépôt de l'Écriture et de la tradition, *lu IV Sent.,* l. I, dist. XI, q. m, n. 5. et que parmi ces vérités il y en a d'implicites et d'explicites : *nihil est tenendum de substantia fidei, nisi quod potest expresse haberi de Scriptura, vel expresse declaratum est per Ecclesiam, vel evidenter sequitur ex aliquo /doni contento in Scriptura, vel plane determinato ab Ecclesia. In IV Sent.,* l. IV, dist. XI, q. m, n. 5. Au cours des âges, l'objet matériel de la foi est demeuré immuable: ni la substance, ni le sens précis des dogmes n'a changé. *In IV Sent.,* LUI; *Deport.,* l. Ill, dist. XXV, q. I. Par des révélations successives, Dieu a enrichi le domaine de la foi; les docteurs, sous l'autorité doctrinale de l'Église, n'ont fait qu'expliciter les vérités secondaires, déjà contenues dans la doctrine immédiatement révélée. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XI, q. m, n. 5.

L'autorité de Dieu révélant constitue, à elle seule, *l'objet formel* total de la foi : *fides infusa assentit alicui revelato, quia credit Deo, vel veracitati Dei asserentis illud. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXIII. On ne doit donc faire entrer, comme élément intégrant, dans l'objet formel, ni la révélation même des vérités divines, *loc. cit.,* n. 7, ni l'autorité et le témoignage de l'Église qui peut les proposer. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XI, q. in. n. 15.

2. *L'habitus de foi* est formellement un et simple, malgré la diversitéde sesobjetssecondaires.*InlVSent.,* l. Ill, dist. XXIII, n. 5. D'ordre pratique et non d'ordre spéculatif, *In IV Sent.,* prol., q. iv, n. 3, la vertu de foi fut un des apanages de nos premiers parents. *In* 71 *Sent.,* I. Ill, dist. XXV, n. 2; elle est donnée dans la sanctification première, dist. XXXVI, n. 30; elle demeure à l'état informe dans les pécheurs; le péché d'infidélité ou l'hérésie la faisant seul disparaître, dist. XXIII, n. 4; elle ne doit plus exister ni dans le ciel, avec la vision, puisqu'elle n'a plus d'objet, dist. XXXI, n. 2; dist. XXXVI, n. 30, ni dans l'enfer avec la damnation irrévocable. Cet *habitus fidei* réside formellement dans l'intelligence, dist. XXIII, n. 14. Bien que les actes de cette vertu réclament une motion, un concours de la volonté, Duns Scot ne pense pas que l'on doive mettre, dans cette dernière faculté, un autre *habitus* infus, surnaturel, spécial, dist. XXV, n. 2.

3. *L'acte de foi. — L'habitus* de la foi surnaturalise l'intelligence en la plaçant *in esse quodam supematurali. In IV Sent.,* l. HI, dist. XX111, n. 14. Cependant l'acte de foi surnaturelle, en tant qu'acte, a la même nature essentielle que l'acte de foi naturelle, qui se peut accomplir lui aussi *propter Dei veracitatem. Loc. cil.,* n. 5. L'acte de foi n'est donc pas, à ce point de vue, surnaturel *enlilalive.*

On range parfois Duns Scot parmi les théologiens qui considèrent l'acte de foi comme discursif. Le texte invoqué, *In IV Sent.,* L 111, dist. XXIV, n. 14. ne favorise point cette interprétation. Qu'il s'agisse de vérités simplement affirmées dans la révélation, ou prouvées sous forme de conclusions par les auteurs sacr· s, l'adhésion est simple et immédiate : *cuilibet dicto* in *canone assentit, non quia probatur modo dicta, ted solum propter auctoritatem Dei, ratione cujus* assen-*lil immediate omnibus traditis in Scriptura, non* : r *propter aliud per syllogisticum discursum,* dist. XXIV, n. 4. Ces paroles ne sont pas assez explicites toutefois pour affirmer que Duns Scot rejette tout raisonnement virtuel.

Cette adhésion immédiate, uniquement basée sur la véracité divine, donne à l'acte de foi une certi iude absolue,supérieure à toute certitude naturelle: *habenti fidem quod Deus inspiravit totam Scripturamet quod*

pse est veritas infallibilis, certius debet esse quidquid ab ipso in Scriptura est revelatum, quam illud ad quod quicumque intellectus potest naturali lumine attingere. In IV Sent., l. IV, dist. XIV, q. III, n. 5. Quant à la raison de cette supériorité, Duns Scot la place surtout dans le principe surnaturel de l'acte : à cause de ce principe surnaturel, aucune erreur n'est possible dans l'objet : *fides infusa non potest inclinare in aliquod falsum, Quodl.,* q. xtv, n. 17; par lui l'assentiment reçoit une particulière intensité. *InlVSent.,* l. Ill, dist. XXIII, ŋ. 18.

L'objet de la foi reste pourtant toujours obscur. Le docteur subtil,avec saintThomas, répond négativement à la question controversée : *an de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul scientiam et fidem? In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXIV. En ceux qui sont favorisés des révélations divines, la foi est compatible avec l'évidence que Dieu révèle réellement, parce que la certitude de la vérité n'est pas produite *ex evidentia rei.* La foi y gagne seulement en certitude à cause de la lumière qui entoure l'un des motifs de crédibilité. *Loc. cit.,* n. 17.

Grâce à cette obscurité, l'acte de foi est libre : aucune évidence intrinsèque ne force l'esprit à accepter les vérités proposées : *quia proponens credibile intellectui non demonstrat, ita non coget intellectum ad assenliendum ;ideo non credit nisi volens. InlVSent.,* L III, dist. XXV, ŋ. 11.

Obscurité des vérités proposées et liberté d'assentiment, aucune de ces choses n'empêche l'acte de foi d'être raisonnable. On ne doit croire qu'aux vérités révélées de Dieu, par conséquent, il est nécessaire de demander à des motifs de crédibilité, une évidence morale que Dieu a parlé. Cf. motifs de crédibilité aux saintes Ecritures, *In IV Sent.,* prol., q. n.

4. *Nécessité de la foi.* — La foi est nécessaire : sans elle, le salut est impossible : *actus fidei necessarius fuit pro omni statu, in habente usum rationis. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXV, q. I, n. 4. Cette foi nécessaire a pour objet implicite toute vérité révélée par Dieu et pour objet explicite indispensable deux articles seulement, Dieu lui-même et un médiateur, depuis la chute d'Adam. *Nullus salvatur nisi sit membrum Ecclesias post lapsum, quod non est nisi in fide mediatoris. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXV, n. 9. Avant l'incarnation, il suffisait de croire à un médiateur sans connaître explicitement qu'il serait Dieu. *Loc. cit.* Depuis la promulgation de l'Évangile, faut-il une foi explicite à la Trinité et au Christ, Dieu et homme? Sur ce point, la doctrine de Duns Scot manque de précision. Comme il ne distingue pas assez ce qui est de nécessité de moyen et de nécessité de précepte, il est difficile de savoir quel acte de foi explicile est requis absolument selon lui pour le salut.

3» *L'espérance.* — A l'époque où vivait Duns Scot,on mettait en doute l'existence de la vertu théologale d'espérance, ou du moins sa distinclion d'avec la foi et la charité infuses. Sur l'un et l'autre point, le docteur subtil est très affirmatif : *spes est virtus theologica unica et distincta a fide et chartlate. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXVI, n. 10. L'autorité de saint Paul, I Cor., xiii, lui semble plus décisive que les arguments de raison. *Loc. cit.,* n. 2.

Toute sa doctrine sur cette vertu peut se rattacher à la description qu'il fait de l'acte d'espérer : *actum expectandi bonum infinitum a Deo liberaliter se communicante, et hoc mediante gratia prævia collata et meritis. Report.,* l. Ill, dist. XXVI, n. 14. L'espérance réside dans la volonté. Sans vouloir introduire dans cette faculté un appétit concupiscible et un appétit irascible réellement distincts, c'est dans l'ordre de l'appétit concupiscible cependant que Duns Scot place l'espérance; il l'identifie même avec le désir, *In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXVI, n. 10, 19-21, dont elle se distingue uniquement par la persuasion ou la certitude du succès dont elle est accompagnée. *Loc. cit.,* n. 22.

La vertu d'espérance a, pour objet matériel, Dieu lui-même : *illud circa quod est actus spei est bonum infinitum et ita æternum,* désiré soit comme notre bien, soit comme le bien de ceux que nous aimons. Dieu est toujours au terme du mouvement d'espérance.*Loc. cit.,* n. 11. C'est évidemment à la bonté, et, d'une certaine manière aussi, à la puissance et aux avances divines que Duns Scot ramène l'objet formel ou le motif de l'espérance : la définition citée est claire : nous attendons le bien infini *a Deo seipsum liberaliter communicante et hoc mediante gratia prævia collata. Loc. cit.*

i' La charité. — Les enseignements de Duns Scot relatifs à la charité — si l'on excepte le problème de l'identification réelle de cette vertu avec la grâce — s'écartent fort peu des opinions communément reçues. A cette vertu théologale, distincte de l'espérance, *In IV Sent.,* l. Ill, dist. XVII, n. 2, il assigne pour objet formel, propre, la bonté infinie de Dieu, considérée en elle-même — sans méconnaître toutefois que cette bonté infinie nous attire et nous invite à la charité par son amour prévenu in et le bonheur qu'il nous promet. *in Deo autem prima ratio diligibilitalis est honestas sua; secunda ratio præcedens actum est quia amavit nos, creando,* etc.; *et tertia quia est bonum meum in quantum... beatificum objectum. Report.,* I. Ill; *In IV Sent.,* l. Ill, *loc. cit.* La charité envers Dieu a tous les caractères de l'amitié, à condition qu'on ne prenne pas dans un sens trop rigoureux la formule connue : *æqualitas est de ratione amicitias. Loc. cit.,* n. 20. Cette amitié, à cause de l'habitude inluse dont la foi, plus que la raison, révèle l'existence, est réellement surnaturelle, mais sans ce don spécial, elle demeure possible comme vertu acquise.

Avec les seules forces de la nature, ITiomme est capable d'aimer Dieu *super omnia;* i) en est capable au moins *in statu naturæ institutes. In IV Sent.,* l. III, n. 15. En serait-il de même aujourd'hui? Tantôt Duns Scot semble le dire. *In IV Sent.,* L III, dist. XXVIII, tantôt il en doute. *Report.,* l. III, dist. XXVII, n. 13. La vertu infuse ajoute bien aux puissances naturelles une intensité que ne saurait avoir la volonté, même aidée par une vertu acquise naturelle, *loc. cit.,* n. 14, mais ce n'est là malgré tout qu'un rôle secondaire et l'on peut croire que de soi la volonté humaine est capable transitoirement d'un acte d'amour *super omnia. Loc. cit.*

Le docteur subtil semble réclamer pour l'acte de charité plus que ne demandent les autres théologiens. Il écrit : *debemus aliquando diligere Deum cum tota intensione possibili et appretiare eum super omnia, Report.,* l. Ill, dist. XX VU, ŋ. 15, et il explique cet arnour intensif par ces mots *ex majori affectu.* Au fond, sa doctrine est semblable à celle des autres docteurs; il parle seulement de l'affection de la volonté et non de celle qui appartient à la sensibilité et se manifeste par les douceurs ou l'impétuosité de la passion. *In IV Sent.,* l. III. dist. XXVII, n. 16, 17.

La même vertu surnaturelle de charité embrasse Dieu et le prochain. Duns Scot en exprime ainsi la raison : *Deum respicit pro primo objecto et secundario vult eum diligi et per dilectionem haberi a quocumque quantum est in se. In IV Sent.,* I. III, dist. XXVIII, n. 2. Le prochain est plutôt un objet accidentel qu'un objet secondaire : *quia diligo eum... ut aliquid potens condiligere mecum perfecte dilectum, et ad hoc eum diligo ut condiligat...non propter eum sed propter objectum quod volo ab eo condiiigi. Loc. cit.,* n. 3. Et parce que le prochain est un objet quasi accidentel de la vertu théologale, ce n'est point par la nature même des choses, mais par suite d'un

précepte divin, que la haine du prochain détruit *l'habitus* de la charité. Cet ordre établi par Dieu est d'ailleurs admirable. *In IV Sent.,* 1. HI, dist. XXVIII, n. 4·

Puisque le prochain est toute créature *cujus amicitia est Deo grata,* la vertu de charité n'exclut *a priori* de son domaine aucun être raisonnable. Elle commande d'aimer sans restriction les saints qui sont au ciel et les hommes pris collectivement, et conditionnellement les individus : *quia de quocumque viatore signato est dubium, debeo hoc sibi velléex conditione scilicet si placet Ei ab eo diligi et quando placet Ei ab eo diligi. In IV Sent.,* 1. Ill, dist. XXVIII, n. 6.

Entre Dieu et le prochain, se trouve la personne en qui réside la vertu de la charité. Dans l'ordre des objets matériels de cette vertu, chacun de nous tient la première place, après Dieu. *Post Deum immediatissime vutt quis ex charilate se diligere illud quo tendit in Deum, scilicet se diligere Deum et hoc volendo diligit se· In IV Sent.,* 1. Ill, dist. XXIX, n. 2. Cet amour ‹ st légitime, car qui ne voit qu'en s'aimant ainsi, on s'aime *in ordine ad Deum? Ibid.,* η. 4. Le précepte divin de la charité impose aussi l'amour des ennemis: Duns Scot reconnaît les difficultés de ce devoir, *In IV Sent.,* 1. Ill, dist. XXX, et l'envisage sous ses points de vue les plus divers. On doit l'avouer, *inimicus, in quantum talis, est malus et vitiosus et nullo modo est sic amandus. loc. cit.,* n. 2. mais considéré dans l'ordre de la charité, il est aimable et doit être aimé. On doit désirer pour lui et lui procurer les biens spirituels. *Quantum aa prima bona Isviritualia] non videtur quod possumus illa sibi odire vel nolle, quia non stat cum pertecte diligere Deum nolle alii illa per quæ inducatur ad colligendum Deum. Loc. cit.,* n. 4. Les biens naturels indifférents, les richesses, la santé, la vie même ne sont pas des biens que l'on doive nécessairement désirer pour le prochain, pour ses ennemis, soit parce que notre prochain *potest ordinate nolle ea sibi,* ou que la nerte de ses biens soit utile *ad correctionem... ad pacem Ecclesiæ... ad bonum commune. Loc. cit.,* n. 5, 6.

La charité n'est pas une vertu passagère de ce monde, elle demeure au ciel. *In IV Sent.,* 1. Ill, dist. XXXI, n. 7. Duns Scot le prouve par cet argument : *iste habitus non distincte inclinat ad actum perfectum amandi Deum..., sicut amatur quando est in præsens ; nec ad actum imperfectum, sicut amatur quando est imperfecte præsens... sed ad hunc el ad illum indistincte.* Au ciel *l'habitus* de charité n'est donc pas inutile, tandis que la foi et l'èspérance n'ont plus de raison d'être. *InIV Sent.,l.* Ill, dist. XXXI, n.7.

IX. les sacrements en général. — La synthèse sacramentaire était élaborée lorsque Duns Scot commença son enseignement à Oxford. Il dut donc se bornera faire un choix parmi les doctrines encore discutées et défendre ses positions avec une vigoureuse dialectique.

1» *Définition. — Sacramentum est signum sensibile, gratiam Dei vel effectum Dei gratuitum, ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris. In IV Sent.,* 1. IV, dist. I, q. ii, n. 9. Le docteur subtil accepte d'abord la conception hylémorphique qui fait du sacrement un signe sensible composé de matière et de forme. *In I* V *Sent.,* L IV, dist. Ill, q. n, lit; il en trouve, mais avec des nuances, des applications dans tous les sacrements; il insiste sur un dernier trait qu'il généralise : la distinction de la matière en matière prochaine et en matière éloignée. *In IV Sent.,* I. IV, dist. III, q. ni, n. 2; dist. VII, q. I, n. 2; dist. XXIII, n. 6.

2» *Causalité.* — Duns Scot est un adversaire de la causalité physique instrumentale, sous le double aspect de causalité instrumentale dispositive et de causalité instrumentale efficiente. *In IV Sent.,* L IV, dist. I, q. iv, v; Une raison très claire domine tous ses arguments: la production de la grâce étant une création au sens rigoureux du mot, il est impossible qu'un être créé, comme est le signe sacramentel, puisse y jouer le rôle de cause physique, même instrumentale, même dispositive, *loc. cit.,* n. 4-7, même en vertu d'une puissance surnaturelle communiquée, n. 8-10. Le docteur subtil croit cependant à l'efficacité réelle du sacrement : *signum sensibile... efficaciter significans.* Sa pensée sur ce point, développée dans *In IV Sent.,* 1. IV, *loc. cit.,* n. 12-18, est ainsi condensée, *lieport.,* 1. IV, dist. I, q. iv, n. 8; le texte mérite d'être cité en entier: *Habet tamen sacramentum quamdam actionem naturalem — ut aqua cum verbis in sacramento baptismi abluere habet corpus — quæ potest dici actio instrumentons respectu graliæ ; ut sic sacramentum proprie dicatur dispositio activa naturalis respectu gratiæ, reducta vero ad genus causæ efficientis — quod probatur sic : dispositio quæ est nécessitons ad formam, quando non est praecise in ratione susceptivi, habet aliquo modo rationem efficientis, respectu illius formæ. Susceptio sacramenti est quædam dispositio nécessitons ad gratiam ex pactione divina, qua Deus pepigit assistere sacramentis ut conferrent quod* signant et *non habet tantum rationem receptivi respectu gratiæ.* Ainsi de ce texte capital, il est manifeste que Duns Scot reconnaît aux sacrements une causalité efficiente qui en fait non de pures dispositions, grâce auxquelles l'action de Dieu est possible, ni de simples signes infaillibles de son opération, ni des causes occasionnelles, ni des causes accidentelles de la grâce et des effets produits. Il les regarde au contraire comme de vraies causes instrumentales, ordonnées *per se* à la production des effets du sacrement, contenant ces effets, non physiquement, mais moralement en vertu d'un engagement très libre, certifié par l'Église, par lequel Dieu est spécialement présent et agissant dans le rite sacramentel. Il enseigne enfin que ces résultats sont bien l'effet du sacrement, puisqu'il les amène nécessairement, *non quidem per aliquam formam intrinsecam, per quam necessario causaret terminum, sed propter assistentiam divinam. In IV Sent., loc. cit.,* n. 13. Le système de Duns Scot a donc un cachet très personnel. On ne peut l'identifier complètement avec le système qui prend aujourd'hui le nom de causalité morale, dont il est cependant le précurseur. On ne dit certainement pas assez, quand on l'appelle un système de cause occasionnelle.

3" *Effets du sacrement.* — Pour désigner les effets du sacrement, Duns Scot emploie deux termes distincts : *gratiam Dei et effectum Dei gratuitum;* le premier terme est clair, il signifie la grâce habituelle; le second, plus obscur, est susceptible de signifier des effets divers, le caractère, ou la présence permanente du Christ eucharistique sous les espèces. *In IV Sent.,* L IV, dist. I, q. π.

1. *La grâce habituelle.* — Tous les sacrements produisent la grâce habituelle, leur fin directe et normale, *In IV Sent.,* 1. IV, dist. I, q. iv, n. 12. les uns la grâce première, les autres, *per se,* la grâce seconde et, *per accidens,* la grâce première. Cf. chaque sacrement en particulier. D'eux-mêmes, ils donnent cette grâce, avec la même efficacité, dans le même degré : *aliquam gratiam disposuit regulariter conferre, cum isto signo, ita ut quod nulli minorem. In IV Sent.,* 1. IV, dist. IV, q. vu, n. 3. Seules, les dispositions du sujet en varient l'intensité. *Loc. cit., n. 5.* Le docteur subtil ne prétend toutefois résoudre cette question, que *loquendo de lege communi,* parce qu'il est possible que Dieu veuille conférer *majorem illi quem praedestinavit ad majorem gloriam. Loc. cit.*

En aucun des écrits de Duns Scot ne se lit l'expression de grâce sacramentelle. Il en admet cependant la réalit·

et entend par là des secours spéciaux conférés par les sacrements, sans s'expliquer plus longuement sur leur nature : *congruum fuit septem adjutoria conferri observatoribus legis evangelicæ, in quibus esset perfectio, non tantum intensiva* [quæ *consistit in ipsa gratia], sed etiam extensiva et sufficiens ad omnia necessaria pro observantia hujus legis. In IV Sent.,* l. IV, dist. II, q. 1, n. 8.

C'est à l'instant même où il est administré que le sacrement produit la grâce *ex virtute operis operati,* pourvu que le sujet qui le reçoit n'y mette point obstacle. *In IV Sent.,* l. IV, dist. 1, q. VI, n. 10, 11. L'obstacle ne prive pas cependant irrévocablement l'âme de la grâce du sacrement. Duns Scot admet la réviviscence du baptême, reçu sans les dispositions requises : *fictione recedente, statim recipit gratiam baptismalem quam recepisset in baptismo nisi obex fictionis tunc infuisset, Report.,* l. IV, dist. IV, q. v, n. 2; la fiction disparait par la pénitence, *recipit effectum baptismi quando pænitet. In IV Sent.,* I. IV, dist. IV, q. v, n. 8. Après avoir hésité, *loc. cit.,* sur le comment de la justification en cette occurrence, le docteur subtil en attribue les effets au baptême seul et non à la pénitence : *recedente fictione... peccata dimittuntur virtute prœcedenlis baptismi et quantum ad culpam et quantum ad poenam... eodem modo eademque virtute hoc facit cessante fictione, de qua pænitere oportet et specialiter confiteri. Report.,* l. IV, dist. IV, q. v, n. 3. — Bien que Duns Scot ne parle que de la réviviscence du sacrement de baptême, la raison fondamentale qu'il invoque, la non-itérabilité de ce sacrement, *In IV Sent.,* I. IV ; *Report., loc. cit.,* n. 2, étend sa doctrine aux sacrements de la confirmation et de l'ordre.

2. *Le caractère sacramentel.* — Trois sacrements, suivant la tradition, impriment un caractère. *InlVSent.,* l. IV, dist. VI, q. x, n. 12. L'autorité de l'Église est le meilleur appui de cette doctrine, que ne prouvent rigoureusement ni la raison ni l'expérience, que n'enseigne point assez clairement l'Écriture. *In IV Sent.,* l. IV, dist. VI, q. x, n. 3-14. Tous les arguments de raison sont de pure convenance, n. 15. La nature de cet effet spécial des sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre, avait été déterminée au cours du xne siècle et on en faisait, ou un *habitus* disposant à la grâce, dans le système de la causalité instrumentale dispositive, S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. VI, a. 1, q. i, n; ou une *puissance* qui rendait l'homme capable de certains actes de culte. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ill", q. lxiii, a. 1-6. Duns Scot ne semble pas éloigné de penser sur ce point, quoiqu'on dise souvent le con" traire, comme ses illustres prédécesseurs. Il trouve insuffisantes, il est vrai, les raisons généralement invoquées pour démontrer que le caractère *est quædani forma absoluta. In IVSent.,* I. IV, dist. VI, q. x, n.2. Il conclut son étude critique : *non obstantibus ergo istis rationibus quæ non concludunt, potest dici characterem esse tantummodo aliquem respectum extrinsecus advenientem ipsi aninise, causatum a Deo immediate in susceptione sacramenti initerabilis, quia sic ponendo saltem omnes conditiones salvantur quæ communiter attribuuntur characteri. Loc. cit.,* n. 9. Mais ce n'est point là la conclusion dernière du docteur subtil. En reprenant pour son compte personnel, suivant son usage, la question posée, il ne se prononce explicitement pour aucun parti : forme absolue ou relation réelle extrinsèque. *Loc. cit.,* n. 13. 14. Ses disciples enseignent généralement qu'il attribue plus de probabilité à la première solution : le caractère est une forme absolue. Tout autorise ce sentiment : et l'introduction du problème, où la thèse affirmative suit les raisons du *videtur quod non,* et l'exposition des raisons *quæ sunt satis rationabiliter concedendæ de charactere, si ponatur absoluta forma,* et l'étude qu'il fait de l'espèce de qualité à laquelle il faut le ranger, dans cette hypothèse. Il est vrai que sur ce point encore Duns Scot hésite, *quia sicut non est medium ad probandum quod sit, ita nec ad demonstrandum quid sit. Report.,* l. IV; Tη *IV Sent.,* l. IV, *loc. cit., passim.* Quelle que soit la solution de cette controverse secondaire, c'est, non l'intelligence, mais la volonté qui doit être regardée comme le sujet immédiat du caractère sacramentel. *In IV Sent.,* I. IV; *Report., loc. cit.,* q. xi.

4» *L'auteur des sacrements.* — Dieu seul a pu être l'auteur des sacrements, en tant qu'ils sont signes efficaces de la grâce. Ils n'étaient pas nécessaires à l'économie de la grâce et de la fin surnaturelle. *In IV Sent.,* l. IV, dist. I, q. ni, n. 3. Dieu en a cependant établi pour l'utilité des hommes dans tous les états par lesquels l'humanité a passé — l'état d'innocence excepté, *loc. cit.,* n. 7; il y en eut sous la loi de nature, au moins pour effacer la tache originelle, *In IV Sent.,* l. IV, dist. I, q. vu'; sous la loi mosaïque : la circoncision était certainement du nombre, *In IV Sent.,* l. IV, dist. I, q. vi; Duns Scot attribue aux sacrements de l'ancienne loi une efficacité presque identique à ceux de la loi nouvelle. A propos de la circoncision il écrit : *hæc contulit gratiam ex virtute operis operati, non tantum ex virtute operis operantis, scilicet ex motu interiori. In IV Sent.,* l. IV, dist. I, q. vt. La seule dillérence à noter entre les deux sacrements serait donc celui-ci : *differunt per dare majorem gratiam et minorem gratiam. Loc. cit.,* η. 11.

Les sacrements de la loi nouvelle ont tous été institués immédiatement par Jésus-Christ, *In IV Sent.,* l. IV, dist. II, q. I, n.4, 5. A n'en pas douter, Duns Scot abandonne les doctrines d'Alexandre de Halès el de saint Bonaventure sur l'institution médiate de la confirmation et de l'extrême-onction. *Loc. cit. ; Report., ibid.,* n. 3-6. Il ne dit point cependant que l'auteurdes sacrements en a déterminé *in specie* la matière et la forme essentielles. Le Christ est de plus la cause méritoire des sacrements. *In IV Sent.,* l. IV, dist. II, q. i, n. 7. C'est de ses souffrances prévues que les sacrements de l'ancienne loi tiraient leur efficacité, n. 8; ce sont ses souffrances passées qui donnent leur vertu à ceux de la loi nouvelle, n. 9-11.

5° *Le ministre du sacrement.* — Signe sensible, le sacrement réclame un ministre qui en accomplisse le rite. D'après Duns Scot, le ministre agit à la fois comme cause seconde naturelle et cause instrumentale d'ordre surnaturel. Ainsi dans le baptême, *minister est agens actione humana cum Deo, ut causa secunda cum principali agente. Respectu effectus humani et naturalis, qui est abluere et verba proferre est causa secunda agens cum Deo ut cum causa prima. Sed respectu effectus principalis fgratiæ] est instrumentum. Report.,* l. IV, dist. VI, q. vt, n. 6. Ce terme, instrument, ne doit pas être employé avec un sens trop rigoureux. Il est utile toutefois, car il sert à déterminer l'intention requise dans le ministre pour la validité du sacrement. Cause seconde, le ministre doit agir humainement, avec l'intention d'accomplir le rite sacré : *requiritur intentio respectu finis proximi, et hoc vel in particulari, vel in generali, si intendit /acere circa istum [baptizatum] quod Christiani solent facere circa suos. In IV Sent.,* l. IV, dist. VI, q. v, n. 4. Simple instrument par rapport à la fin principale, qui est la grâce, le ministre peut bien ne pas avoir d'intention relativement à ce but précis. Des rapports si différents des deux causes à leurs effets résulte donc ia différence des conditions requises pour leur exercice.

Pour être valide, l'intention du ministre ne doit pas être seulement habituelle; il n'est pas requis qu'elle soit actuelle ; il suffit qu'elle soit virtuelle. *In IV Sent.,* I. IV, dist. VI, q. VI, n. 2-4. Avec l'intention requise et le pouvoir légitime de l'administrer, le ministre confère

validement le sacrement, peu importe qu'il soit pécheur et même infidele. *In IV Sent.,* l. IV, dist. V, q. i.

6» *Le su/et du sacrement.* — Les sacrements sont institués pour la sanctification des hommes qui n'ont pas atteint le terme de leur course : on ne peut donc l'administrer qu'aux vivants. *In IV Sent.,* l. IV, dist. l, q. n. n. 9. Une certaine intention est requise de la part du sujet adulte, qui jouit de la raison, il en est ainsi dans le baptême, *quia Ueus nolit aliquem omnino invitum adscribi familiæ suæ. In I V Sent.,* l. IV, dist. IV, q. tv, n. 3. Rien n'exige que cette intention de recevoir le sacrement soit actuelle, n. 4; l'intention virtuelle ou simplement habituelle suffit, n. 5. L'intention doit toujours avoir un degré suffisant de liberté; cette liberté n'est pas incompatible avec la crainte, n.4. Si l'on excepte la pénitence, aucun sacrement ne réclame des dispositions morales dans le sujet pour être valide : l'absence de ces dispositions rend le sacrement seulement infructueux. *In l VSent.,* l. IV, dist. IV, q. v.

x. *le baptême et la confirmation.*—1° *Le baptême.* — Duns Scot ne fait guère que confirmer, en les exposant, les doctrines traditionnelles sur le sacrement de baptême, dont il donne une idée très exacte par cette définition : *sacramentum ablutionis animæ a peccato, consistens in ablutione hominis, aliqualiter consentientis, facta tn aqua, ab alio abluente et in verbis certis simul ab eodem abluente cum debita intentione prolatis. In IV Sent.,* I. IV, dist. Ill, q. l, n. 13. Quelques traits particuliers se dessinent néanmoins sur les contours de l'enseignement commun. Ainsi relativement à l'institution du baptême, Duns Scot la place apres le baptême du Sauveur, mais assez longtemps avant la passion : *ante tempus quo discipuli Christi baptizabant, licet præcise hora institutionis non legatur in Evangelio. In IV Sent.,* l. IV, dist. III, q. tv, n. 2. Apres avoir été hésitant, *In IV Sent.,* l. IV, dist. Ill, q. n, n. 10, sur la validité du baptême que l'on administrerait aujourd'hui *in nomine Christi,* forme autrefois valide, il se rallie définitivement à la pensée de saint Bonaventure et de saint Thomas : *si tunc aliquis baptizaret aliquem in nomine Christi, ego credo quod nihil faceret in virtute sacramenti. Report.,* I. IV, dist. Ill, q. Il, n. 7.

Moins sévère que saint Thomas, Duns Scot ne fixe point à la passion du Sauveur, l'époque ou, la circoncision perdant toute valeur, le baptême devint nécessaire de nécessité de moyen, mais seulement à la Pentecôte pour les habitants de Jérusalem et à des dates ultérieures déterminées par la prédication de l'Evangile pour lesautres peuples. Aujourd'hui, seul, le baptême est nécessaire et utile et la circoncision simpliciter *est revocata. In IV Sent.,* l. IV, dist. Ill, q. Il, n. 15. L'obligation de recevoir le baptême est donc universelle. Ceux-là même y sont soumis qui sont sanctifiés d'une autre manière. Cette obligation se justifie par les effets du baptême réel, particuliérement celuici : *ut adscribanlur familite Christi et fiant membra Ecclesiæ militantis, quo [sacramento] ut quodam signo distinguuntur a non-famulis Christi et nonfiliis Ecclesiæ. Report.,* l. IV, dist. IV, q. vi, n. 2.

Sont sujets de ce sacrement les enfants et les adultes, non encore baptisés. Si, avec les docteurs de son temps, Duns Scot enseigne qu'on ne peut baptiser les enfants *in utero matris,* il sait en donner l'unique raison qui soit valable et de son temps s'imposait toujours : *parvulus in utero non potest lavari quia nec sic immediate tangi ab aqua. In IV Sent..* l. IV, dist. IV, q. in, n.3. Les enfants reçoivent les fruits du baptême indépendamment de la foi de leurs parents, *loc. cit.,* q. i,n; ce sacrement peut donc être administré validement aux enfants des infidèles et des juifs. Bien plus. Duns Scot pense qu'il est permis aux princes chrétiens de faire baptiser ces enfants malgré leurs parents, pourvu que ce soit *cum cautela et quod bautizalos faceret religiose educari. In IV Sent.,* I. IV, dist. IV, q. lx. On ne peut voir en cette doctrine qu'une spéculation théorique, fondée sur le pouvoir absolu de Dieu et que des causes extrinsèques universelles ne permettent jamais de réduire en pratique.

Chez l'enfant, comme chez l'adulte bien disposé par l'attrition, le baptême produit pleinement ses effets : la purification du péché originel, la grâce sanctifiante et sacramentelle et les vertus infuses : *non infunditur gratia parvulo, sine fide et sine spe, In l F Sent.,* l. IV, dist. IV, q. Il, n. 3, le caractère et la remise totale de la peine, dist. VI, q. vu, n. 3. Ce sacrement reçu validement une première fois ne peut se renouveler. Pourquoi? Duns Scot ne voit pas de raison qui exige nécessairement cette prohibition : *dico quod ratio principalis initerabilitatis baptismi non est quia passio Christi non est iterabilis, nec quia imprimit characterem, sed quia sic illum Deus instituit ut non iteraretur et huius non est alia causa nisi voluntas sua. Report.,* l. IV, dist. VI, q.vn, n.3. Il donne cependant de bonnes raisons de convenance : a) le mal auquel remédie principalement le baptême, le péché originel, ne revient pas; *b)* l'efficacité merveilleuse de ce sacrement qui produit *plenam remissionem pœnæ et culpæ,* inviterait pour ainsi dire à pécher, si on pouvait le renouveler à volonté; c) enfin l'impuissance du péché à faire perdre complètement au baptisé son titre de chrétien. *In IV Sent.,* l. IV, dist. VI, q. vu, n. 3.

2» *La confirmation.* — Duns Scot ne fait que commenter rapidement cette définition : *confirmatio est unctio non inviti cum chrismate sanctificato per episcopum, facta in fronte signo crucis, a ministro idoneo, simul inungente et verba cum intentione debita proferente, signans ex institutione divina unctionem animse interiorem, roborantem eam per fidem interius, ad confitendum constanter fidem crucifixi. Report.,* l. IV, dist. VII, q. I, η. I. Il admet expressément que ce sacrement a été institué par Jésus-Christ qui en a même désigné la matière et la forme essentielle. Le silence de l'Écriture ne peut être invoqué â l'encontre de cette légitime supposition : *quia multa tradita* sunt *ab apostolis, quæ non sunt scripta... Supponendum est igitur quod Christus hanc formam et materiam quibus modo utimur etiam per se instituerit et per ministrum aliquem authenticum promulgavit. Report.,* l. IV, *loc. cit.,* n. 5. Il n'y a pas d'objection sérieuse dans la pratique des apôtres qui donnaient autrement l'Esprit-Saint : [CVtristus] *dispensavit cum apostolis ut non uterentur istis signis nostris necessario.* Lesautres signes sensibles merveilleux qui accompagnaient la venue de l'Esprit-Saint, tenaient lieu du signe sensible qui est l'indice de l'opération divine; aussi *dabatur tunc Spiritus Sanctus confirmatis ex impositione manuum. Loc. cit.,* n.4.

La question du ministre extraordinaire de la confirmation a préoccupé le docteur subtil. Il la résout en rappelant que, dans la primitive Église, il n'y avait aucune distinction entre le prêtre et l'évêque au point de vue du pouvoir d'ordre. Les nécessités de la vie surnaturelle multiplièrent les prêtres, mais la totalité des pouvoirs du sacerdoce ne fut pas donnée à tous: relicta *est eis [sacerdotibus] potestas episcopalis quantum ad aliqua; quantum vero ad aliqua, reservata* su *solum sacerdotibus majoribus, qui sunt dicti episc-q* : *et talis est actus confirmare. Loc. cit.,* n. 7. Lorsque le pape confère à un simple prêtre le pouvoir de confirmer, il ne fait que donner explicitement une certaine dignité déjà virtuellement contenue dans l'ordination purement sacerdotale. *Report.,* I. IV ; *In IVSent.,* l. IV. dist. VII, q. I.

Duns Scot enseigne qu'il y a une certaine obligation de recevoir le sacrement de confirmation, et cela uni-

quement à cause du mépris que ferait de ce secours surnaturel celui qui, pouvant le recevoir facilement, le négligerait. *Loc. cil.,* n. 2. Les effets de la confirmation sont réellement précieux. Outre le caractère sacramentel, *per quem constituitur homo spiritualiler in statu militari de familia Christi, ad defendendam gratiam Christi, loc. cit.,* n. 4, et l'augmentation de ia grâce sanctifiante, la confirmation donne encore des secours particuliers, grâce sacramentelle, pour confesser la foi du Christ : *gratiam roborantem ad confitendum cum constantia fidem Christi. In IV Sent.,* l. IV, dist. VII, q. i, n. 1.

xi. *l'bucuaristib.* — L'eucharistie étant à la fois l'un des sacrements de la loi nouvelle et l'unique sacrifice du christianisme, c'est à ces deux aspects du même mystère que nous rapporterons les enseignements de Duns Scot.

1° *Le sacrement.* — On peut distinguer dans le sacrement de l'eucharistie, le *sacramentum,* ou signe sensible, et la *res sacramenti,* ou présence réelle.

1. *Le sacramentum. — a) Nature.* — Duns Scot le définit : *sacramentum corporis Christi et sanguinis, veraciter contenti sub speciebus panis et vini, post consecrationem factam a sacerdote sub verbis certis, cum debita intentione prolatis, ex institutione divina veraciter signans corpus Christi et sanguinem sub eis realiter contineri. In IV Sent.,* l IV, dist. VIII, q. I, n. 2. Un caractère très particulier distingue l'eucharistie des autres sacrements. Tous ceux-ci consistent *in usu et in fieri,* le sacrement et la réception du sacrement ne sont pas choses distinctes ; rien ne demeure du sacrement, *cessante usu.* L'eucharistie, au contraire, *sacramentum est etiam ante usum. Loc. cit.,* n. 5.

Aussi la constitution du sacrement eucharistique dilïère-t-elie un peu de celle des autres sacrements. Aucune action transitoire, ni la consécration avec ses éléments, matière et forme, ni la seule réception par le fidèle ne le constitue formellement. *In IV Sent.,* l. IV, dist. VIII, q. i, n. 6. En conséquence. Duns Scot place l'essence du sacrement dans la relation particulière qu'ont les espèces eucharistiques au corps et au sang du Christ qu'elles contiennent : *Ipste species visibiles sunt materia, id est proximum fundamentum relationis significationis et ipsa significatio est ibi formale sicut in aliis sacramentis. Loc. cit.,* n. 7. Les paroles de la consécration n'appartiennent donc point strictement à la nature essentielle du sacrement. La dualité des espèces, espèce du pain et espèce du vin, est purement matérielle et ne détruit point l'unité spécifique du sacrement. A le prendre en toute rigueur, le corps du Christ est distinct du sang et peut être exprimé par un signe particulier, *est sic aliud essentialiter a sanguine et in se potest esse aliud signatum et per consequens potest* esse *hupis proprium signum.* Mais on ne peut oublier cependant que, de fait, le sang est partie intégrante du corps humain. Il faut donc dire en conséquence que *signum proprium corporis et signum proprium sanguinis possunt esse unum signum unitatis integritatis, non autem indivisibilitatis. In IV Sent.,* l. IV, dist. VIII, q. i, n. 4.

Il était d'ailleurs convenable que le Christ choisit ces deux signes, l'union des deux exprimant à la perfection la fin du sacrement qui est la nourriture de l'âme : *non nutrit sufficienter cibus sine potu, nec e converso. Loc. cit.* La raison peut montrer les admirables convenances de ce sacrement, n. 3, mais la foi seule nous en révèle l'existence et les particularités, n. 2.

b) Matière et forme requises pour la consécration. — Le pain de froment et le vin naturel sont les matières nécessaires de la consécration. *In IV Sent.,*\ IV, dist. XI, q. vi, vu. De cette nécessité, il n'y a pas d'autre raison que la volonté du Christ : *ratio principalis est quia Christus talem materiam consecrandam instituit et in signum institutionis tali materia consecranda usus est. Loc. cit.,* n. 1. Avec la plupart des scolastiques, Duns Scot pense que Jésus-Christ employa à la cène du pain azyme, mais que le pain fermenté est aussi matière valide. *Loc. cit.,* q. vi, n. 4-6. Il admet encore que l'eau mêlée au vin, suivant le précepte de l'Église, doit se convertir en cette substance, avant de se changer au corps du Christ. *Loc. cil.,* q. vu, n. 2.

Relativement à la forme, le docteur subtil tient pour essentiels, dans la consécration du pain, ces seuls mots : *hoc est corpus meum, In IV Sent.,* l. IV, dist. VIII, q. il, n. 4; et, dans la consécration du vin, ces autres : *hic est calix sanguinis mei. Loc. cit.,* q. n, n. 6-9. Toutefois pour que les pronoms *meum* et *mei* aient une signification exacte, il croit nécessaires les paroles du canon qui précèdent : *qui pridie quam pateretur..., loc. cil.,* n. 4, ou autres semblables. Les paroles consécratrices ne doivent pas être prononcées *quasi materialiter et dicta a Christo,* mais bien *tanguant operaliva et activa. Report.,* l. IV, *loc. cit.,* n. 8, 15.

c) Ministre. — Ces paroles n'ont de valeur opérative que dans la bouche du prêtre, seul ministre de ce sacrement, agissant comme cause instrumentale morale. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIII, q. i, n. 40. Le pouvoir de consacrer est inamissible. *Loc. cit.,* q. n, n. 2. Au prêtre aussi est réservé le pouvoir de dispenser le sacrement, quoique le diacre puisse en être le ministre extraordinaire. *Loc. cil.,* n. 20. Duns Scot expose avec détail les conditions requises *ex parte ministri ipsius, ex parte loci et temporis* pour la licéité de l'administration de ce sacrement, *In IV Sent. ; Report.,* l. IV, dist. XIII, q. n, mais aucun de ces points ne mérite d'être spécialement signalé.

d) Sujet et effets. — Duns Scot expose de même, sans doctrines originales, les conditions requises dans le sujet qui reçoit la sainte eucharistie : dispositions du corps, dont le jeûne est la plus importante, *loc. cit.,* dist. VIII, q. m; dispositions de l'âme et particulièrement l'état de grâce, dist. IX. La réception sous une seule espèce ne diminue pas les effets du sacrement. *Loc. cit.,* dist. XIII, q. n, n. 4. Ces effets sont les suivants : *per se,* l'augmentation de la grâce sanctifiante, *loc. cit.,* dist. VIII, q. i, n. 5; *per accidens,* la grâce sanctifiante première, dist. IX, n. 2.

2. *Res sacramenti : la présence réelle.* — La présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, sous les apparences ou espèces eucharistiques, est acceptée simplement par le docteur subtil, qui se contente d'étudier les questions philosophiques auxquelles elle donne naissance.

a) La transsubstantiation. — La présence réelle s'accomplit d'abord par la transsubstantiation. Duns Scot la définit : *totalis transitio substanliæ in substantiam. In IV Sent.,* l. IV, dist. XI, q. i, n. 2. C'est un phénomène mystérieux, dont le changement substantiel ne donne qu'une faible idée, puisque *nihil commune transit ibi a termino in terminum ;... est hic tantum transitio substantiæ in substantiam, sicut termini totaliter desinentis esse, in terminum... totaliter incipientem esse. Loc. cit.,* n. 3, 5-11.

On ne saurait trouver de contradiction dans le concept de ce prodige. Dieu seul cependant peut le réaliser. *Loc. cil.,* n. 4. Ce pouvoir est fondé sur la dépendance absolue de la créature â l'égard de la puissance divine et il est sans limites : *quodlibet potest converti in quodlibet... quia utrumque extremum in creaturis subest potentiæ divinæ, quantum ad totale esse et quantum ad totale non esse. Loc. cit.,* q. il. Dans le sacrement de l'eucharistie, toute la substance du pain est donc changée au corps et celle du vin au sang du Christ. Ces deux substances ne sont plus sous leurs

apparences naturelles. *In IV Sent. ; Report.,* l. IV, dist. XI, q. in, n. 3-6.

Sur cette doctrine fondamentale. Duns Scot se rencontre avec les autres théologiens catholiques, mais il se montre plus difficile que la plupart d'entre eux, pour le choix des preuves qui établissent le dogme révélé. Le texte : *hoc est corpus meum,* pris seul, indépendamment de la tradition et de l'enseignement de l'Église, ne lui semble pas absolument démonstratif. *lu I V Sent.,* l. IV, dist. XI, q. ni, n. 10; *Report.,* l. IV, *loc. cit.,* n. 6. Aussi écrit-il : *Igitur tenendum est quod substantia panis desinit esse ibi virtute conversionis et quod desilio est ejus conversio in corpus Christi. Et hoc principaliter teneo propter auctoritatem Ecclesiæ quæ non errat in his quæ sunt fidei. Report.,* l. IV, *loc. cit.,* n. 13.

Ce n'est pas seulement au sujet des preuves, c'est encore sur la terminologie qu'il faut employer pour exprimer le mystère, que le docteur subtil éprouve des scrupules. Faut-il appeler annihilation la disparition de la substance du pain et du vin? Après avoir hésité dans les *Commentaires d'Oxford,* il se déclare nettement contre l'annihilation dans les *Report. Paris. Respondeo quod in ista conversione... non est annihilatio panis. Et hujus ratio est quia... terminus ad quem annihilation')* est omnino nihil, vel non ens extra genus in nullo existons positivo. Sed quando panis convertitur in corpus Christi, terminus ad quem talis conversionis est corpus Christi, quem comitatur negatio panis, quæ non est simpliciter non ens et mera negatio extra genus, sed in subjecto ut in corpore Christi,* I. IV, dist. XI, q. x, n. 6.

Comment caractériser d'autre part l'action même de la transsubstantiation ? Est-elle *productiva aut adduclivo?* Duns Scot embrasse ce dernier sentiment : d'une manière implicite, *In IV Sent.,* l. IV, dist. X, q. I, et explicitement, dist. XI, q. III, n. 23. Il semble en faire comme le corollaire de la théorie de l'annihilation, pour laquelle il manifeste quelque préférence en cet écrit. *Loc. cit.,* n. 14. 15. La pensée est plus voilée dans les *Report. Paris.,* où il se prononce d'ailleurs contre l'annihilation. Bien que la *Quodl. quæst.,* x, témoigne aussi d'un retour vers la doctrine de la transsubstantiation productive, l'école du docteur subtil a, dès l'origine, accepté et défendu la thèse de la transsubstantiation adductive.

Quoi qu'il en soit des exigences de la terminologie, la réalité est indubitable ; le terme de la transsubstantiation, c'est évidemment *vi verborum,* sous les espèces du pain, le corps-du Christ, et sous les espèces du vin, son sang précieux. Duns Scot précise, suivant les principes de sa philosophie, le sens précis qu'il convient de donner à ces mots corps et sang. On sait qu'il admet dans l'homme, avec l'âme spirituelle, une forme inférieure, appelée forme de corporéité. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XI, q. m, n. 25-57. En conséquence, il enseigne que le terme formel, immédiat et direct de la transsubstantiation du pain est le corps du Christ composé de matière et de forme de corporéité : *dico igitur quod primus terminus hujus conversionis est aliquod compositum ex maleriaet forma substantiali non intellectiva, sed aliqua forma mixti per quod corpus est in proxima dispositione ut animetur. Report.,* l. IV, dist. XI, q. ni, n. 22 ; *In IV Sent., ibid.,* η. 57. Ce n'est pas seulement parce que l'âme ne donne que l'esse *vivum* et non l'esse *corporeum,* mais encore pour expliquer la possibilité de la consécration *in triduo mortis Domini,* que Duns Scot admet cette doctrine. L'âme spirituelle n'est donc avec le corps sous l'espèce du pain que *per concomitantiam. Loc. cit.,* n. 19. Le sang, qui selon la doctrine scotiste n'est pas animé par î'âme, est simplement informé par une forme qui lui est propre. *Op. cit.,* q. vu, n. 4. Enfin le sang ne se trouve avec le corps sous les espèces du pain, et le corps avec le sang sous les '-spèces du vin, que par la même raison de concomitance. *Op. cit.,* dist. X, q. iv, n. 14.

6) *Mode de présence.* — Duns Scot fait consister la présence du Christ sous les espèces sacramentelles dans une relation extrinsèque qui appartient à la catégorie *ubi.* Cette relation implique un certain changement : *necesse est ponere aliquam mutationem in corpore Christi acquisiti vam illius præsentiæ novæ, In IV Sent.,* l. IV, dist. X, q. i, n. 10. mais un changement tout extérieur el qui dès lors ne répugne point. *Loc. cit.,* n. 11. En fait, la présence sacramentelle dépend de la présence naturelle de l'humanité du Christ dans un lieu donné. La raison cependant ne saurait, selon le docteur subtil, trouver des arguments qui démontrent rigoureusement l'impossibilité d'une présence sacramentelle antérieu- .ment à la présence naturelle : on peut donc concevoir que le sacrement de l'eucharistie eût été antérieur à l'incarnation. *In IV Sent.,* l. IV, dist. X, q. iv, n. 4.

Sous les espèces sacramentelles, le corps du Christ possède sa quantité interne, *quæ dicit ordinem partium in loto,* mais non l'extension locale... *ordinem partium ad locum, loc. cit.,* q. I, n. 14-17, et cela par une particulière action de Dieu : donc non seulement parce que la quantité n'est produite que *per concomitantiam. Loc. cil.,* n. 12-15; q. ni, n. 2. Ce mode très spécial d'exister sans quantité dimensive, *in ordine ad locum,* constitue l'ufei *sacramentale.* Ce mode d'existence ne s'imposait cependant pas au choix de Dieu. Duns Scot admet en effet — et développe longuement à cette occasion, dist. X, q. n — qu'un même corps peut être, *virtute divina, localiter seu dimensive,* en plusieurs lieux. Sans aucune contradiction et indépendamment du prodige de la transsubslantiation, le corps du Christ pourrait donc être *localiter* au ciel el, sur terre, en toute hostie consacrée. *Loc. cit.,* q. m, n. 2, 7. Avec *l'ubi sacramentale,* le corps du Christ est tout entier en chaque hostie et tout entier en chaque partie de l'hostie consacrée, même la plus petite. Quoique Duns Scot ait écrit : *corpus Christi non est præsens speciei alicui ad minus, nisi minimo sensibili, quia nulli indivisibili est præsens, ibid. ;In I V Sent.,* l. IV. dist. X, q. ix. n.3, il ne s'éloigne pas de l'opinion commune, car si petite que soit la quantité de l'espèce, elle ne saurait avoir l'indivisibilité mathématique, à laquelle il est fait évidemment allusion dans ce passage. *Loc. cit., n. 2.* 3.

Dans l'état sacramentel, le corps du Christ jouit des mêmes propriétés intrinsèques qu'il possédé dans le ciel : ces propriétés sont absolues et aucune réalité absolue ne cesse par suite de la production d'une simple relation extrinsèque. In *IV Sent.,* I. IV. dist. X, q. iv, n. 10-13. C'est de ce principe que Duns Scot déduit particulièrement la présence dans le corps du Christ eucharistique des parties intégrantes, de l'âme et de la divinité, *per concomitantiam. Loc. cit.,* n. 14, 15. De là aussi celte autre conclusion : le Christ, sous les voiles eucharistiques, a la même activité immanente dont il jouit dans le ciel. Il y accomplit donc les mêmes opérations intellectuelles et volontaires qu'au ciel — *et hoc primo inest sibi* — et les mêmes actions sensitives, mais seulement *concomitante)·, propter identitatem subjecti et formai.* En effet, les organes externes de sensation ne sont pas dans les conditions requises pour recevoir, dans ce mystère, l'action des ob'ets, conséquemment, *nullus actus immanens partis s^nsi tivæ inest primo Christo, ut est sacramentalite/ ub eucharistia. In IV Sent-,* l. IV, q. v ; *Report.,* l. iV, q. v. Quant aux actions transitives, Duns Scot résout les différents problèmes qu'elles soulèvent, en trois propositions : *a. [In eucharistia] Christus, secundum potentias corporales, non potest aliud transmutare,* et cela parce qu'il est privé de ses dimensions externes, *Report.,* l. IV, dist. X, q. vu, n. 2; — *b. potest agere*

secundum potentiam spiritualem : par exemple, en illuminant les esprits célestes, *loc. cit.,* n. 3; — *c. habet virtutem motivant spiritualem respectu corporis. Loc. cit.,* n. 5.

La notion de l'action évoque le concept métaphysique de passion, de mouvement passif, de passage d'un état antérieur à un état nouveau sous l'inlluence d'une cause étrangère. Qu'en est-il du corps du Christ dans l'eucharistie? Duns Scot répond : *a. corpus Christi, ut in eucharistia, non potest moveri primo, a virtute creata quacumque, secundum motum corporalem, proprie et stricte loquendo de motu, In IV Sent.,* l. IV ; *Report.,* I. IV, dist. X, q. VI, parce que les agents créés n'ont d'action que sur des corps qui sont *circumscriptive,* dans le lieu : de ce fait le Christ ne saurait rien pâtir. — *b.* Ce que ne peut la créature est possible à Dieu : *corpus Christi potest moveri, motu proprie dicto et immediate, a Deo. Loc. cit.* — *c.* Lorsque l'hostie consacrée change de lieu, le corps du Christ suit la réalité à laquelle il est comme enchainé, mais ce n'est pes le prêtre qui le meut, rigoureusement parlant : *corpus Christi movetur mota hostia..., seda solo Deo movetur corpus in hostia mota. Report., loc. cit.,* n. 5. — *d.* A cause de l'identité du corps naturel et du corps eucharistique, tout changement passif intrinsèque qui atteint le premier se manifeste dans le second; d'où cette loi *'.corpus in eucharistia movetur concomitanler ad omnem formam absolutam, quam recipit sub modo naturali. Loc. cit..* n. 6.

Malgré cette sorte d'indépendance du corps du Christ â l'égard des êtres créés, sa présence dans le sacrement de l'autel est néanmoins intimement liée à l'existence des espèces. Cette union, suivant Duns Scot, ne mérite pas le nom de physique, elle est seulement morale, *quia species non sunt ratio formalis corpori essendi hic. In IV Sent.,* l. IV, dist. X, q. in, n. 2.

c) Les accidents eucharistiques. — La persistance des accidents eucharistiques est une doctrine si certaine que Duns Scot ne s'arrête pas à la prouver. Il la défend seulement du reproche de contradiction dont on pourrait la poursuivre. Que les accidents absolus puissent demeurer *virtute divina,* sans sujet naturel d'inhérence, cela est fort possible ; *accidens absolutum secundum seeslens* .-donc il a son essence propre, et même suivant les principes de la philosophie scotiste, une existence propre. *Report.,* I. IV, dist. XII, q. i, n. 3-9.

Dans la sainte eucharistie, la quantité joue le rôle de sujet immédiat relativement à la qualité, *op. cit.,* q. n, n. 15, mais elle est elle-même sans sujet; par un miracle, la cause première la maintient directement dans l'existence. L'activité étant une suite naturelle de l'existence, Duns Scot enseigne que les accidents séparés ne peuvent être les agents d'une production substantielle, ni comme causes principales, ni comme causes secondaires ou instrumentales, *loc. cit.,* q. ni, n. 4-16, mais qu'ils gardent toute l'activité réelle et intentionnelle qui leur était propre dans leur état d'inhérence avec la substance. *Loc. cit.,* n. 17 sq. Les accidents peuvent être aussi le sujet de changements, *secundum ubi, secundum qualitatem, secundum rarum et densum, secundum quantitatem. Loc. cit.,* n. 4; q. iv. Parmi ces mutations, il en est qui peuvent amener la corruption des espèces, et l'altération profonde des qualités des accidents par les agents naturels est la cause occasionnelle de la disparition du corps du Christ. Aucun miracle nouveau n'intervient dans ce nhénomène : *desinit esse eucharistia, quia Deus instituit non conservare eucharistiam..., nisi quamdiu manent ibi qualitates natee perficere substantias jam conversas.... nec ibi est aliquod miraculum novum, quia eadem voluntate antiqua, qua Deus voluit eucharistiam /-sse in Ecclesia, voluit etiam illam non manere nisi quamdiu qualitates aptæ... manent. In IV Sent.,*\ IV, dist. XII, q. vi, n. 4. C'est encore sans nouveau miracle que Dieu, à ce moment, produit, par création, à la place du corps du Christ qui disparait, une substance nouvelle, celle que réclament les accidents qui sont le résultat de l'altération. *In IV Sent. ; Report., loc. cit.,* q. vi.

2° *Le sacrifice.* — 1. *Nature.* — Duns Scot n'a traité du sacrifice eucharistique que d'une manière incidente, particulièrement dans la *Quodl. quæst.,* xx : *utrum sacerdos obligatus ad dicendam unam missam pro uno, obligatus etiam ad dicendam missam pro alio, solvat debitum, dicendo unam missam pro ambobus?* Suivant la doctrine qu'il énonce plus qu'il ne développe, le sacrifice de la messe est l'acte de culte par excellence que l'on rend à Dieu sous la loi nouvelle. *In IV Sent.,* l. Ill, dist. IV, n. 4. Le Christ lui-même est à la fois la victime de l'autel : *ut contentus in sacrificio, Quodl.,* q. xx, n. 22, et le principal sacrificateur: *Christus ut summus sacerdos offert. Loc. cit.,* n. 2. Le prêtre visible est de son côté vraiment sacrificateur; on doit même dire que le peuple présent l'est aussi, à sa manière : *populus etiam offert spiritualiler. In IV Sent.,* I. Ill, dist. IX, n. 4. Enfin le sacrifice de la messe est essentiellement la représentation et l'application du sacrifice de la croix *; fit missa tam represenlando illam oblationem in cruce, quam per eam observando ut scilicet per eam Deus acceptet sacrificium Ecclesiæ. Quodl.,* q. xx, n. 22. C'est de la distinction de ce double point de vue, la représentation objective du sacrifice de la croix et la prière de l'Église qui offre officiellement le sacrifice représentatif par son prêtre visible, que le docteur subtil déduit ses enseignements théoriques et pratiques sur la valeur de la messe.

2. *Valeur du sacrifice eucharistique.* — Cette valeur est finie, quelle que soit la valeur du sacrifice de la croix. *Eucharistia oblata acceptatur non ratione voluntatis Christi ut immediate offerentis; ratione ergo voluntatis Ecclesiæ generalis : illa autem habet rationem meriti finitam. Quodl.,* q. xx, n. 22. Admettrait-on que le sacrifice de la messe est agréé de Dieu *ratione voluntatis Christi ut immediate offerentis,* la conclusion serait la même parce que, intrinsèquement en dehors de cette acceptation extrinsèque divine, d'où vient seulement une sorte de valeur infinie à la passion réelle du Sauveur, l'offrande de l'autel demeure finie. *Loc. cit.* Si donc on doit distinguer, dans le sacrifice de la messe, un fruit très spécial, patrimoine inaliénable du sacrificateur, un fruit très général, destiné à être partagé par tous les membres de l'Église, et un fruit spécial dont le prêtre a la libre disposition, *loc. cit.,* n. 3, il faut affirmer que ce fruit spécial est fini. En conséquence, *una missa dicta pro duobus non tantum valet hoc modo isti, quantum valeret si pro eo solo diceretur,* n. 4.

On ne saurait mettre en doute le pouvoir qu'a le prêtre de disposer, au gré de ses volontés, d'une partie du sacrifice, n. 16. La tradition catholique lui reconnaît ce droit, comme elle reconnaît aussi et la licéité du *stipendium* et les obligations qui en découlent. *Loc. cit., n.* 17.

xn. LA PÉNITENCE. — 1° *L'essence du sacrement de pénitence.* — Duns Scot définit ce sacrement . *absolutio hominis pænitentis, facta certis verbis, cum debita intentione prolatis, a sacerdote, jurisdictionem habente, ex institutione divina efficaciter significantibus absolutionem animæ a peccato. In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. iv, n. 2. Par cette définition et des les premiers mots, il veut mettre en pleine lumière l'élément essentiel de ce signe sacramentel : l'absolution prononcée par le prêtre. Il va plus loin; à son avis, seule, l'absolution mérite le nom de signe sensible ; *hoc sacramentum non habet nisi unum signum*

sensibile ut verba prolata, habet tantum formam et non proprie materiam. Report., l. IV, dist. XVI, q. VI, n. 6. Est-ce à dire qu'il n'y ait point, en ce sacrement, quelque chose qui joue le rôle de matière, qui soit *quasi materia?*

Duns Scot n'a pas enseigné le contraire. Quand il écrit que les actes du pénitent, la contrition, la confession, la satisfaction, *nullo modo sunt partes* \[*hujus sacramenti*], *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVI, q. l, n. 7, il prétend seulement qu'ils n'enlrent point dans la constitution du signe sensible, cause efficace de la grâce, de a même manière que l'eau, versée par le prêtre sur le front du baptisé, entre dans la constitution du baptême. On défigure encore sa pensée, lorsqu'on entend à la lettre ce passage : *sunt quædam dispositiones congrues et præambula convenientia ad susceptionem congruam pænitentiæ sacramenti. Op. cit.,* dist. XVI, q. I, n. 13. Les actes du pénitent ne sont pas des dispositions ordinaires, requises dans le sujet pour recevoir validement l'absolution. On doit regarder la contrition et la confession comme des éléments préalables, requis nécessairement pour que l'acte judiciaire du prêtre soit possible, et la satisfaction comme le complément obligé du jugement. Ainsi la confession est exigée, car la sentence du prêtre serait arbitraire, *nisi prius reus fuerit accusatus in foro illo;* l'utilité de l'absolution est subordonnée au repentir intérieur et la satisfaction doit compléter l'œuvre du pardon accordé par le prêtre : *ista enim sententia absolvit a debito pœnæ ælernæ, sed ligat ad solutionem pœnæ temporalis. In IVSent.,* l. IV, dist. XVI, q. i, n. 7; *Report., ibid.,* n. 13, 14. Duns Scot admet donc que les trois actes du pénitent sont des parties intégrantes de la pénitence, tout en maintenant qu'ils n'entrent point dans la notion métaphysique et l'essence physique du acreinent lui-même. *Pœnilenlia, sacramentum, nihil aliud est quam forma audibilis verborum prolatorum super pœnitentem a sacerdote. Report.,* l. IV, *loc. cit.,* D. 12.

2. *Matière.* — Les actes du pénitent doivent donc être regardés comme la matière prochaine du sacrement, *materia proxima circa quam,* puisque la forme de l'absolution porte sur les péchés, dont ils sont la manifestation ou l'expiation douloureuse. C'est ce qu'indique Duns Scot lui-même, quand il définit le sacrement de pénitence: *absolutio hominis pœnitentis.*

Le mot *pœnitere* a plusieurs sens; il signifie : *vindicare commissum, detestari commissum, acceptare pœnam inflictam, patienter ferre pœnam inflictam. In IV Sent.,* I. IV, dist. XIV, q. i, n. 14-16. Tous ces actes sont des actes de la vertu de pénitence, mais le premier seul la constitue essentiellement et contient son objet propre : *peccatum vindicabile.* La détestation du péché commis et l'acceptation de la peine n'appartiennent pas exclusivement â la pénitence. *In IV Sent.,* I. IV, dist. XIV, q. n, n. 11, 12; *Report., ibid.,* n. 15. Cette vertu a son siège propre dans la volonté, *In IV Sent., loc. cit.,* n. 5; elle se rattache à la vertu de justice et en dernière analyse à la justice vindicative : *Est ergo iste actus justitiæ punitivæ, quæ distinguitur contra justitiam commutativam et etiam amicitiam. Loc. cit.,* n. 8.

Deux motifs inspirent la vertu de pénitence; l'un est d'ordre naturel et indépendant de la révélation, par conséquent général : il faut punir le péché, parce qu'il est une offense de Dieu et un mal; l'autre est d'ordre surnaturel, révélé et spécial : *peccatum est detestandum in quantum est aversivum a Deo vel impeditivum acquisitionis beatitudinis [supernaturaZis*]. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. ni, n. 2. Un seul acte de justice vindicative semble exigé par la vertu naturelle : *illa regula non ostendit nisi unam pœnam infligendam pro peccato, scilicet dolorem et displicentiam pro offensa Dei interiorem. Report.,* l. IV, dist. XIV, q. ni, n. 4. Duns Scot n'a en vue ici que l'acte essentiel de la vertu, suffisant pour la destruction du péché et n'exclut pas, par cette doctrine, la nécessité de la satisfaction. La vertu de pénitence, éclairée par la foi et placée dans l'ordre surnaturel, réclame au contraire plusieurs actes distincts : *actus pœnales reducuntur ad actum interiorem displicentiae vel passionem Iristiliæ — et ad actum exteriorem confitendi proprium peccatum quod est valde pomale, vel ad passionem concomitantem, scilicet verecundiam — et ad actum simpliciter exteriorem, scilicet macerando carnem, et omnis talis maceratio dicitur reduci ad jejunium, vel elevando mentem in Deum et hoc /it per orationem, vel sua temporalia erogando, quod fit per eleemosynam. In IV Sent.,}.* IV, dist. XV, q. t, n. 7. Ces actes qui constituent la matière prochaine du sacrement, sontia contrition, la confession, la satisfaction.

a) La contrition. — La contrition consiste essentiellement dans un mouvement de la volonté : *displicentia de peccato commisso, In IV Sent.,* i. IV, dist. XIV, q. n, auquel s'ajoute par voie de conséquence le *propositum cavendi de cætero,* q. iv, n. 9, et elle comporte plusieurs degrés.

La contrition est nécessaire pour obtenir le pardon des fautes commises après le baptême. Elle apparaît comme le premier acte volontaire du pécheur dans le châtiment de son péché, *ad deletionem culpæ mortalis post baptismum commisses requiritur punitio voluntaria vel voluntas punitionis,* q. i, n. 17. Il n'y a cependant pas de contradiction à ce que Dieu pardonne sans cet acte personne) du pécheur. La contrition, et il s'agit de l'acte de contrition formel et explicite, n'est donc qu'une loi très raisonnable, régulièrement imposée par Dieu, *quia sicut peccatum avertit a fine et convertit ad creaturam, ita rationabile quod non deleatur nisi per motum oppositum. Loc. cit.,* n. 18. En certaines circonstances, dans l'acte d'amour parfait et dans le martyre, le pécheur peut être justifié sans contrition formelle. Duns Scot reconnaît cependant que ces actes extraordinaires contiennent un acte virtuel de contrition : *licet virlualiter in illo motu* [martyris] *esset pænitere. Loc. cit.,* n. 17. Cette contrition formelle, requise régulièrement pour la justification, est accompagnée d'une tristesse mentale et parfois aussi d'une tristesse sensible, mais celle-ci n'es: ras indispensable. *Loc. cil.,* q. n, n. 18. Enfin le ferme propos qui semble devoir être généralement explicite el formel, *loc. cit.,* q. iv, n. 9, peut demeurer parfois à l'état implicite et virtuel,quotiescumque *digne pænitet, obligat se, saltem voto, ad non peccandum in posterum. In IV Sent.,* l. IV, dist. XXII, q. I, n. 17.

Il y a deux sortes de contrition, la contrition parfaite et l'attrition. Le docteur subtil les étudie, mais chez lui, comme chez les anciens scolastiques, les mots contrition et attrition n'ont pas toujours le sens qu'on leur donne aujourd'hui. Duns Scot n'établit pas la distinction de ces deux actes sur la distinction de leurs motifs, mais sur le rapport différent qu'ils ont avec la grâce sanctifiante. Il appelle attrition la *displodentia,* qui précède dans le temps l'infusion de la grâce i.at i- tuelle, et contrition, cette même *displacentia.* quand elle est informée par la grâce. Sans aucun changer interne dans l'acte de détestation, par la seule pr· -ence de la grâce, l'attrition devient contrition. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. il, n, 14, 15. Malgré cette conception, qui avait cours de son temps et qui est torn! -e en désuétude depuis le concile de Trente, Duns Scot admet très explicitement deux espèces d'attrition. l une qui aboutit à la justification du pécheur, indépendamment de la réception réelle du sacrement : *iste motus est dispositio sive meritum de congruo ad deletionem*

peccati mortalis, loc. cit.. n. 14: ı autre qui ne justifie qu'avec le sacrement, *ua ut parum attritus, attritione quæ non habet rationem meriti ad remissionem peccati,... recipiat effectum sacramenti, scilicet gratiam pænitentialem non quidem ex merito, quia dispositio interior non erat sufficiens per modum meriti, sed ex facto Dei assidentis sacramento suo. Loc. cit.,* q. iv, n. 6, 7. Il n'indique pas cependant avec clarté le caractère distinctif de ces deux attritions, dans lesquelles, par les effets, on reconnaîtra sans peine la contrition parfaite et la simple attrition. Pour caractériser la contrition parfaite, il écrit seulement qu elle doit être *totaliter circumstantionata circumstantiis moralibus debitis, In IV Sent.,* I. IV, dist. XIV, q. II, n. 14, tandis que l'absence d'une de ces conditions requises. *ex inconsideratione intellectus vel omissione voluntatis, loc. cit.,* fait du mouvement de l'âine une simple attrition. Faut-il entendre par circonstances nécessaires de l'acte de contrition parfaite ce regard de l'esprit jeté sur Dieu lui-même offensé par le péché, regard que Duns Scot place au premier rang parmi les motifs de contrition : *considerare peccatum commissum ut offensivum Dei, et ut contra legem divinam, et ut aversivum a Deo, et ut impedilivum præmii, et ut inductivum supplicii? Loc. cit.* Faut-il entendre la présence d'un motif inspiré par la charité comme semble l'indiquer la réponse donnée à cette question : de tous les actes de la vertu de pénitence, quel est celui qui a le plus d'efficacité pour effacer le péché? *Loc. cit.,* q. n, n. 17. C'est, répond le docteur subtil, la *displicentia,* qui procède de la charité : *quanto ex pluribus virtutibus et perfectioribus actus eliciatur, tanto est melior actus, ergo si... secundus actus [displacentia] vel tertius [acceptatio pœnæ] eliciatur a virtute perfectiori, utpote a charitale, patet quod erit excellentior primo [vindicare commissum in genere]. Loc. cit.,* n. 17. U est difficile de répondre avec certitude : la pensée de Duns Scot sur ce point reste obscure.

Ce qui n'est pas obscur, c'est l'efficacité de la contrition parfaite (attrition supérieure suivant son langage). Elle justifie par elle-même le pécheur. Elle n'est cependant qu'une cause morale dispositive, *InlV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. il, n. 15; elle agit *per modum meriti de congruo, loc. cit.,* n. 14, et de cette unique manière produit à la fois la rémission de la faute et la grâce sanctifiante, *loc. cit.,* n. 16; elle efface le péché *quoad reatum culpæ et pœnæ æternæ, In IV Sent.,* l. II, dist. XLIII, q. i, n. 6; I. IV, dist. XX, n. 3, et parfois *quoad reatum pœnæ temporalis. Loc. cit.,* n. 2. En dehors du sacrement, la contrition parfaite est nécessaire pour effacer le péché mortel. Le péché véniel ne l'exige pas, l'attrition et les bonnes œuvres suffisent à cette fin dans l'âme justifiée : *hæc venialia deleri non solum per pœnam interiorem vel exteriorem, sed etiam per aliquem actum, magis Deo gratum quam peccatum veniale displaceat, vel relatum ab ipso operante ad hoc veniale remittendum. In IV Sent.,* l. IV, dist. XXI, q. i, n. 8.

Quant à la valeur de l'attrition, Duns Scot affirme explicitement les deux thèses qui résument l'enseignement catholique : l'attrition inspirée par la crainte des peines dues au péché est honnête, utile et salutaire, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. i, n. 15; elle suffit pour recevoir avec fruit le sacrement de pénitence. *Loc. cit.,* q. iv, n. 6-10.

b) La confession. — Les préceptes de l'Église ayant déterminé dans le détail la doctrine de la confession qui est essentiellement pratique, Duns Scot se contente de reproduire l'enseignement reçu. L'obligation de la confession, qui n'est autre que celle du sacrement lui-même, n'est pas imposée par le droit naturel, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, n. 3-8, mais elle l'est de droit divin positif. *Loc. cit.,* n. 9. Le précepte en a été promulgué, soit par l'Évangile: *accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata,* η. 11, soit par le Christ, puis par les apôtres, enfin par l'Église, *absque omni Scriptura, sicut mulla alia tenet Ecclesia ore tenus per apostolos sibi promulgata,* n. 17. Les enseignements de Duns Scot n'ayant point de cachet bien personnel, il suffira de transcrire, en les faisant suivre de quelques remarques, les termes très précis qui fixent sa doctrine. *Patet igitur* quis *debet confiteri, quia omnis peccator, postquam ad annos discretionis pervenerit, habens usum rationis et non lanium ad duodecim annos sed ad quoscumque citra duodecim annos quando habet usum rationis et est doli capax...* Cui? dico *quod sacerdoti habenti jurisdictionem et nullo modo laico aut alteri, quia sententia, a non-suo judice lata, irrita est et nulla.* Quæ? *quia tantum peccata mortalia necessario et venialia sufficienter et debet insuper addere circumstantias essentiales quæ aggravant mortalia. Report.,* l. IV, dist. XVII, n. 25.

Par l'expression, *omnis peccator,* Duns Scot n'entend pas seulement les baptisés, mais tous les hommes. Le précepte est général comme celui du baptême. *Loc. cit.,* n. 18, 19. Il ne veut, d'évidence, indiquer par là, qu'une obligation éloignée *in re aut in volo,* puisque l'usar ! du sacrement de pénitence est subordonné à 1? réception réelle du baptême. Bien que l'obligation de se confesser commence avec la faute mortelle dont l'âme se souille, le temps de la confession n'est pas déterminé par le précepte divin lui-même. Ce précepte oblige *per se* seulement, *quando incurrit periculum mortis; per accidens,* quand il est nécessaire de remplir des devoirs ou des actes qui exigent la pureté de l'âme. *Loc. cit.,* n. 27. Les péchés véniels ne tombent pas sous l'obligation : en les confessant on satisfait même au précepte ecclésiastique, n. 30. Une seule remarque au sujet de l'intégrité formelle. Hésitant sur l'obligation de confesser les circonstances aggravantes, *quod tamen lutum et utile est fieri, In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, η. 20, Duns Scot semble rejeter ce doute, *Report.,* l IV, dist. XVII, n. 24, et n'admettre l'obligation que pour les *circumstantiæ essentiales. Loc. cit.* Ne faut-il pas entendre par là, ce que tous les théologiens modernes enseignent, les seules circonstances qui changent l'espèce du péché, en un mot. en varient l'essence?

Pour être suffisante,la confession doit être faite avec des sentiments de contrition : *cum displicentia peccati commissi et cum proposito abstinendi a peccato et obediendi Ecclesiæ in satisfactione pro ipso peccato. In IV Sent.,* I. IV, dist. XVII, n. 22. Régulièrement, elle doit être verbale et auriculaire; néanmoins la validité en est certaine, quand le pénitent s'accuse par des signes compris du confesseur, n. 31, ou emploie l'intermédiaire d'un interprète — ce que Duns Scot regarde même nécessaire en certaines circonstances et lorsque le secret semble devoir être gardé fidèlement. *Loc. cit.* Enfin le docteur subtil se montre opposé à la confession *per scripturam,* mais il envisage surtout le cas ou la confession écrite serait envoyée à un prêtre absent : *litteræ possunt in via et in termino aperiri, ce* qui est contraire â la nature de l'accusation sacramentelle qui doit être *maxime privata et secretissima. Report.,* l. IV, dist. XVII, n. 33, 34.

c) *La satisfaction.* — Duns Scot définit la satisfaction : *operatio laboi-iosa vel poenalis voluntarie assumpta ad puniendum peccatum commissum a se et hoc ad placandam divinam offensam. In IV Sent.,* i. IV, dist. XV, q. i, n. **il**. A cette définition très exacte, on doit ajouter un trait nouveau pour caractériser la satisfaction sacramentelle : il faut qu'elle soit imposée par le confesseur.

Le ministre du sacrement de pénitence doit régulièrement imposer une œuvre satisfactoire à ceux qu'il absout. La pratique de l'r.glise sur ce point et les enseignements de la tradition nous apprennent que le prêtre *absolvit quidem a debito pœnæ æteTmæ, sed ligat ad solutionem pœnæ temporalis, nisi sit sufficienter jam soluta. In IV Sent.,* I. IV, dist. XVI, q. I, n. 7. A l'obligation du prêtre, correspond dans le pénitent l'obligation d'accepter la satisfaction imposée; la même raison, la nécessité d'achever l'œuvre du sacrement, sert de fondement aux deux obligations. *In IV Sent.,* I. IV, dist. XIX, n. 27. Faudrait-il cependant regarder comme indigne du sacrement et priver de l'absolution celui qui ne semblerait pas disposé à accepter une pénitence modérée? Duns Scot répond négativement dans la solution d'un curieux cas de conscience ou il suppose un pénitent qui veut bien *se submittere [sacerdoti] quantum ad commutationem pœnæ æternæ in temporalem et non quantum ad taxationem pœnæ totalis, sed tantum vult se subdere manui Dei vel in hoc, vel in purgatorio. Loc. cit.* On ne peut voir dans cettesolution qu'un cas exceptionnel, dans le but de sauver un pécheur, qui autrement *recederet desperatus,* et non, comme on l'a voulu dire, un principe d'ordre général.

La prudence et la nature des fautes accusées doivent diriger le confesseur dans le choix des œuvres satisfactoires qu'il impose. En règle générale, ces œuvres doivent être pénales et externes, mais cela n'est pas absolument requis, *potest per aliquem bonum non pœnalem satisfieri. In IV Sent.,* l. IV, dist. XV, q. i, n. 8. Les maux inévitables de la vie, la mort par exemple ou la maladie, peuvent avoir le caractère de satisfaction, *nec obstat quod est pœna necessaria, quia aliquis potest voluntarie acceptare necessariam. In IV Sent.,* l. IV, dist. XXI, q. i, n. 10. La valeur de nos actes satisfactoires vient beaucoup moins de notre mérite personnel que des inéritesdu Christ. Dieu aurait pu, *de potentia absoluta,* en disposer autrement, mais *de potentia ordinata, non est possibile satisfieri Deo, de peccato, nisi virtute passionis Christi. Op. cit.,* dist. XV, q. t, n. 7. Avec ou sans le sacrement, c'est donc par les satisfactions du Christ que nos satisfactions ont de l'efficacité. Dans le sacrement, elles semblent avoir une valeur *ex opere operato.* Aussi Duns Scot enseigne-t-il que la satisfaction sacramentelle. accomplie en état de péché après l'absolution, a une réelle valeur satisfactoire quant à la peine, bien qu'elle n'ait *ex opere operantis* aucun mérite rigoureux : *dico quod qui semel vere pœnitet et recipit pœnitentiam condignam sibi impositam ab Ecclesia... si eam impleat in charitate... non tantum solvit pœnam sed meretur; si eam adimpleat voluntarie extra charitatem, solvit quidem pœnam sed non meretur gratiam. Ibid.,* dist. XV, q. i, n. 16.

3° *Forme.* — Le caractère judiciaire du sacrement de pénitence ne réclame pas de soi une forme strictement déterminée : *communiter tamen ista verba sunt apta: ego te absolvo ;quæcumque alia præmiltanturvel consequantur, secundum diversam consuetudinem in diversis Ecclesiis. In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. tv, n. 4. Ces paroles sont prises dans leur sens naturel, obvie; elles signifient : *ablutionem animæ a peccato, loc. cit.,* n. 2; d'une manière efficace, parce quelles sont *sententia diffinitiva absolvens reum,* η. 3. Elles doivent enfin être prononcées par le prêtre en présence du pénitent. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, n. 31.

4° *Effets du sacrement.* — L'effet premier et principal de la pénitence n'est autre que la rémission du péché et de la peine éternelle : *sacerdos delet maculam el pœnam mortis æternæ. In IV Sent.,* l. IV, dist. XIX, q. it. n. 32. Cette doctrine générale donne occasion à des doctrines secondaires, dans lesquelles Duns Scot prend les positions que voici.

Les fautes, effacées par l'absolution, le sont à tout jamais : elles ne revivent pas, si l'âme dans la suite retombe en état de péché : *non redit idem reatus tel eadem obligatio ad pœnam quæ prius remittebatur in confessione, nec eadem numero, nec eadem specie. Report.,* l. Ill, dist. XXII, n. 4. Le docteur subtil, on le voit parce texte, envisage surtout la réviviscence de la peine, puisque c'est la *relatio ad pœnam* qui constitue, à ses yeux, le formel du péché habituel. Il admet cependant que ce *reatus ad pœnam* est en fait une souillure réelle : il se refuse seulement à en faire une réalité d'ordre physique. Pourquoi le péché ne revit-il pas, après une faute nouvelle? Duns Scot n'en donne d'autre raison que la volonté divine : *Deus statuit per legem clemenliæ suæ ut actus peccandi semel extinctus nunquam amplius reviviscat. Loc. cit.*

Par contre, les œuvres méritoires, accomplies en état de grâce et mortifiées par le péché,revivent immédiatement lorsque l'âme retrouve l'état de grâce. Elles revivent toutes, avec l'absolution sacramentelle : *omnia illa opera priora reviviscunt... in ordine ad vitam et gloriam æternam, Report.,* l. IV, *loc. cit.,* n. 8; elles revivent, non avec une valeur amoindrie, n'ayant de prix que pour les accidents de la béatitude, comme quelques théologiens l'enseignent, mais avec une valeur complète, identique à celle qu'elles avaient avant la chute : *nec tantum corresponde operibus meritoriis gloria et præmium accidentale, sed etiam essentiale. Loc. cit.* Duns Scot est moins affirmatif sur la réviviscence immédiate de la grâce habituelle. L'âme qui vient de se relever a plus de mérites qu'au moment même où elle est tombée, el *per consequens ad majorem gloriam ex ea parte ordinatur.* La grâce et la gloire étant dans les mêmes rapports et proportions, il semblerait donc que, au moment de la conversion, l'âme retrouve immédiatement toute la grâce antérieure et un accroissement nouveau, auquel correspond un degré nouveau de gloire. Cette conclusion ne parait pas rigoureuse au docteur subtil, soit qu'il importe de tenir compte des dispositions du pénitent : *secundum ejus dispositionem in detestando peccatum commissum, intense, vel remisse datur sibi nunc major vel minor gratia. In IV Sent.,* l. IV, dist. XXII, n. 10, soit que l'on dor. - appliquer au cas présent, la doctrine théologique dont il se fait le champion et d'après laquelle certains n.— rites, dits *remissa,* n'augmentent pas immédiat-n, ut la grâce sanctifiante. *In I V Sent.,* l. IV, dist. XXI, q. I, n. 10. Dans celte hypothèse, toute la grâce doit cependant revivre un jour, ne serait-ce qu'au moment de la mort : *non semper Deus post quemcumque actum meritorium auget gratiam proporlionatam merito, videtur quod augmentum debitum meritis remissis reservet usque ad instans mortis. Loc. cit.*

Le sacrement de pénitence ne remet pas seulement le péché et la peine éternelle : il remet aussi, en partie du moins, la peine temporelle. Cette remise partielle s'accomplit non seulement en vertu de la première absolution, mais encore par toute absolution subséquente. Après avoir regardé l'opinion contra.r-comme plus probable, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIX. n. 31, Duns Scot enseigne explicitement *quod per frequentes absolutiones,potestas clavium potest multm de pœna ælerna debita remittere, Report.,* l. i dist. XIX, n. 31, et par le contexte, il est évident que la *pœna ælerna* dont il s'agit est celle qui est commuée par l'absolution en peine temporelle.

5° Le *ministre.* — Seul, le prêtre est le ministre du sacrement de pénitence. Sans condamner absolument la confession faite par dévotion et humilité â un simpie clerc ou à un laïc, Duns Scot la juge plutôt avec sévérité, car il y voit plus d'inconvénients que d'ut'...js, *In*

IV Sent., l. IV, dist. XVII, n. 27 ; elle n'est assurément jamais obligatoire.

La nature du sacrement de pénitence suppose dans le ministre un pouvoir particulier, le pouvoir des clefs, qui peut se définir : *potestas sententiandi in foro pænilentiæ. In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, n. 3. Le ministre participe ainsi à l'autorité de Dieu et à celle du Christ. En Dieu, le pouvoir de pardonner *est simpliciter principalis ;* dans le Christ, *non principalis sed præcellens,* dans le prêtre, *non principalis, nec præcellens, sed particularis. Loc. cit.*, n. 4-6. Au pouvoir de porter la sentence, est annexé le pouvoir de connaître la cause, n. 7-8. Le pouvoir des clefs, constitué par ces deux éléments distincts, doit-il être identifié simplement avec le caractère sacerdotal? Duns Scot ne le pense point, soit qu'il incline vers l'opinion d'après laquelle la puissance sur le corps réel et la puissance sur le corps mystique du Christ sont données séparément — *et illi duo integrant totum ordinem sacerdotii, In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, n. II, ou qu'il admette un seul caractère et la collation simultanée des deux pouvoirs, car, dans ce cas, le pouvoir des clefs n'est qu'une conséquence du caractère sacerdotal, *per characterem disponitur de congruo ad habendam potestatem in corpus Christi mysticum. Loc. cit.* Ce pouvoir n'est qu'en puissance éloignée, pour qu'il soit en puissance prochaine et puisse être exercé, *oportet aliquem subditum sibi dari in quem habeat jurisdictionem. Loc. cit.*, n. 12.

L'une des obligations les plus graves du confesseur, c'est le silence ou le secret de la confession. Le docteur subtil consacre à ce sujet une question entière, très approfondie et très complète, mais où rien de particulier ne mérite d'être noté. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. n.

6° *Des indulgences.* — La q. iv des *Quæstiones miscellaneæ* contient un remarquable petit traité des indulgences, dont voici la trame et le contenu, en commençant par la définition : *Indulgentia est remissio pænæ temporalis debitæ pro peccatis actualibus pænitentium, non remissæ per absolutionem sacramentalem, factam per prælatos Ecclesiæ, de thesauro Ecclesiæ, id est meritis Christi et sanctorum ex causa rationabili. Loc. cit.*, n. 4. — 1. Le pouvoir de concéder des indulgences est indubitable : *hæc virtus est prælatoruni, quibus a Christo commissum est regimen et dispensatio thesaurorum spiritualium.* Ce trésor est formé par les mérites satisfactoires surabondants du Christ et des saints. Il est inépuisable, ne serait-ce que par les mérites du Christ qui sont extrinsèquement infinis *ex acceptatione Dei,* suivant la doctrine exposée plus haut, col. 1896. Ce pouvoir n'est pas arbitraire : avec l'autorité nécessaire dans le prélat, *requiruntur indigentia ex parle recipientis et pia causa, ut honor Dei et utilitas Ecclesiæ, ex parte finis moventis,* n. 3. — 2. Les indulgences ont une valeur réelle, celle qui est indiquée dans la concession, mais elles ne peuvent remplacer, à tout point de vue, les œuvres pénales, *quæ valent ad multa alia, ad refrenendam camis concupiscentiam, ad domandum corpus, ad merendum præmium æternum, ad gratiæ augmentum,* n. 6. En rigueur de justice, il serait permis de racheter, par le gain d'une indulgence, la pénitence imposée par le confesseur : il ne faut cependant pas en donner le conseil, car, en somme, *malum est dimittere pænitentiam facere propter hujusmodi indulgentias,* η. 7. — 3. La fin de la question, n. 11-22, est consacrée à des objections de détail. Deux points seulement à souligner : *a)* la nécessité de l'état de grâce pour gagner les indulgences, n /'' : *b)* la dépendance du pouvoir de concéder des indulge- Tes, du pouvoir de juridiction : *solus igitur papa potest auctoritative et principaliter dare indulgentias,... episcopi ex commissione papæ possunt, aliter non possunt,* n. 19.

XIII. L'EXTRÊME-ONCTION ET L'ORDRE. — 1» *L'eXtrême-onction.* — Duns Scot définit ce sacrement : *unctio hominis infirmi pænitentis, facta in determinatis partibus corporis, cum oleo consecrato ab episcopo, ministrata a sacerdote, simul verba certa cum intentione debita proferente, ex institutione divina efficaciter significans curationem finalem venialium. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, n. 3. Les positions de Duns Scot, dans les controverses relatives à l'extrême-onction, ressortent de ce texte. La plus importante se trouve indiquée à la dernière ligne.

La fin propre de ce sacrement n'est point seulement la guérison des restes du péché, mais encore la rémission du péché lui-même. Toutefois, étant donnée l'économie générale des sacrements, il semble rationnel d'en restreindre l'efficacité, au moins suivant l'intention première de son auteur, â la rémission du péché véniel. *Loc. cit.,n.* 2, 3. Duns Scot n'envisage pas l'hypothèse où le moribond aurait des péchés graves sur la conscience et ne donne point de principe suffisamment clair pour trancher la question de la remise des péchés mortels *secundario et per se.* La remise des péchés véniels doit s'entendre dans son sens le plus large, quant à lacoulpe etâ la peine: cela ressort de la fin du sacrement et de la nature des fautes vénielles: *islanon remissa essent impedimentum gloriæ consequendæ, el non remissa possunt esse usque ad exitum, quia peccator quasi continue peccat talibus peccatis,* η. 2. Dans les *lieport. Pails.*, Duns Scot est encore plus explicite sur ce point : *una est totalis unctio et integrum signum totalis remissionis et pænæ et curationis omnium peccatorum venialium, qualitercumque commissorum, et talis effectus est proprius.* L. IV, dist. XX111, n. 9.

Duns Scot affirme simplement la nécessité de la bénédiction, par l'évêque, de l'huile, matière éloignée du sacrement, *ut sit materia apta, loc. cit.*, n. 5, indique les parties du corps ou le prêtre doit faire les onctions — matière prochaine — sans préciser si elles sont toutes indispensables pour la validité du sacrement, n. 4. Les diverses onctions avec leurs formes correspondantes constituent dans son intégrité le sacrement de l'extrême-onction, qui n'a d'autre unité que celle d'intégrité. De la sorte, chaque onction, *cum oratione optativa et deprecativa gratiæ et remissionis culpæ unius partis,* dev'ent un élément partiel du sacrement total. *Beport.*, l. IV, *loc. cit.*, n. 9.

Enfin, suivant Duns Scot, le sacrement de l'extrême-onction a été immédiatement institué par le Christ, *sicut et alia et ita a beato Jacobo tantum divulgata et prædicata, quia hoc quod discipuli audierunt a Christo, publicaverunt pro tempore dispensato. Déport.*, l. IV, *loc. cit.*, n. 9.

2« *L'ordre.* — On peut envisager l'ordre à deux points de vue, celui de la simple hiérarchie ecclésiastique et celui du sacrement.

1. *La hiérarchie ecclésiastique.* — Duns Scot en donne cette description générale : *ordo est gradus eminens in hierarchia ecclesiastica, disponens ad congrue exequendum aliquem actum excellentem in Ecclesia. Beport.,1.* IV, dist. XXIV, n. 6. La puissance provenant de l'ordre hiérarchique ne doit pas se confondre avec les pouvoirs d'ordre, au sens rigoureux du mot. La hiérarchie ecclésiastique ayant l'eucharistie pour centre d'action, la description précédente peut être ainsi complétée... *actum excellentem pertinentem ad actum excellentissimum consecrationis corporis Christi. Loc. cil.,n.* 8. Ces degrés sont au nombre de huit. Dans les *Beport. Paris.*, Duns Scotchasse ses hésitations antérieures, *In IV Sent.*, l. IV, *loc. cit.*, n. 5, et admet que l'épiscopat est hiérarchiquement un ordre distinct : *Episcopatus est specialis gradus et ordo in Ecclesia, cujus est ordines omnes conferre et per consequens*

amnes in istis eminentibus constituere. Report., I. IV, *loc. cit.,* n. 9.

2. *Le sacrement de l'ordre* se définit : *collatio determinati ministerii, per aliquod signum sensibile, ad ministrandum circa eucharistiam, facta a ministro idoneo, certa verba cum intentione debita proferente, signans efficaciter ex institutione divina efi edum gratias indivisibilis, quo ordinatus digne aliquod ministerium exequatur. Report.,* l. IV, *loc. cit.,* n.10. Avec les anciens docteurs scolastiques, Duns Scot attribue aux ordres mineurs et au sous-diaconat le nom et la qualité de sacrements. Il ne craint pas d'affirmer en conséquence, que tous ont été immédiatement institués parle Christ, qu'ils étaient donnés simultanément avec le diaconat ou le sacerdoce, dans la primitive Église, et que l'autorité ecclésiastique n'a fait qu'en diviser la collation. *Report.,* l. IV, n. 10. Ces divers sacrements sont même regardés par le docteur subtil comme spécifiquement distincts, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XXIV, n. 10, et dans son ensemble le sacrement de l'ordre n'a qu'une unité générique : *sacramentum ordinis est unum genere, habens sub se plures species... quæ sunt diverses rationis et alterius speciei, non tantum ejusdem rationis et speciei, et diversæ numero. Loc. cit.,* n. 13. L'unité générique provient de l'unicité de fin, la consécration de la sainte eucharistie, n. 14.

En chaque ordination, la constitution du signe sacramentel est variable. Duns Scot n'en décrit pas toutes les variétés; notons seulement ce qu'il dit de l'ordination du prêtre et du diacre : *In ordinatione sacerdotis materia est... impositio manus episcopi super caput ejus; in ordinatione diaconatus, datio seu traditio codicis Euangeliorum. Loc. cit.,* n. 11.

Le docteur subtil résume les effets du sacrement en quelques lignes. Il distingue l'effet prochain, *quem signat signum sensibile,* et qui est le degré d'éminence, l'ordre ou le caractère sacramentel; puis l'effet ultime, *principaliter intentus,* et celui-ci n'est autre que la grâce, avec ses deux qualités, très exactement déterminées : *gratia invisibilis gratum faciens* (grâce habituelle) *ac disponens ad congrue et digne exequendum actum convenientem tali gradui, circa eucharistiam consecrandam* (grâce sacramentelle), η. 12.Chaque sacrement produit ces elfets; donc autant de caractères que de sacrements spécifiquement différents : c'est du moins l'opinion qui parait la plus probable au docteur subtil. *In IV Sent.,* l. IV, *loc. cit., a.* 11; *Report.,* J. IV, *loc. cit.,* n. 15.

Relativement au ministre et au sujet, on peut noter ainsi l'essentiel de la pensée de Duns Scot. Seul, l'évêque est *minister idoneus* de ce sacrement, bien qu'il puisse par délégation donner à un simple prêtre le pouvoir de conférer les ordres mineurs, n. 12. Seuls, les hommes peuvent le recevoir validement : les femmes sont exclues *ex jure divino, non enim Ecclesia præsumpsisset totum sexum muliebrem privasse, sive sua culpa, actu qui posset sibi licite competere... hoc esse videretur maxima injustitiæ, In IV Sent.,* l. IV, dist. XXV, q. it, n. 4, bien qu'il y ait de très sérieuses raisons de convenance en faveur d'une semblable prohibition. *Loc. cit.,* n. 5, 6. L'ordination des enfants est valide, mais la collation des ordres sacrés est interdite par l'Église, avant un âge déterminé, à cause des graves obligations qu'ils entraînent et à cause de la révérence due au sacrement. *Loc. cit.,* n. 3, 4. La législation ecclésiastique a d'ailleurs déterminé les conditions de licéité et Je docteur subtil donne, des lois en vigueur de son temps, un excellent résumé. *In IV Sent.,* l. IV; *Report.,* l. IV, dist. XXV, q. i.

xiv. le mariage. — 1° *Contrat naturel.* — Avant d'étudier le mariage comme sacrement, Duns Scot, avec la plupart des théologiens, l'envisage *ut officium naturæ.* Cette première étude est succincte et précise. Elle se déroule ainsi. L'union de l'homme et de la femme, dans le but d'engendrer des enfants, est un acte, de soi ni bon ni mauvais, qui devient honnête *positis certis conditionibus. Report.,* I. IV, dist.XXVI, n. 5, 6. Ces conditions, au nombre de trois, sont : du côté de la fin : *proles religiose educanda, η.* 7; du côté des agents, la détermination exacte des personnes qui doivent porter les conséquences de la paternité, *nam vaga conjunctio est contra bonum prolis, bonum familial et bonum civitatis, In IV Sent.,* l. IV, *loc. cit.,* n. 5, et l'indissolubilité du lien conjugal, n. 7. Cette *conjunctio indissolubilis determinati maris ad determinatam feminam, ordinata ad procreandam prolem el religiose educandam,* ne peut provenir que de la volonté des conjoints. *Report.,* l. IV, n. 12. Cet acte est un contrat, n. 13, et un contrat de donation, n. 14. réglé par le droit naturel et conséquemment voulu et institué par l'auteur de la nature, n. 15. Il en a été de fait ainsi. L'Écriture ledit : *quod Deus conjunxit,* etc., n. 16. Ce contrat naturel impose de très lourdes charges : la fidélité mutuelle avec l'indissolubilité est particulièrement pénible, n. 17, et un secours surnaturel est quasi indispensable :1e Christ a bien voulu donner ce secours nécessaire en instituant le sacrement, n. 18. Indépendamment du sacrement, le mariagea donc deux aspects. Il est un contrat : *mutua datio potestatis corporum maris et feminæ ad procreandam prolem religiose educandam et ad cultum Dei augmentandum. Report., loc. cit.,* n. 20. Il est encore un état permanent : vinculum *indissolubile inter marem et feminam, exmutua translatione potestatis coiporum suorum ad invicem faciam ad procreationem prolis. In IV Sent.,* l. IV, dist. XXVI, n. 17.

2° *Le sacrement.* — Un caractère nouveau est ajouté par le sacrement au contrat naturel de mariage : c'est un caractère plus sacré, un *signum sensibile,ex institutione divina significans efficaciter gratiam conferri contrahentibus ad conjunctionem eorum in contractu perpetuo observandam. Report.,* l. IV, *loc. cit.,* n. 20.

1. *Constitution du sacrement.* — Le sacrement de mariage n'est pas autre chose que le contrat naturel élevé, sous certaines conditions, à la dignité de signe efficace de la grâce. Le mariage est donc un sacrement *communiter tenet Ecclesia sacramentum matrimonii esse septimum inter Ecclesiæ sacramenta el de sacramentis non est aliter sentiendum quam sentit* πηηαηα *Ecclesia. In IV Sent.,* l. IV, dist. XXVI, n. 13. Cette dignité n'existait, ni dans l'état d'innocence, ni sous la loi mosaïque.*Loc. cit.,* n. 12. Elle a été instituée par le Christ. Quoique l'Écriture ne le mentionne pas expressément, Duns Scot pense qu'il est légitime de rapporter l'institution de ce sacrement à l'entretien raconté par saint Matthieu, xix, 1-9, et au texte : *quod Deus conjunxit, homo non separet. Loc. cit.,* n. 12.

Dans le sacrement de mariage, le signe sensible se confond avec l'expression extérieure du consentement et du contrat. Les anciens scolastiques s'occupent davantage de la forme que de la matière de ce signe. Duns Scot, avec eux, réduit la question présente a U détermination de la forme. *Report.,* l. IV. *loc. cit* . n. 23. Une particularité assez grave l'arrête : forme sacramentelle doit-elle nécessairement s'exprimer par des paroles? Il hésite, *In* TT *Sec.* . l. IV, *loc. cit.,* n. 14,15, mais dans les *Report. Pa :- loc.cil.,* n. 22-24,26, 27, il affirme que si tout sign· -. térieur suffit pour la validité du contrat, le sacremer requiert des paroles expresses. Et le mariage des muets? Conformément au principe, Duns Scot reconnaît qu'ils contractent validement, ne reçoivent pas le sacrement, mais que Dieu, pour cette infirmité, ne les frustre pas de la grâce nécessaire : *licet eis detur gratia ad conservandum illum contractum difficilem ex multis, non tamen confertur eis, vi sacramenti, sed*

per modum meriti et contritionis præcedentis. Loc. cit., n. 23. Le docteur subtil n'accepte ce sentiment que parce qu'il le croit plus conforme à la doctrine de l'Église, *quæ tenet quod [sacramentum] tantum fiat determinate per verba de pressenti. Loc. cit.*

Les conjoints sont eux-mêmes les ministres du sacrement : *ipsi sibimetipsi ministrant hic per verba illa mutuo sibi dicta quæ sunt una forma integra et totalis hujus sacramenti. Loc. cit.,n.* 24. Leurs paroles, pour n'être pas mensongères, doivent exprimer un consentement réel, donné avec liberté. *In IV Sent.,* I. IV; *Report.,* l. IV, dist. XXIX. Cette condition a son origine dans le droit naturel et dans le droit divin : l'Église n'a donc d'autre pouvoir que de déterminer les circonstances où l'exercice de la liberté reçoit une atteinte capable de vicier le contrat. *Report., loc. cit.,* n. 10-20. Pour être valide, le consentement doit encore être donné en connaissance de cause : il est annulé par l'erreur sur la personne ou la condition de la personne. *Report.,* l. IV. dist. XXX, q. l. Il n'a point de valeur non plus s'il n'est mutuel, *loc. cit.,* n. 9, et *de præsenli,* puisque ce contrat est de sa nature non une promesse, mais une *dalio. Report.,* l. IV, dist. XXVIII, n. 31, 32. Enfin il peut être conditionnel, si les conditions ne sont pas opposées aux fins du mariage.

2. *Effets du sacrement.* — Le principal effet du mariage, c'est évidemment la grâce qui est donnée aux époux pour leur permettre de s'acquitter des devoirs de leur état : *gratiosa conjunctio contrahentium. Report.,* l. IV, dist. XXVIII, n. 24. Cette grâce semble communiquer une fermeté nouvelle au lien conjugal. L'indissolubilité de ce lien ne vient-pas toutefois du sacrement. Duns Scot expose explicitement ce point de doctrine, *Ini V Sent.; Report.,* l. IV, dist. XXXI -*Hæc indissolubilitas convenit matrimonio ex se formaliter ex natura talis contractus et oritur ex mutuo contractu contrahentium, sed effective competit hæc sibi ex institutione legislatoris Dei. Report., loc. cit.,* n i1. Ainsi le mariage ne peut être dissous par aucun droit humain, ni par aucune condition posée par les conjoints, au jour de leur contrat. La volonté positive de Dieu est que ce lien soit maintenu dans toute sa vigueur, hors les circonstances où lui-même ou ses représentants croiront devoir intervenir. *A dominio et ordinatione supremi Domini, nullus potest se subtrahere, nec alicui se donare, contra voluntatem ejus... ille Dominus non ordinavit quod regulariter isto contractu aliquis se alteri obligaverit, nisi in perpetuo. Loc. cit.,* n. 11.

Le mot *regulariter* suppose des dispenses. Dans l'ancienne loi, Dieu a donné le *libellum repudii,* auquel le docteur subtil, après quelques hésitations, semble reconnaître le pouvoir de rompre réellement le lien du mariage. *Ini VSent.;Report.,*\ IV,dist. XXXIII, q. ni. Comparé au mariage des chrétiens, celui des juifs peut être appelé imparfait et conclu sous condition résolutoire, *sub conditione si uxor non foret odibilis,* cas ou Dieu avait permis le renvoi de l'épouse. Sous la loi nouvelle, le mariage, signifiant l'union de l'Eglise avec le Christ, a reçu de là une raison particulière d'indissolubilité et de perpétuité. *Report., loc. cit.,* n. 6. Cependant le lien du mariage des chrétiens peut encore être dissous. Il l'est effectivement, *quoad matrimonium ratum et non consummatum,* par la profession religieuse. *Report., loc. cit.,* n. 1315. Selon Duns Scot, cet effet de la profession religieuse ne s'explique que par l'institution et la volonté du Christ : *Ecclesia nunquam allenlassel, post matrimonia rata non consummata, licentiare alterum ad religionem, allero manente in sæculo, nisi Christus instituisset. In IV Sent.,* l. IV, dist. XXXI, n.7. Celte volonté n'est cependant pas consignée ailleurs que dans la pratique de l'Église, à qui Duns Scot reconnaît une puissance large sur les sacrements. *Report.,* l. IV, dist. XXIX, n. 12. Elle ne u permet point cependant de rompre le mariage consommé des fidèles. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XXXI, n. 6. La situation des néo-convertis, unis par les liens du mariage dans le paganisme, est déterminée par le privilège paulinien. Duns Scot ne traite ce sujet qu'incidemment. *In IV Sent. ; Report.,* l. IV, dist. XXXIX.

Le lien, humainement indissoluble, qui unit les époux, réduit la société conjugale au *consortium unius cum una* et condamne la polygamie. *In IV Sent. ; Report.,* l. IV, dist. XXXIII, q. l. De soi le droit naturel ne condamne pas la polygamie restreinte, la bigamie par exemple. Cet état peut s'accorder avec le *bonum prolis* et le *bonum fidelitatis,* fins immédiates du contrat. Il est seulement contraire au droit naturel secondaire. Mais la monogamie a été sanctionnée par le droit divin et ramenée à sa rigueur primitive par le Christ : *erunt duo in carne una.* Duns Scot ne voit cependant pas d'impossibilité à ce qu'une concession divine, semblable à celle autrefois accordée aux patriarches, puisse être faite quelque jour : *si conligeret casus per bellum quod multitudo virorum caderet, posset bigamia esse licita... nec deficeret ibi nisi complementum juslitiæ quæ est ex approbatione divina, quæ forte tunc fieret et Ecclesiæ specialiter revelaretur. In IV Sent.,* l. IV, dist. XXXI1J, n. 6.

3. *Empêchements de mariage.* — A la suite de P. Lombard, Duns Scot éludie les empêchements de mariage dans les dist. XXX1V-XL11. De cet exposé précis, quelques traits seulement sont à souligner : la reconnaissance explicitement '■.ffirmée et motivée du pouvoir qu'a l'Église d'établir des empêchements dirimants, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XL1l.n. 4 sq.; la raison essentielle de l'empêchement d'ordre, qui serait non le vœu, mais la loi ecclésiastique, indépendamment du vœu, dist. XXXVII, n. 2-5; le fondement de la distinclion des vœux solennels et des vœux simples, qui n'est pas dedroildivin, maisdedroitecclésiastique, dist. XXXVIII, enfin l'attribution au seul droit ecclésiastique de l'empêchement dirimant d'affinité, dist. XLI.

xv. *eschatologie.* — Duns Scot ne traite explicitement que les quatre questions fondamentales de l'eschatologie, la résurrection des morts, le jugement universel, l'état des bienheureux et celui des damnés. De divers passages de ses écrits, il est cependant facile de tirer une exposition assez complète de la doctrine du purgatoire.

1° *Le purgatoire.* — Le purgatoire est un état transitoire, dans lequel les âmes expient les peines temporelles dues aux péchés véniels et aux péchés mortels, antérieurement effacés par l'absolution ou la contrition. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIX, n. 22; dist. XXI, q. i, n. 2. Cette expiation s'accomplit par le feu : elle est plus atlreuse que tout ce que l'on peut imaginer en celte vie. *Loc. cit.,* n. 2. Le docteur subtil traite aussi en quelques mots de la rémission de la faute vénielle elle-même. La solution varie avec la conception que l'on accepte du péché habituel. Si on ne fait du péché véniel habituel qu'un simple *reatus ad pœnam solvendam,* la faute est remise dans le purgatoire même lorsque l'âme a subi sa peine. *Loc. cit.,* n. 6. Si l'on veut distinguer plus complètement la faute de la peine, *quia videntur sancti distinguere* — et c'est â cette opinion que Duns Scot semble s'arrêter de préférence dans les *Report. Paris., loc. cit.,* n. 9 — il faut admettre que les péchés véniels, quant à la coulpe, sont effacés par Dieu, en vue des mérites antérieurs, ou après la mort, ou au moment même de la mort, ce qui parait plus probable : *merita istius morientis in charitale essent causa sufficiens deletionis venialium istius, vel relala ab ipso, vel a Deo, acceptante illa in ordine ad istud. In IV Sent.,*

l. IV, loc. *cit., n.* 9. Veut-on admettre la rémission *post mortem ?* Dims Scot ne s'y oppose pas absolument. IJ nie seulement que cette remise ait pour cause : *motum aliquem bonum, per quem tanquam per dispositionem vel meritum de congruo vel condigno deleatur veniale. Loc. cit.,* n. 10.

2° *La résurrection des morts.* — La raison ne saurait démontrer la réalité ou la nécessité de cette résurrection future. Trois vérités rationnelles et certaines seraient requises pour établir semblable démonstration, savoir : que l'âme intellective est la forme du corps, qu'elle est réellement et rigoureusement immortelle, qu'elle exige de nouveau l'union avec le corps qu elle anima autrefois. Or, de ces trois propositions, une seule, la première, s'impose avec évidence à la raison ; la seconde ne dépasse point les bornes d'une lres grande probabilité, et la troisième est encore moins certaine. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XL111, q. n, n. 11-33.

Il n'y a cependant rien de contradictoire dans ce fait révélé, que l'homme, après la corruption du'tombeau, revienne à l'existence et se retrouve *idem numero.* Duns Scot explique â sa manière celle possibilité. Il n'admet pas qu'elle soit seulement fondée — comme l'enseigne saint Thomas — sur la nature de lame humaine *per se subsistens* et l'unicité de forme dans le vivant en général et dans l'homme en particulier. La solution du docteur angélique est incompatible avec la résurrection des animaux, dont le docteur subtil voit des exemples racontés dans la vie des saints, et avec l'existence de la forme de corporéité, qui lui parait philosophiquement nécessaire. A son avis, les êtres successifs, comme les animaux, peuvent être reproduits, après destruction, *numerice eadem,* non moins que les êtres permanents qui seraient annihilés. Il est du moins suflisant pour expliquer celte reproduction que la même matière retombe sous l'inlluence causale de l'agent qui en avait produit, une première fois déjà, les déterminations et les formes. Il ne serait doncpas impossible que des causes créées fussent causes de résurrection. *Report.,* I.^IV, dist. LX11I, q. m. n. 1-20. Toutefois la résurrection de l'homme n'est attribuable qu'à Dieu seul : a) parce que l'âme raisonnable ne peut être réunie au corps que par Dieu, *loc. cit.,* n.21, 11 ; *b)* parce que la forme de corporéité sera ellemême reproduite par Dieu dans la matière corporelle. Or cette restauration et celle animation du corps se feront *in instanti,* et l'instantanéité ne peut convenir à la causalité limitée d une nature créée. *Loc. cit.,* q. v, n. 4-9.

Duns Scot indique encore les circonstances et les conditions de la résurrection. Il enseigne, sur l'autorité de saint Augustin, que les hommes, vivants au dernier jour, mourront pour ressusciter après les hommes antérieurement décédés, *loc. cit.,* n. 10, et, avec la plupart des docteurs, que la résurrection s'accomplira à la première heure du jour, déjà honorée par la résurrection du Christ, dans la vallée de Josaphat, n. 11,12, où les cendres des morts seront transportées par le ministère des anges. *Loc. cit.,* n. 3, 12.

Le corps ressuscité sera formé des éléments qui entrèrent dans sa constitution au cours de la vie et, comme disent les scolastiques,*fuerunt de veritate natures ejus :* principes matériels reçus des parents dans la génération, *In IV Sent.,* I. IV, dist. XL1V, q. i, n. 3, 4. et parties intégrantes acquises par la nutrition. *Loc. cil.,* n. 5-14. Tous les éléments matériels qui ont fait partie du corps vivant et en ont été expulsés parle tourbillon vital, ne seront pas repris, mais ceux-là seulement qui suffisent pour rétablir le corps dans l'état quantitatif qu'il a eu vers la trentième année, n. 15. Dieu suppléera à ce qui manque aux corps des enfants et les établira dans un état de perfection semblable. La providence en usera de même à l'égard de tous ceux qui n'arrivent pas *ad perfectam et debitam quantitatem perfectioilisanimæ. Report.,* l. IV, *loc. cit.,* n. 17. Bref, nous ressusciterons avec les mêmes éléments constitutifs, avec les mêmes organes, *partes heterogeneæ,* et les mêmes parties homogènes qui les constituent. De tout cet ensemble résulte l'identité numérique réclamée par le concept même de résurrection. La résurrection générale sera suivie du jugement.

3» *Le jugement universel.* — A la mort de chaque homme, s'accomplit dans le secret le jugement particulier, qui est déjà vraiment : *imperium efficax -olunlatis alicujus habentis auctoritatem ad reddendum præmium pro meritis et infligendum poenam pro malis. Report.,* L IV, dist. XLVII, q. I, n. 3.

Si la raison ne peut prouver l'existence d'un jugement universel et public, elle est capable d'en montrer les hautes convenances. *In IV Sent.,1.* IV, dist. XI.Vil. q. I, n. 5. Les particularités du jugement, indiquées par Duns Scot, diderent peu de celles qu'exposent les autres docteurs. A noter seulement sa pensée sur le juge de ce tribunal suprême. Ce juge sera ie Christ, comme l'enseigne la théologie catholique, mais le pouvoir de prononcer la sentence efficace lui appartient *principaliter* comme Dieu et non comme homme. La nature humaine du Christ ne possède cette puissance que *commissarie et quasi instrumentantes·. Voluntas animæ Christi non imperat principaliter sicut nec principaliter dominatur; tamen bene imperat, sicut habens dominium respectu imperati, sedcommissarie imperat, quia ut habens dominium subordinatum...et adhuc sic imperat quod imperium ejus efficaciam completam habet ab eadem persona [divina]. In IV Sent.,* l. IV, dist. XLVII1, q. i, n. 9.

C'est dans sa nature humaine glorifiée que le Christ paraîtra au jour du jugement. Les yeux du juste le contempleront. *Loc. cit.,* n. 10. Il en sera de même des damnés, mais de cette vision, ils ne ressentiront aucune joie; au contraire, *magis erit eis confusibilis et tristabilis quam delectabilis.* Et s'il fallait dans ce but une intervention particulière de Dieu, cette intervention est fort admissible dans la doctrine du docteur subtil, qui enseigne que, *de potentia absoluta.* Dieu pourrait se laisser voir lui-même intuitivement et jmpécherle bonheur béatilique. *Loc. cit.,* n. 5. 11.

Après le jugement, le monde étant purifié et renouvelé par le feu de la conflagration universelle. /·. *IV Sent. ; Report.,* l. IV, dist. XLVII, q. Il, et le m . ement des cieux arrêté, *In IV Sent.,* l. IV. dist. XLVII. q. n, les hommes ressuscités se partageront avec les anges les deux situations finales, la béatitude ou ..· damnation.

4° *La béatitude : le ciel.* — Cette question est une de celles que Duns Scot a marquées d'un cachet tout particulier. Il faut donc l'exposer avec quelques détails. Toutes les questions secondaires se groupent pour lui autour de la béatitude formelle.

1. *Caractère essentiel de la béatitude.* — Il en commence l'étude par la réfutation de la doctrine d'Henri de Gand qui faisait consister la béatitude dans une descente de la divinité dans l'âme, d'où, par rayonnement, elle se répand dans les facultés. La question : *L'trum béatitude immediatius perficiat essentia' -el potentiam beati* n'a pour le docteur subtil qu'un- signification très restreinte, puisque d'après son enseignement les facultés de l'âme ne sont que f·. rm !lement distinctes de l'essence. Il se contente donc de dire que la béatitude est *principalius in potentia. In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX. q. n, n. 13-18. car c'est immédiatement par l'activité de la puissance que l'âme est mise en possession de l'objet béatilique. *Loc. cit.,* n. 27.

Cet objet béatilique est unique. Duns Scot en affirme

l'existence : *inter omnia naturæ intellectualis appetibilia, aliquod essentialiter et simpliciter est supremum, loc. cit.,* n. 19; en précise la nature : *supremum appetibile et volibile, est solum illud quod cuilibet naturæ intellectuali simpliciter propter se est volendum,* n. 20-21 ; en indique la condition essentielle : *nulla natura intellectualis ultimate et complete perficitur nisi habendo supremum appetibile et hoc perfecte secundum modum possibilem habendi illud. Loc. cit.,* n. 22-24.

Dans l'acte béatifique, les deux facultés de l'âme, l'intelligence et la volonté ont, toutes deux, un rôle actif. Toutes deux atteignent immédiatement leur objet, qui est le bien suprême : *immediate tam intellectus beatificabitur quam voluntas, quia immediatus terminus operationis utriusquepotentiæ est ipsum objectum, In IV Sent.,* l. IV, dist. XL1X, q. ill, n. 6, et ceci constitue la béatitude extensive. Il faut la distinguer de la béatitude intensive. Celle-ci, appelée encore béatitude de la nature, ne consiste essentiellement que dans un seul acte, *quia tantum in unica [operatione] est sibi simpliciter perfecte bene, ita quod nihil sibi desit, non tanquam hoc includat omnia perlinenliaad bene esse naturæ, sed dicat complementum omnium in bene essendo. Loc. cit.,* n. 5. Or, cet acte est un acte de volonté. On ne saurait d'une part refuser à la volonté le pouvoir de posséder par un acte propre le bien suprême, à moins de méconnaître la vraie nature des actes de cette faculté et de prétendre que:*circa objectum amabile præsens, non eliciat aliquem actum, sed tantum habeat delectationem passionem. Loc.cit.,* q. iv, n. 6. D'autre part, il est rationnel de penser que cette adhésion amoureuse et active à l'objet béatifique présent est bien l'acte par lequel la nature béatifiable atteint *immediatius... et proprie... et primo* le bien suprême : *est assecutio prima, loquendo de primitate perfectionis, licet per actum intellectus sit aliqualis assecutio prior prioritate generationis,* n. 5. Cette doctrine est confirmée par les raisons nombreuses que Duns Scot invoque en faveur de la primauté de la volonté sur l'intelligence et qu'il prouve avec ampleur, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XL1X, q. tv *lateralis,* dont les principales sont tirées de la prééminence de la charité sur la sagesse, *loc. cit.,* n. 13-15, et de la comparaison des actes des deux facultés : la volonté commande à l'intelligence et agit avec indépendance à son égard, n. 16, 17, et l'intellection est subordonnée à la volition comme à sa fin normale et naturelle, n. 18.

C'est donc bien dans l'acte de volonté qu'il faut placer la béatitude formelle de la nature raisonnable. Cet acte n'est ni le désir qui précédé la possession du bien, ni la joie qui en est la conséquence, mais l'acte même d'acquisition. *Loc. cit.,* q. v, n. 2. On doit entendre par là un mouvement de l'âme, distinct de l'amour de concupiscence, n. 3 ; donc un amour de complaisance, par lequel Dieu est aimé *propter se.* Duns Scot l'appelle *fruitio* et le décrit ainsi en se mettant en scène : *complacet mihi infinita bonitas ejus* [Det], *cui volo acceptando et complacendo inesse omne bonum quod sibi inest. Loc. cit.,* n. 4. La fruition du ciel est essentiellement distincte de celle de la terre, parce qu'elle est conditionnée par la vision intuitive, essentiellement distincte de la connaissance que nous avons de Dieu en ce monde, n. 5, 6.

2. *Caractères secondaires de la béatitude.* — A n'envisager la béatitude qu'au point de vue intensif, ni la perpétuité de l'état bienheureux, ni la sécurité absolue de l'âme bienheureuse, n'en sont des éléments essentiels. De fait, l'état bienheureux est et sera perpétuel, mais cela ne vient point de la nature des opérations, des puissances ou des habitudes de l'aine bienheureuse. Seule, la volonté de Dieu est la cause de cette perpétuité. *In IV Sent.,* I. IV, dist. XLIX, q. vt.

De cette volonté provient encore, et par voie de conséquence, l'impeccabilité des bienheureux, qui gardent toujours la puissance du péché, mais seulement intrinsèque et éloignée. *Loc. cit.,* n. 1-12. La perpétuité de l'état béatifique n'est donc qu'un élément de la béatitude extensive, n. 18-20, et elle surpasse tellement la valeur des mérites créés, même avec la promesse rigoureuse de Dieu, qu'il faut en chercher uniquement la raison suprême dans la justice et la bonté divine surabondante : *a justitia et bonitate supereffluente,* η. 21. A la même sorte de béatitude appartient donc aussi et la sécurité des bienheureux sur la perpétuité de leur bonheur, n. 22-24, et la délectation qui accompagne la fruition. *In IV Sent.,* LIV,dist. XL1X,q. vu.

Cet état de béatitude est la fin normale de la vie humaine. Tout homme, par un appétit primordial, qui n'est autre que l'inclination naturelle de la volonté vers sa perfection, désire le bonheur et le désire nécessairement : *necessario, perpetuo et summe appetit bealitudinem, et hoc in particulari. Inl* V *Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. x, n. 3. Duns Scot ne recounait pas d'autre tendance volontaire nécessitée que cette inclination naturelle. Il ne croit donc pas que la volonté, dans ses actes élicites, poursuive, sous l'empire de la nécessité, sa béatitude présente à l'esprit *in universali,* ainsi que l'enseigne saint Thomas. Les doctrines générales du docteur subtil sur l'activité volontaire exigent cette conclusion. D'après les principes admis, l'activité volontaire ne peut jamais être nécessitée dans ses actes élicites *quoad exercitium. In IV Sent.,* l. I, dist. I, q. tv; *Quodl.,* q. xvt. Elle peut être seulement déterminée d'une certaine manière, *quoad specificationem : dico quod volunlas sic determinatur ad volendum bealitudinem et ad nolendum miseriam, quod si eliciat aliquem actum circa hæc objecta, necessarium et determinatum elicit actum volendi respectu beatiludinis et nolendi respectu miserite, non tamen determinatur ad unum actum eliciendum vel alium. In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. x, n. 9. Et cela, grâce au pouvoir que la philosophie scotiste appelle *omissio pura,* et que le docteur subtil expose ainsi, après avoir affirmé qu'en règle générale la volonté tend vers la béatitude, *non necessario aliquem actum* [Λα-bebit], *sed potest se suspendere ab omni actu. Loc. cit.,* n. 10.

Bien que la béatitude soit la fin naturelle de l'homme, il est cependant impossible d'atteindre, par les seules forces de la nature, l'objet béatifique, qui n'est en fait saisi que dans la vision béatifique et l'acte d'amour surnaturel de fruition. Duns Scot est ici d'accord avec les théologiens de son temps, quoiqu'il n'admette point la valeur des raisons communément invoquées. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. xi, n. 3, 7. Il trouve que saint Thomas a trop insisté sur la disproportion qui existe entre l'intelligence humaine et l'infinité de Dieu, objet de la vision, disproportion que ne saurait détruire un *habitus* créé surnaturel. De là, une première thèse : *natura humana ex puris naturalibus est immediatum susceptivum beatiludinis, loc. cit.,* n. 8, dont les apparences un peu larges sont aussitôt corrigées : *natura humana non est sufficiens activa ex puris naturalibus ad videndum Deum visione beata. Loc. cit.,* n. 9-12. Cette thèse repose sur deux raisons: naturellement Dieu n'est présent à l'intelligence créée, *in ratione objecti, nec in se, nec in alio in quo eminentius continetur. Loc. cit., η.* 9. La vision béatifique s'accomplit donc par une action directe de Dieu sur l'intelligence. Inutile, impossible même de recourir à une espèce intelligible. Faut-il admettre un *lumen gloriæ* avec les docteurs catholiques? Duns Scot le pense. *In IV Sent.,* l. I, dist. XVII, q. il, ni; l. Ill, dist. XIV, q. ni; dist. XIII, q. »1, iv; *Quodl.,* q. xiv. A n'écouter cependant que les exigences de la raison, ce *lumen*

gloriæ n'est nullement nécessaire avec l'hypothèse reçue par quelques auteurs, ou l'intelligence, dans la vision, n'aurait qu'un rôle passif, n. 10; il semble au contraire nécessaire dans l'hypothèse où l'intelligence est active, n. 12, hypothèse qui, malgré quelques indécisions apparentes, est adoptée par le docteur subtil.

La vision de Dieu et l'amour béatifique n'absorbent pas l'âme bienheureuse au point qu'elle ne puisse avoir d'autre connaissance que celle de Dieu et qu'elle doive se désintéresser de toute chose créée. Avant le jugement dernier, les âmes séparées, d'après Duns Scot, peuvent accomplir des actes d'intellection sur les essences, dont elles ont jadis reçu les espèces intelligibles, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLV, q. i; elles se souviennent de leurs actions passées, *loc. cit.,* q. ni; enlin, elles reçoivent des espèces nouvelles, non seulement de l'influence directe de Dieu qui se donne à elles dans la vision, mais encore de leur activité normale, dans le double domaine de la connaissance abstractive et de la connaissance intuitive, n. 12-16. Ces affirmations sont encore des conséquences des doctrines du docteur subtil sur la nécessité et le rôle de l'image dans la connaissance intellectuelle. Il ne reconnaît à l'image d'autre fonction que d'étre, près de l'intelligence, durant le temps de l'union de l'âme avec le corps, un mode représentatif de l'objet : *per hoc tantummodo agit phantasma in intellectum, quia est representativum objecti.* Sortie de la prison du corps, l'intelligence peut donc entrer en rapport direct avec son objet et le saisir. *Loc. cit.,* n. 8. Les bienheureux peuvent ainsi entendre nos prières, connaître nos besoins et même les secrets de nos cœurs, *si tamen immoderata distantia non impediat. In IV Sent.,* dist. XLV, q. tv. Ils peuvent les connaître aussi par une révélation divine dans-le Verbe : une pareille connaissance n'est certes pas un élément nécessaire de leur béatitude, mais elle convient à l'office de coopérateurs dans l'ordre surnaturel que Dieu, en fait, a bien voulu leur commettre. *Loc. cit.,*n.4. Grâce à cette connaissance, ils prient pour nous et nous servent de médiateurs, n. 5, 6.

3. *Béatitude.particulière du corps glorieux* — Après la résurrection, le corps aura sa part de béatitude : elle se manifestera par des qualités spéciales qui sont l'impassibilité, l'agilité, la clarté, la subtilité.

a) Impassibilité' ou incorruptibilité. — Suivant Duns Scot, l'impassibilité du corps glorieux où se trouvent les qualités opposées des mixtes, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. xin, n. 3, ne provient ni de la proportion harmonieuse de ces propriétés, ni du domaine absolu de l'âme sur le corps, n. 4-6. Elle ne consiste pas davantage dans une qualité particulière et intrinsèque qui s'opposerait à la corruption, n. 7, 8. Elle n'a d'autre origine que l'absence de coopération de la cause première à l'activité naturelle des causes secondes qui pourraient corrompre les corps. *Loc. cit., n. 9-11.*

b) Agilité'. — Elle n'est pas autre chose qu'une *habilitas in aliquo toto ad prompte movendum se, secundum locum. Loc. cit.,* q. xtv, n. 3. Pour bien entendre ce don, il est inutile de recourir à l'hypothèse d'une qualité surnaturelle donnée par Dieu, n. 10; il s'explique suffisamment par une inlensité plus grande du pouvoir moteur de l'âme et la disparition des empêchements que le corps met actuellement â l'exercice des activités de l'âme, n. 11. L'âme d'ailleurs possédera un double pouvoir moteur : l'un s'exercera par des organes de locomotion; l'autre par un transport local accompli par l'âme sans le secours de ces organes, n. 4-9.

c) *Clarté.* — La clarté que le docteur subtil définit : *quædam refulgentia,* |</uæ] *addit super lucem et colorem manifestationem sui, In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. xv, n. 2, ne lui semble pas entraîner nécessairement la transparence cristalline, admise par d'autres docteurs, à la suite de saint Grégoire, n. 3,4.

d) Subtilité. — Duns Scot en donne une explication semblable à celle qu'il a déjà donnée de l'impassibilité. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. xvi. La subtilité qui permet â deux corps de coexister réellement et simultanément dans le même lieu, n. 4-8, ne consiste pas formellement dans une qualité surnaturelle absolue créée par Dieu, n. 9, 10, mais dans un décret, en vertu duquel la puissance divine produit cette coexistence, au gré de la volonté de l'âme bienheureuse, n. 17, 21. Cet appel à l'intervention de Dieu, pour expliquer l'impassibilité et la subtilité, ne détruit pas le caractère de *dotes,* nom sous lequel on les désigne, car chacun de ces états est en quelque sorte dû à l'âme : *debetur sibi quasi de jure... et secundum hoc dicitur dos,* n. 19.

Tous les bienheureux ne participent pas dans le même degré au bonheur : l'état de béatitude comporte des inégalités. *In IV Sent.,* l. IV, dist. L, q. vt, n. 2-4. Ni l'objet qui est infini, ni la puissance passive réceptive, qui est toujours identique, ne sont la source de cette inégalité, n. 5.11 faut l'attribuer : *a.* à Dieu, dont l'action sur nos puissances est variable suivant Ls mérites personnels des élus; *b.* â la volonté active, disposée inégalement à la fruition, par les degrés de charité surnaturelle qu'elle possède, n. 6, 7.

5° *La damnation et l'enfer.* — 1. *Les différentes peines.* — L'état de damnation comporte trois sortes de peines : la peine du sens, la peine du dam, la peine du ver rongeur.

a) La peine du sens. — Le feu, el un feu matériel, physique, est l'instrument principal des vengeances divines. Comment exerce-t-il son activité, actuellement sur les démons et les âmes des damnés, et, après le jugement, sur les corps des réprouvés? Duns Scot répond ainsi. Le feu n'agit pas physiquement sur les esprits comme sur les corps, en consumant, au sens rigoureux de ee mot. Les esprits ne sont point, par ailleurs, susceptibles de ressentir l'aiguillon d'une douleur sensible. Il reste donc que le feu est pour eux la cause d'une tristesse spirituelle fort pénible. La tristesse supposant toujours un objet *quod ostenditur disconveniens, secundum rationem, In IV Sent.,* I. IV, dist. XLIV, q. 11, n. 7, on peut dire que le feu est, à deux points de vue, *disconveniens* aux démon? et aux âmes damnées, *primo ut detinens spiritui diffinitive; secundo ut immutans objective. Loc. cit.* Voie, l'analyse de cette deuxième raison de souffrance *a. intellectus angeli determinatur perpetuo ad intense considerandum ignem in ratione objecti...; b. apprehendit istam determinationem...; c. odit... et istud odium oritur ex affectione commodi...,promovetur ex superbia..., consummatur ex invidia; d. sequitur apprehensio certa de eventu istius considerationis intensæ et perpeluæ; ex hoc sequitur tristitia Loc. cit.,* n. 11.

Après le jugement général, les corps des réprouvé-s subirontà leur tour le supplice du feu. Duns Scot rei .? hésitant sur le mode d'action du feu corporel sur corps des damnés : sera-t-il physique el le feu consumera-t-il réellement les corps, qu'une intervention perpétuelle de Dieu préserverait sans cesse de la destruction? c'est l'hypothèse de *Vactio realis.* Le feu ne fera-t-il que produire dans la sensibilité, sans consumer aucunement, les souffrances physiques qui accompagnent normalement la consomption réelle? c'est l'hypothèse de *Vactio intentionalis. In IV Sent.,* l. B', dist. XLIV, q. m. Duns Scot manifeste néanmoins une préférence non douteuse pour la seconde opinion, parce que *sola immutatio intentionalis facit dolorem,* et en outre, *non est multiplicare miracula ultra illud*

quod requiritur ad punitionem eorum justam, η. 4.

b) De la peine du dam et du ver rongeur, le docteur subtil ne dit que quelques mots en traitant de l'inégalité des peines de l'enfer. *In IV Seul.,* l. IV, dist. L, q. vt, n. 42-16.

2. *Perpétuité des peines de l'enfer.* — Les peines de l'enfer sont, de toutes les souffrances imaginables, les plus terribles. Les damnés appellent de tous leurs vœux l'anéantissement de leur être. *In IV Sent.,* l. IV, dist. L, q. il, mais en vain, car leur état est fixé pour l'éternité. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLVI, L. Est-ce à dire que leurs peines ne diminueront en aucune manière? Non. Les peines temporelles, dues aux péchés véniels et aux péchés mortels dont la peine éternelle a été commuée en peine temporelle par l'absolution ou la contrition parfaite, cesseront un jour. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XXI, q. t, n. 6. Duns Scot ne reconnaît pas d'autre mitigation aux peines de l'enfer.

On ne saurait reprocher à Dieu de punir les pécheurs par des peines trop sévères. Dans le jugement ou il les condamne, le souverain juge obéit à sa miséricorde autant qu'à sa justice. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLVI, q. iv. Pour expliquer cependant, autant que cela se peut, la proportion que la justice demande entre la peine éternelle et une faute presque instantanée, le docteur subtil en appelle à un acte de volonté tout particulier de Dieu, qui a résolu de rendre la punition des méchants éternelle, comme il a voulu de même éternelle la récompense donnée aux bons. Il était possible, par exemple, â Dieu de faire expier, *secundum etiam strictam rigorem justitiæ,* les peines dues aux pécheurs, par des châtiments temporels très intenses et de les annihiler ensuite. *Loc. cit.,* q. iv. n. 20. Donc si la peine est éternelle de fait : *non est quia æternitas sit per se de ratione pœnæ, in quantum æqualiter punitiva, sed accidit propter æternitatem personæ punitæ et culpæ remanentis,* n. 20 L'éternité du damné et de sa peine a pour cause unique la volonté divine qui ne veut ni annihiler les pécheurs, ni choisir un ordre de choses où resterait aux âmes la possibilité du repentir. *Loc. cit.*

6« *Les limbes.* — L'état de damnation a, pour condition *sine qua non,* le démérite personnel, le péché actuel. Quel est donc le sort de ceux qui meurent avec le péché originel? Duns Scot traite ce sujet, *In IV Sent.,* l. II, dist. XXXIII, et répond avec les autres docteurs: *damnati pro solo peccato originali nullam habebunt pœnam sensus exterioris, puta ignis; nullam etiam habebunt interiorem, ut tristitiam,* n. 2. Il admet encore que ces âmes auront une certaine béatitude naturelle, dont les joies les plus douces viendront de l'exercice de l'intelligence : *videtur probabile concedere quod omnium naturabililer cognoscibilium possunt naturaliter cognitionem habere excellentius quam aliqui habuerunt pro statu isto et ita aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognito in universali poterunt attingere,* n. 3. De cette béatitude, elles seront satisfaites, car, ou elles ignoreront la béatitude surnaturelle réservée à d'autres âmes, ou elles la connaîtront. Dans ce dernier cas, elles ne sentiront aucune tristesse, parce que, étant incapables de pécher dans l'autre vie, elles accepteront avec joie toutes les dispositions de la volonté divine : *erunt contenti de statu suo, scientes Deum de se ita disposuisse, nec suo actu hoc aliquando demeruisse,* n. 4.

***XV). CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA DOCTRINE DE** duns scot.* — 1° Le caractère le plus saillant de la doctrine de Duns Scot est l'esprit catholique et traditionnel dont elle s'inspire. Cette conclusion peut paraître étrange à ceux-là seuls qui n'ont jamais étudié le docteur subtil dans ses propres ouvrages. Et cependant. elle s'impose. Sur toute question d'ordre théologique, avant de formuler sa pensée, Duns Scot recherche les enseignements de l'Ecriture : *theologia nostra de facto non est nisi de his quæ continentur in Scriptura et de his quæ possunt elici ex ipsis. In IV Sent.,* prol., q. II *lateralis,* n. 24. Une parole de la Bible, à son avis, vaut plus que toute démonstration. *Miscellaneæ quæst.,* vi, n. 3. Mais il ne croit qu'aux révélations authentiquées par l'autorité de l'Eglise : *libris canonis saeri non est credendum nisi quia primo credendum est Ecclesiæ approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis. Quamvis alicui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adhæremus eis firmiter nisi quia creditur Ecclesiæ approbanti el testificanti veraces esse eorum auctores. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XX111, n. 4.

Cet appel à l'autorité de l'Église se répercute comme un écho dans les pages de ses commentaires sur les Sentences et des *Reportata* de Paris. L'autorité de l'Église peut seule fixer le sens des Écritures : *Ecclesia catholica eo spiritu exposuit [Scripturas] quo tradita est fides, Spiritu scilicet veritatis edocta. In IV Sent.,* l. IV, dist. XI, q. ni, n. 15. Aussi est-ce sous la réserve expresse de l'agrément de l'Église que Duns Scot propose humblement les doctrines qui semblent une innovation, la conception immaculée de Marie, par exemple, *In IV Sent.,* l. Ill; *Report.,* l. Ill, dist. III, q. l; à l'autorité de l'Église qu'il en appelle pour juger de la valeur d'une doctrine nouvelle et déterminer l'obligation qu'il y a pour les fidèles et les théologiens de l'accepter. *Report.,* I. HI, dist. XXV, n. 6. On l'a vu demander encore à cette autorité, manifestée dans la croyance traditionnelle, la signification rigoureuse el la force démonstrative, relativement à la transsubstantiation, des mots : *Hoc est corpus meum.* C'est enfin — il est inutile de multiplier outre mesure les exemples — pour ne pas devancer les enseignements de l'Eglise qu'il se refuse à admettre des vertus morales infuses *réellement* distinctes.

Duns Scot a écouté la voix de l'Église dans la tradition des premiers siècles. Sa patrologie n'est pas moins riche que celle des autres docteurs du xme siècle. Il cite souvent saint Anselme, saint Jean Damascéne. Son auteur préféré, celui dont l'autorité doctrinale est de premier ordre et dont le génie captivait particulièrement son esprit, c'est, sans contredit, saint Augustin : il le cite plus de 1300 fois dans les commentaires de Pierre Lombard et ses autres ouvrages théologiques. Même avec les Pères, Duns Scot réserve ses droits de critique, mais combien discrets ! Il sait qu'ils ont parfois manqué de mesure. *In IVSent.,* l. II, dist. XXX11I. Facilement il les excuse, *loc. cit.;* il les défend contre le reproche d'hérésie formelle en supposant de chacun d'eux, ce qu'il dit de Cyprien : *promptus esset sentire animo circa hoc quod Ecclesia determinavit. In 1V Sent.,* l. IV, dist. V, q. i, n. 6.

2» Ce caractère traditionnel de la doctrine de Duns Scot ne lui enlève pas son cachet très personnel. Ce cachet provient des théories métaphysiques que le docteur subtil fait entrer dans les explications du dogme et les synthèses générales de la théologie.

Duns Scot est disciple d'Aristote, comme saint Thomas ; il ne craint pas cependant de faire une petite place à d'autres philosophes, à Platon déjà baptisé par saint Augustin, *In IV Sent.,* I. I, dist. XXXV, à Avicebron. *De rerum principio,* q. vin, a. 4. Ayant commenté, avant d'enseigner la théologie, presque tous les livres d'Aristote, il avait vu se fondre, au creuset de sa critique, quelques-uns des principes secondaires de sa métaphysique, et plusieurs autres, étudiés à la lumière d'une exégèse plus scrupuleuse, lui étaient apparus avec un sens légèrement difièrent de celui qu'on avait coutume de leur attribuer. En quelques circonstances, Duns Scot a été travaillé par un autre souci, » celui de savoir comment un principe

philosophique, transporté dans la théologie se comporterait à l'égard des vérités révélées, jusque dans sa dernière conclusion légitime. » P. Déodat de Basly, *Pourquoi Jésus-Christ?* Rome, 1903, p. 54. Et ce souci lui fait présenter avec des nuances d'expression, tout au moins, des maximes et des principes qui ne s'imposent pas à la raison avec une absolue rigueur.

L'empreinte de ces deux influences est sensible dans la critique que Duns Scot fait des théologiens, ses prédécesseurs. Par là s'expliquent, on ne saurait trop le redire, bien plus que par un esprit turbulent et audacieux, et la méthode critique qu'il a choisie et les divergences de sa pensée qui parait si souvent en opposition avec celle de saint Thomas.

3° Le docteur subtil est moins un démolisseur de systèmes, qu'un constructeur : il ne démolit que pour bâtir avec des matériaux plus éprouvés. « Son génie est spécialement ordonnateur..., il faut qu'il voie les attaches des choses et qu'il trouve à chacune sa place. » P. Déodat de Basly, *op. cit.*, p. 79. De là, ce principe régulateur dont il se sert sans cesse : *non sunt multiplicanda entia, plura non sunt potienda sine necessitate. JJe primo principio, c.* ni, n. 7. Il semble avoir obéi à ce besoin, à cette recherche de l'ordre et de l'harmonie en deux thèses qui lui sont chères ; l'une appartient à la philosophie, l'autre à la théologie. Il admet avec saint Bonaventure la matière *primo-priniani,* qui constitue le fonds potentiel des esprits célestes, des âmes humaines et des êtres corporels et met en évidence la communauté d'essence de tous les êtres créés, doctrine qui parait comme la « traduction philosophique de cette union mystérieuse des créatures qui inspirait à saint François ses effusions de tendresse. » De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* p. 399. C'est encore dans le même esprit qu'il place tout d'abord et indépendamment de la chute d'Adam, au sommet de l'humanité, le Christ, Dieu et homme, hypostatiquement un, comme le monde spirituel et matériel est harmoniquement un, comme Dieu est numériquement un. Cf. P. Déodat de Basly, *op. cil.*

4° L'esprit catholique et traditionnel de Duns Scot garantit la valeur de la doctrine qu'il a laissée à ses disciples : la foi n'a donc rien à redouter de ses enseignements. Duns Scot a toujours été regardé comme un défenseur zélé de la foi catholique. Ce témoignage lui a été rendu par des docteurs scolastiques et par des hérétiques. Catharin, O. P., ne craignait pas de dire au concile de Trente : *Scoti laus quanta sit in Ecclesia et merito, soli prava aflecti mente non conspiciunt. In disput. de cone, ad concilium Trid.*, part. 1. Ce fut contre la doctrine de Duns Scot que les réformés d'Angleterre se ruèrent avec le plus de rage. Ses livres furent brûlés par ordre d'Édouard VI aux applaudissements du peuple et aux cris de *funus Scoti et scotistarum.* Le protestant Bulæus l'appelait : *papistarum Hercules.* Cf. Prosper de Martigné, *La scolastique el les traditions franciscaines,* Paris, 1888, p. 307-315.

Cependant, dans le développement de nos dogmes et l'élaboration de la synthèse théologique, les doctrines scotistes n'ont pas eu la faveur qui s'est attachée aux interprétations thomistes. Est-ce à dire que rien ne subsiste de l'œuvre théologique de Duns Scot, qu'aucune des doctrines dont il s'est fait le champion — si l'on excepte la conception immaculée de Marie — n'est entrée dans le domaine de la théologie moderne? Il serait sans doute imprudent et injuste de le dire. Malgré la situation privilégiée que l'autorité de Léon XIII et de Pie X a faite à la pensée de saint Thomas, il est permis de reconnaître que la conception philosophique de nos dogmes n'est pas encore terminée, qu'elle reste toujours posée devant la raison et que les solutions proposées par Duns Scot ne sont pas sans honneur. Malheureusement, elles so-t en général présentées sans cohésion et dans leurs conclusions plutôt que dans leurs principes. On peut s'intéresser encore à ce qu'il affirme, mais qui s'astreint sérieusement à l'étudier dans le texte même? Les disciples de saint Thomas, suscités et encouragés par les directions pontificales, sont légion ; les disciples de Duns Scot sont peu nombreux, et peu s'en faut qu'on ne suspecte, en France surtout, leux· esprit catholique et leur attachement au siège de saint Pierre. Depuis la renaissance des études scolastiques, la littérature scotiste n'est pas volumineuse et le contraste est frappant, sur ce point, entre la richesse des siècles passés et la pauvreté du nôtre. Des études patientes et des analyses minutieuses seraient nécessaires pour mettre en pleine lumière, avec leurs nuances et leurs raisons fondamentales, les doctrines du docteur subtil. Ne faut-il pas espérer que sa personne et sa pensée arrêteront enfin l'attention de ces esprits éminents qu'un souffle de curiosité fort légitime entraîne de nos jours vers l'histoire du moyen âge?

!. Biographie. – Les contemporains de Duns Scot n'ont laissé aucune biographie sérieuse du docteur subtil. La caricature qu'en a faite le dominicain A. Bzovius, *Annales ecclésiastiques. année 1294,* au commencement du xvir siècle, lui asuscité des apologistes et des historiens. Parmi les principaux : Hugues Cavelle, Vita *Johannis D. Scoti,* Anvers. 1620; *Apologia pro Joh. D. Scoto* Paris, 4634: Mathieu Ferchius. Vira *Joannis D. Scott,* Bologne, 1622; Wadding. *Annales ordinis minorum,* an. 4304-4308; cette vie est reproduite dans *J. D. Scoti* opera omnia, Lyon, 1639, t.i, et divisée en 19chapitres; JeanColganus, *Tractatus* de *Joannis Scoti, doctovis subtilis thrologorumque principis, vita, patria,* etc.. Anvers, 16Γ.5; Mathieu Veglensis, Vita *Johannis D. Scoti,* Padoue, 1674; Léon <arta, *Vila y admirabile doctrina del. v. p. f. J. Duns Escoto,* Caller, 4657; Alonzo Guzman, *De vida de J. D. Scoto, principe et maestro de la escuela franciscana.* Madrid, 4671 ; Perez l-opez, *Instantes dei heroe sutil : vida del v. p. y doctor Mariano. Juan Ds. Scoto,* Saragosse, 1683. Au xvili' siècle : Stanislas Sczepanowski, *Commentarium de vita et scriptis ven. J. Duns cognomento Scoti, dectoris subtilis et mariant,* Varsovie, 1752. De ces biographies se sont inspirés les auteurs du χιχ· siècle. Lé P. Prosper de Martigné, O. M. C., *La scolastique et les traditions franciscaines,* Paris, 4888, c. v, a fait une judicieuse critique de plusieurs questions controversées de la vie du docteur subtil.

11. Ecrits. — Sans avoir la prétention de donner une liste complète des éditions des œuvres du docteur subtil, ce qui demanderait plus d'espace que nous ne pouvons en consacrer â cette partie de notre travail, nous voudrions indiquer i d me façon sommaire celles dont nous avons pu avoir une fndirati-n précise; pour mettre de l'ordre dans celte nomenclature, nccs suivons celui qu'adoptèrent les éditeurs de l'édition de Lvon, 1639, *R. P. F. Joannis Durs Scoti, doctoris subtilis, ord.* min., opera *omnia, quæ hucusque reperiri potuerunt, collecta, recognita, notis, scholiis et commentariis illustrata, a PP. Hilternis, Collegii Romani S. Isidori professoribus, jussu et auspiciis Rnl P. F. Joannis Dapt. a Campania, min.gen.,* 12 tome*· in-fol.. en 16 vol., Lyon, chez Laurent Durand : *De modis significandi seu Grammatica speculativa,* in-4·, Venise. 4491; 2· édit., 1499; Sbaraglia indique une édition de Venise. 1519, Wadding une autre de Paris, 1605: *Quæstiones sup. universal. Porphyrii, libr. Prædicamentorum Aristotelis et per herrr.enias,* Barcelone, 1480;s. i.,1485; in-fol., Venise. 1492. *il* û| , 4496: in-4·, *ibid.,* 1500. Même ouvrage avec l'addition des '."..t ·' sut . *libr. Elenchorum,* par Maurice Fildeus (O'Fithealaigl. de P--r :. in-4·, Venise, 1508: in-fol., *ibid..** in-4·, ibid., 152" On tr ut® aussi des éditions séparées des *Elenchi seu quæ.-'.·* I · , *lib. Elenchorum Aristotelis,* par Petrus Ganvttus Fer in-4·, s. I.. 1493: Venise. 1495. Les *Elenchi* se rene : trer ause avec les ÇuæsL in *Metaphysicam,* in-4·, Venise, 1499. <> [illegible] - ; *libr. Posteriorum,* par Matthæus Campagna, in-4·. Venis- .149". · foL.ibid., 1497; *Quæst. sup. libr. Priorum Analytic* .in-4· Venise, 1504: *Quæst. sup. libr. Priorum et Posteriorum.* in-fol., Venise. 1512; *ibid.,* 1520. Constant Boccafoco de Sarnano réunil dans un seul volume les *Quæstionesexactissima·* n. universam *Aristotelis logicam,* in-8·, Venise. 1583. 1586. 1S90, 1610. 1619; les *Quæst. in libr. Physicorum Aristotelis,* forent publiées sous le nom de Marsilius Inghen. Lyon. 1513: in-fol-, Venise, 1521 ; sous le nom de Scot, in-4·, Venise. 161" ; les éditeurs de 1639 les reproduisirent d'après une édition de Cologne-

1618; *Quæst. sup. libr. Aristotelis de anima,* in-fol., Venise, 1505, 1517; éditées par Cavelli, in-4·, Lyon, 1625; in-'*·, Venise, 1641; *Quæst. in Metaphysicam, de priniu rerum principio, theoremata,* in-fol., Venise, 1497; in-4·, *ibid.,* 1499.Par Maurice de Portu, qui y ajouta les *Quæst. in libr. Elenchorum, ibid.,* 1505; in-fol., 1510; *ibid.,* 1625. Par Cavelli, avec les *Conclusiones el ΓExpositio.* On trouve aussi : *Tract, deprimo principio,* par Gratien de Brescia, Venise, 1490; *Theoremata,* Venise, 1514. *Collationes seu disputationes subtilissimae,* publiées jadis, disent les éditeurs de 1639, furent rééditées par Antoine de Fantis en 1510, puis par Romulus Laurentianus, servite, ensuite par Berti et enfin par Cavellus. Voici les éditions que nous avons trouvées : in-8·, Pavie, 1516, avec les *Quodlibeta; ibid.,* 1517, avec les *Comm. sup. IV libr. Sentent.,* dit Sbaraglia; in-8·, Lyon. 1520, avec les *Quodlib.;* in-8·, Venise, 1580, par Salvator Bartoiucci, avec les *Comm. sup. libr. Sent.;* in-fol., Cologne, 1635, par Cavelli, avec les *Quodlib.* et les *Reportata ; De formalitatibus,* in-fol., Venise, 1514; *ibid.,* 1525; Hurter indique encore Paris. 1584. *Commentaria in XII libr. metaphysicæ Aristotelis recollecta et ordinata ab ipsius discipulo Ant. Andreæ,* édités par Maurice de Portu, in-fol., Venise, 1501; *ibid.,* 1503; *ibid.,* 1625, par Cavelli avec les *Quæst. in Metaphysicam; Conclusiones ex libris Metaphysicæ Aristotelis,* éditées par Jean de Camerino, in-fol., Venise, 1503; *ibid.,* 1625 par Cavelli,avec le précédent ouvrage: *Commentarium Oxoniense in IV libr. Sententiarum.* Il est difficile de vérifier aujourd'hui sides volumes séparés de ces Commentaires appartinrent jadis à une édition complète de l'ouvrage, aussi nous donnons d'abord l'indication des volumes séparés dont nous avons trouvé la trace : *In 1 libr.,* in-fol., Venise, s. d.; *ibid.,* deux éditions de 1472, dont une par Antoine Trombetta; une autre du même temps, revue par un *fr. Rufinus ordinis cordiferorum ; ibid.,* 1612, par Gregorius Pomus Aureus Rubensis de Naples. *In II libr.,* in-fol., Venise, 1474. par Thomas Penketh, ermite de Saint-Augustin; *ibid.,* 1490, par Philippe Porcacci de Bagnacavallo. *In 111 libr.,* in-fol., Vicence, 1472. *In IV libr.,* in-fol., s. 1., 1473; Paris, 1473; Nuremberg. 1474; Paris, 1497; Venise, 1498. — Éditions complètes, par Thomas Penketh, 4 in-fol., Venise, 1477-1478; *ibid.,* 1481 ; Nuremberg, 1481. Par Gratien de Brescia, 4in-fol., Venise, 1490. Par Philippe de Bagnacavallo, 3 in-fol., Venise, 1497 et 1503; 5 in-fol., *ibid.,* 1506, avec les *Quodlibet.* Par Maurice de Portu, in-fol , Venise, 1506. Par Antoine de Fantis qui y ajouta la *Tabula generalis seu mare magnum Scoticarum speculationum,* 4 in-8·, Venise, 1516. Une autre table des *Comm. sur les Sentences,* les *Quodlib.* et la *Metaphysica* avait déjà paru sous le titre : *Opera et tractatus per ordinem alphabeticum,* in-'*·, s. l. n. d. (Venise. 1472?) On trouve aussi des rééditions de Pavie, 1517; in-fol., Venise, 1519, 1521; in-8·, Lyon, 1520, 1530. Par Salvator Bartoiucci (ne pas le confondre avec Guido), 4 in-8·. Venise, 1580; in-fol., *ibid.,* 1597,1598. Par Paulin Berti de Lucques, de l'ordre de Saint-Augustin, 6 in-8·, avec les *Quodlibet.* et la *Tabula* de Fantis, Lyon, 1617. Par Cavelli, 2 in-fol., Anvers, 1620. — *Reportata Parisiensia.* Les Commentaires sur le 1.I" furent édités par Barthélemy Bellati de Feltre, in-fol., Bologne, 1478. L'ouvrage complet parut par les soins de Jean Mayer (Major), in-fol., Paris, 1517-1518; les *Reportata* sont dits *spuria* dans cette édition, par Sbaraglia. Cavelli les réédita avec les *Quodlibeta,* in-fol., Cologne, 1635. — *Quæstiones quodlibetales.* Par Thomas Penketh, in-fol., Venise, 1474, 1477; in-fol., *ibid.,* 1481 ; Nuremberg, 1481 ; Venise, 1490. Édit, de Ant. Trombetta, Venise. 1493. Par Bagnacavallo, in-fol., Venise, 1497, 1503. On trouve aussi in-8·, Pavie, 1516. Par de Fantis, in-8·, Lyon, 1520, 1525,1530. Par Salv. Bartoiucci, Venise, 1580. Par Berti, Lyon, 1617. Par Cavelli, in-fol., Cologne, 1635. — A ces éditions des œuvres du docteur subtil nous croyons devoir ajouter celle que donna Guillaume Gorris, prêtre du diocèse de Saragosse, sous le titre de *Scotus pauperum vel abbreviatus, in quo doctorum et Scoti opiniones in quatuor libris Sententiarum compendiose elucidantur,* in-4·, Toulouse, 1480 et I486. —Enfin les *Opera omnia, editio nova juxta editionem Waddingi xn tomos continentem, a Patribus Franciscanis de Observantia accurate recognita,* 26 in-4·, Paris. 1891. Édition, dit Hurter, *necessario apparatu critico et literario destituta.* Cf. Hain, *Repertorium bibliographicum,* Stuttgart, 1826, n. 6416-6454; Copinger, *To Hain supplement,* η. 2124 sq.; Wadding et Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum;* Hurter, *Nomenclator,* t. iv, coi. 365.

III. Doctrine. — 1· *Commentateurs et interprètes.* — Pour étudier avec fruit la pensée de Duns Scot il est utile d'en demander les secrets à ses disciples les plus illustres soit dans les sciences théologiques soit dans les sciences philosophiques.

1. *En théologie.* — a) *Commentateurs :* Antoine André d'Araçon (f 1320), *In IV Sent. libros, cum marginalibus notis commentaria,* in-fol., Venise, 1678,1684; François Mayron (f 1325), *Commentaria in IV libros Sent, et Quodlibetales quæstiones,* Venise, 1504, 1507; Pierre d'Aquila (j- vers 1352), *Quæsliones in IV Sent, libros juxta Scoti doctrinam,* in-fol., Spire, 1480; Venise, 1584; Paris, 1585; Venise, 1600; Gratien de Brescia, *Lectura erudita super I. II Sententiarum Scoti,* in-fol., Carpi, 1506; Guy de Briançon, *In I. IV Sententiarum P. Lombardi aureum opus, in quo J. Scoli, cæterorunique doctorum flores velut in strophium compegit,* Paris, 1512, 1517; Nicolas de Orbellis(f 1455). *Expositioin IV Sent, libros, seu compendium, docturis subtilis dicta summatim complectens,* Haguenau,1503 ; Paris, 1511,1517. 1520; *Commentaria in IV libros Sententiarum,* Paris, 1511,1598; Guillaume Vorrilong (f 1464), *Commentarius in IV libros Sent, juxta doctrinam S. Bonaventuræ et Scoti,* Lyon, 1484; Paris, 1503; Venise, 1519, 1596; Polbart de Temesvar (f 1490), *Aureum sacræ theologiæ rosarium juxta IV Sententiarum libros ex doctrina docloris subtilis et D. Bonaventuræ,* Haguenau, 1503, 1504, 1507, 1508; Venise. 1585, 1589; Brixen, 1594; François Lychet (f1520), *Commentaria in III primos libros Sententiarum et in Quodlibeta Scoti,* Brescia et Venise, 1517; Paris, 1520; Venise, 1589; Pierre Tataret, *Introductio ad doctrinam Scoti,* Cracovie, 1519; *Commentaria in Quæstiones quodlibetales Scoti,* 1520; *In IV libros Sententiarum et Quodlibeta Scoti,* Venise, 1583, 1607; Jean Viger, *Lectura super 1 librum Sent. J. D. Scoti,* Venise, 1527; Jérôme Gadius, *Lectura in Quodlibeta Scoti,* Bologne, 1527, 1533; Melchior Flavius (f 1481), *Resolutiones in IV libros Sententiarum J. D. Scoti,* Paris, 1569; Cracovie, 1579; Jacques Malafossi, *Enarratio in IV libros Sent. Scoti,* Padoue, 1560; Jean Forsanus, *Resolutiones in IV libros Sent. Scuti,* Paris, 1579; François de Pitigianis (f 1616), *Commentaria in III et IVSententiarum lib. J. D.Scoli,* Venise, 1618-1622; André Rochmarinus(f1627), *Commentaria ini librum Sent. Scoti,* Venise, 1627; Jean Yribarne, *In IV librum Sent. J. D. Scoti commentaria et disputationes,* Saragosse, 1614, 1615, 1623; Pierre de Posna, *Commentaria in I Sent, librum Scoli,* Venise, 1626; *in 11 librum,* Anvers, 1652; *Decisiones totius theologiæ speculativæ et moralis,* Venise, 1629; Philippe Faber (f 1630), *Disputationes theologicae in IV libros Sent. D. J. Scoti,* Venise, 1610, 1618; *Epitome theologicum in IV libros Sent. Scoti,* Padoue, 1639; Antoine Hiquæus ou Hicki (f 1641), *In IV Sent, libros, juxta mentem Scoti,* Lyon, 1639; Ange Vulpes de Monte-Piloso (f 1647), *Summa sacræ theologiæ J. D. Scoti et commentaria in eamdem,* 10 in-fol., Naples, 1622, 1637; Jean Poncius (f 1660), *Commentarii theologici quibus J. D. Scoti quæstiones in libros Sententiarum elucidantur et illustrantur,* 4 in-fol., Paris, 1661 ; Barthélemy Maslrius de Meldula, *Disputationes theologicae in IV libros Sent, quibus theologia Scoti vindicatur,* Venise, 1675, 1684,1719,1731 ; Brancatus a Lauria (j-1693), *Commentaria in IV libros Sent. J. D. Scoti,* 8 in-fol., 1652,1668,1682; Hernandez de la Torre (f1695), *Varii tractatus in 1 et II lib. Sentent, juxta mentem Scoti,* 9 vol., Saragosse, 1691 ; Marie Panger, *Quodlibetum theologicum selectarum quæstionum ex IV libris Sent, ad mentem J. D. Scoti collectum.* Salisbury, 1702; Jérôme de Montefortino, *J. D. Scoli summa theologica ex operibus ejus concinnata juxta ordinem et dispositionem Summæ theologicæ D. Thomæ,b* in-fol., 1728-1732; 6 in-8·, Rome, 1903.

b) *Théologiens, interprètes autorisés de la pensée de Duns Scot.* — Jean de Cologne, *Ordo alphabeticus ad quæstiones Scoti tum in IV libros Sentetit. et in Quodlibeta quam in metaphysicorum atque in lib. de anima,* Bâle, 1510; Constant de Sarnano (f 1595), *Conciliatio dilucida omnium controversiarum quæ in doctrina duorum summorum theologorum S. Thomae et D. Scoti passim leguntur,* Lyon, 1589,1590,1597,1599; François do Pitigianis, *Summa theologica speculativa et moralis,* Venise, 1581 ; Éleuthère de Milan, *Resolutio doctrines scoticæ, in qua quidquid doctor subtilis circa singulas quas excogitat quæstiones ostenditur,* Padoue, 1593,1643; Smising (f!626), *Disputationes de Deo uno et trino,* 2 vol., Anvers, 1626; Bonaventure Bellutus, *Disputationes de incarnatione dominica, ad mentem D. subtilis,* Catane, 1645; Modeste Gavantius, *De eucharistiæ sacramento et s. missae sacrificio disputationes theologicæ, ad mentem Scoti,* Rome, 1656; Jean Rada (f 1608), *Controversiæ theologicæ inter S. Thomam et Scotum super IV lib. Sententiarum,* k in-4·, Venise, 1599; Cologne, 1620; Antoine Blondusff 1644), *Disputationes scoticæ in quibus divinae praedestinationis et reprobationis mysterium exponitur juxta doctrinam Scoti,* Bologne. 1625; Rubeusde Logoff 1651), *Controversiæ theologicæ inter scotistas,* Bologne, 1652; Bonaventure Teulo. *Theologia moralis Scoti,* Venise, 1652; *Scotus scripturalis,* Venise. 1664 : Bonaventure Baro. J. *D. Scotus de Deo trino defensus et amplificatus.* Lyon. 1668; François Birmin-

gham, *De Deo uno et trino ad mentem Scoti,* Rome, 1656; Sanning, *Schola theologica scotistarum, seu cursus theologicus completus,* 2 in-fol., Prague, 1679; Jean Poncius, *Theologiæ cursus integer ad mentem Scoti,* Lyon, 1667; Gabriel Boyvin (f 1681), *Theologia J. D. Scoti,* 4 in-12, Paris. 1678, 1682, 1688, 1711; Venise, 1690,1734; François Macedo (f 1681), *Collationes doctrinx S. Thornx et Scoti,* 2 in-fol., Padoue, 1671; Alphonse Coën, *Disputationes thcologicæ de Deo uno et trino ad mentem doctoris subtilis,* Gand, 1696; François de Varesio, *Promptuarium scoticum quidquid in IV libris Sent, et Quodlibeta Scoti continens,* Venise, 1690; Jean Bosc, *Theologiæ spiritualis scolastica et moralis ad mentem D. Scoti,* Anvers, 1686; Jean-Baptiste Fonius, *Disputationes et quaestiones ex universa theologia de D. Scoto depromptae,* 3 in-fol., Bologne, 1688, 1693; Barthélemy Mastrius de Meldula, *Theologia moralis ad mentem Scoti concinnata,* in-fol., Venise, 1685, 1790; Jean Bosco (f 1684), *Theologia sacramentalis, scholastica et moralis ad mentem Scoti,* 4 in-fol., Louvain, 1665; Anvers, 1685; Guillaume Herincx, *Summa theologiæ scholasticae et moralis, juxta mentem doctoris subtilis,* 3 vol., Anvers, 1680, 1707; Amand Hermann (f 1700), *Tractatus theologicus in lib. IV Sent., ad mentem D. Scoti,* Cologne, 1690,1694; *Tractatus de virtutibus,* 1698; Claude Frassen (f 1711), *Scotus academicus, k* in-fol., Paris, 1672; 12 in-8·, Rome et Venise, 1720, 1744; 12 in-4·, 1902; Durand (f 1720), *Clypeus scolicx theologiæ contra novos ejus impugnatores,* 5 in-12, Venise, 1709, 1746, Dupasquier, *Summa theologica scotistica,* 8 vol., Padoue, 1719, 1720; Caen, 1895; Crescens Krisper, *Theologia scholæ scotisticx,* 4 in-fol., Augsbourg, 1728,1748; Marin Panger, *Theologia scholastica moralis polemica, juxta mentem Scoti, h* in-fol., Augsbourg, 1732 ; Bernard de Bologne (-f-1768), *Institutiones theologicae juxta omnia fidei dogmata doctoris subtilis,* 4 vol., Venise, 1746,1756; Joseph Antoine Ferrari, *Theologia scholastica critico-historico-dogmalica ad mentem J. D. Scoti,* Venise, 1760,1788.

2. *En philosophie.* — Antoine André d'Aragon, *Commentaria in artem veterem Aristotelis secundum mentem Scoti,* Venise, 1480,1509,1517; *Commentaria in VIII libros physicorum et XII libros metaphysicorum Aristotelis,* Venise, 1495, 1513; Nicolas de Orbellis. *Summulae philosophiae rationalis seu logica secundum doctrinam Scoti,* Bâle, 1494; *Cursus philosuphix naturalis secundum viam doctoris subtilis,* Bâle, 1494; Étienne Brulifer (j-1483), *Declaratio identitatum et distinctionum rerum secundum Scotum,* Bàle, 1507,1516; Maurice Fildeus de Portu (f 1513), *lectura in quxstiones doctoris subtilis super Isagogis Porphyrii modorumque significandi ejusdem Scoti tractatus,* in-fol., Venise, 1504; Constant de Sarnano, *Commentaria in universalia Scoti,* in-fol., Venise, 1576,1583; *Directiones in logicam, philosophiam atque theologiam ad mentem Scoti,* Venise, 1580; Philippe Faber, *Philosophia naturalis D. Scoti,* Venise, 1602,1606,1622; Louis Rodriguez, *Commentariain logicam doctorissubtilis,* Salamanque. 1624; Jean Minerius, *Commentaria in Aristotelis dialecticam, juxta doctoris subtilis D. Scoti mentem,* in-fol., Alcala, 1629; Gaspard de Fonte, *Quaestiones dialecticae et physicae, ad mentem doctoris subtilis D. Scoti,* in-fol., Lyon, 1631; Rubeus de Lugo, *Controversix metaphysicales inter scotistas,* Bologne, 1653; *Philosophiae cursus secundum Scotum,* Bologne, 1653, 1660; Bonaventure Columbus, *Epitome dialecticae et novi cursus philosophici scotistarum,* Aix, 1638; Lyon, 1669; Jean Poncius, *Philosophias ad mentem Scoti cursus integer,* Rome, 1642; Lyon, 1672; Bonaventure Baro, *Scotus doctor subtilis per universam philosophiam defensus,* Cologne, 1664; Illuminé de Oddo, *Cursus integer philosophicus ad mentem Scoti,* 4 vol., Palerme, 1664; Jean Ambrosino, *Enchiridion philosophicum universalem Aristotelis philosophiam complectens, juxta mentem Scoti,* 3 vol., Naples, 1689; Michel Francus, *Universa* philosophiae disputationes in quibus doctrina Scoti explicatur et defenditur,* Naples, 1650; Louis de Montursio, *Cursus philosophicus ad mentem J. D. Scoti,* Venise, 1664; Pierre de Sainte-Catherine, *Cursus philosophicus juxta mentem Scoti,* Venise, 1697; Bonaventure Bellutus, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer,* Venise, 1718; Gabriel Boyvin, *Philosophia Scoti,* Paris, 1681; Venise et Bologne, 1690 ; Venise, 1719; Paris, 1734; Dupasquier, *Summa philosophiae scholasticae et scotisticae,* 4 vol., Padoue, 1705,1718, 1732: Claude Frassen, *Philosophia academica,* Toulouse, 1686 ; Barthélemy Mastrius de Meldula, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer,* 3 in-fol., Venise, 1724; Crescens Krysper, *Philosophiae scholæ scotisticae solida expositio,* Augsbourg, 1736 ; Ferrari de Modætia, *Philosophia peripatetica propugnata rationibus J. D. Scoti,* 3 vol., Venise, 1746: *Veteris et recentioris philosophiae dogmata J. D. Scoti doctrinis accomodata,* 3 vol., Venise, 1754; Vincent Penna, *Cursus philosophicus ad mentem Scoti,* 3 vol., Salamanque, 1765; Claude Joseph de S. Florian, *J. D. Scoti philosophia recentioribus placitis accomodata,* 7 vol., Milan, 1782.

2· *Travaux récents.* — Duns Scot a été assez peu étudié au xix· siècle. On trouve sur sa personne et sa doctrine quelques notices dans les ouvrages d'un intérêt général et les encyclopédies : *Histoire littéraire de la France,* t. xxv, p. 404-467 (art. de Renan); *Grande encyclopédie,* art. de G. Fonsegrive ; *Nouvelle biographie générale,* art. d'Hauréau; *Dictionnaire de théologie et de philosophie scolastique,* t. n, p. 1057-1148, 1605-1615; *Dictionary of national biography,* de Stephen Leslie, t. xvi; *Realencyclopadie fur protestantische Théologie und Kirche,* Leipzig, 1898, t. v ; Jos. Müller, *Biographisches über D. Scotus,* Cologne, 1881 ; Prantl, *Geschichte der Logik,* t. m, p. 202 ; Ritter, *Geschichte der Philosophie,* t. vin, p. 354: Erdman, *Geschichte der Philosophie,* 1.1, p. 446; Stockl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* t. n, p. 778; P. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines,* Paris, 1888, consacre à Duns Scot, sa vie et ses œuvres des pages impartiales, p. 249-427. A consulter également : P. Déodat de Basly, *Étude sur le V. Duns Scot,* broch. in-8·, Rome, 1903; P. Raymond, *Les oeuvres de D. Scot,* dans les *Études franciscaines,* n·· d'avril, de mai et de juin 1907; P. M. Sevesi, *Sulla dottrina e santità del B. Giov. Duns Scoto,* Rome, 1903; Fern. Garcia, *B. Joan. Duns Scoti vitae compendium,* Quaracchi, 1907; Bernardin de Portogruario, *Delia vita e dottrina del. V. P. Giovan. Duns Scoto,* Venise, 1855; Fr. Paolini, *Monumenta cultus immemorabilis publici et ecclesiastici quibus fulcitur causa servi Dei Joan. Duns Scoti,* Rome, 1907.

Parmi les études qui ont été faites de la doctrine du docteur subtil, il faut signaler, en France : Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot,* Paris, 1887 ; trad, en 1896 par Alfani, à Florence; Vacant, *Essai sur la philosophie de D. Scot, comparée à celle de S. Thomas d'Aquin,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1888-1890; ces articles sont réunis en volume. Paris, 1891; *Part de nos facultés sensitives dans la préparation des concepts et des jugements de notre entendement,* dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques,* Paris, 1891, m· section, p. 176-185; *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme saint Thomas d'Aquin?* dans le *Compte rendu,* etc., Fribourg, 1898, p. 631-644, et dans la *Revue du clergé français,* 15 octobre 1897, p. 289-305; abbé Bruno, *Essai de la solution de la vieille controverse thomiste-scotiste de materia sacramenti pænitentiæ.* 1894; P. Déodat de Basly, O. M., *Grandes thèses catholiques.* I. *Le Sacré-Cœur, conférences suivant la doctrine du* V. *Jean Duns Scot,* Rome, 1900; traduit en espagnol, Madrid, 1909; II. *Pourquoi Jésus-Christ? Dogmatique du Sacré-Cœur,* |Rome, 1903, travaux fort sérieux dont les notes nombreuses sont une mine féconde pour ceux qui veulent connaître Duns Scot; *Dieu et son Christ,* Le Hàvre, s. d. ; *Comment Jésus-Christ est Dieu ? ibid.; Un tournoi théologique.* Le Havre, 1907 ; *Les deux écoles, thomiste et scotiste,* 1.1, *Dieu,* Le Hàvre, 1908; *Lourdes, Montmartre, Duns Scot,* 1908; ces brochures sont extraites de la *Bonne parole,* revue scotiste fondée en 1903, et dirigée par le R. P. Déodat Marie, paraissant 2 fois par mois ; *Capitalia opera B. Joannis Duns Scoti* (en cours de publication› ; *Praeparatio philosophica,* Le Hàvre, 1908; *Theologia credendorum,* 1 vol.; *Theologia diligendorum,* 1 vol.; *Theologia sperandorum,* 1 vol.; *Duns Scot et le statut catholique de la pensée à l'université de Paris,* Le Hàvre, 1909; Séraphin Belmont, *L'existence de Dieu d'après Duns Scot,* dans la *Revue de philosophie,* septembre et octobre 1908; Id., *L'être transcendant d'après Duns Scot, ibid.,* janvier 1909; *La perfection de Dieu,* itiï octobre 1909; P. Raymond, *La philosophie critique de Durs Scot et le criticisme de Kant,* dans les *Études franciscaines.* août, septembre, novembre et décembre 1909; *L'ontologie* Je *Duns Scot et le principe du panthéisme, ibid.,* juillet et août 1910.

En Allemagne, Karl Werner, *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Johannes D. Scotus,* dans *Denkschr.* Afeaï Wwsensch., Vienne, 1877, t. xxvi, p. 345-438; *Die Sprachlogik des Johannes D. Scotus,* dans *Sitzungsber. Akad. Wisser. seh. t* Vienne, 1877, t. i.xxxv, p. 545-597; *Die Scholastik des spateren Mittelalters, J. D. Scotus,* in-8·, Vienne, 1881; Schneid, Di-' *Korperlehre des Johannes D. Scotus und ihr Verhàltniss zum Thomismus und Atomismus,* 1879; Kahl, *Der Primat des Wiliens bei A ugustinus, D. Scotus und Descartes,* Strasb irg, 1886; P. Parthenius Minges, O. M., *1st Duns Scotus ind:;erminist?* broch. in-8·, Munich, 1905; *Die Gnadenlehre des Du· s Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semi-pelagianismus geprüft,* brochure, Munster. 4906; *Der Gottesbegnff des Duns Scotus, auf seinen angeblich exzessiven b determi-*

nismusgeprüft, broch., Vienne, 1907; *Bedeutumj von Objec t/*tir *die Sittlichkeit eines Akles nach bans Scotus,* Fulda, 1906; *Beitrag zur Lehre des Dims Scotus über die Person Jesu Christi,* Tubingue, 1907 : *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus Uber die Univokalion des Seinsbegriffes,* Fulda, 1907 ; *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi,* Tubingue, 1907; *Der Wert der guten Werkenach Duns Scotus,* Tubingue, 1907 ; *Das Verhaltnis zwischen Glauben und* It *issen, Théologie und Philosophie nach Duns Scotus,* dans *Forschunyen zur christlichcn Litteratur und Dogmengeschichte,* Paderborn, 1908, t. vu, fasc. 4, 5; *Der angebiich exzessive Realismus des Duns Scotus,* Munster, 1908; Aloys Schmid, *Die thorn, und scotistische Geioissheitslehre,* Dillingen, 1859.

En Italie, le R. P. Fernandez Garcia, O. M., a commencé lapublication d'un important *Lexicon scholasticum philosophico-theo logicum, in quo termini, definitiones, distinctiones et effata a B. Johanne D. Scoto, doctore subtili atque mariano exponuntur et declarantur,* Quaracchi, 1907-1908; *Mentis in Deum quotidiana elevatio duce doctore subtili J. D. Scoto,* Quaracchi, 1907; Aug. Gemelli, *La voluntù net pensiero del* V. *J. Duns Scoto,* Monza, 1906; *Ancora sulla voluntà nel pensiero del Ven. Duns Scoto,* Rocca S. Casciano, 1907 ; Ludovico da Motta di Livenza, *Methodo e systema scientifico del Ven. Giov. Duns Scoto,* Jérusalem, 1898; J. Milosevic, *L'iinmacolata concezione di Maria difesa dal Ven. Giov. Duns Scoto,* Padoue, 1897 Norbert Guerrini, *L'immacolata e il Verbo Umanato nel concetto di Giovanni Duns Scoto,* Quaracchi, 1901 ; Luigeda Serino, *Giovanni Duns Scoto e l'immacolata concepimento di Maria,* Naples, 1904; F. Filia, *Scoto e l'immacolata,* Gènes, 1904.

En Espagne, Gab. Casanova, *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventuræ el Scoti,*ð vol., Madrid, 1894; F. M.Malo, *Impugnacion de la Historia de la Filosofia escrita par Ex. Zef. Gonzalez, en defensa del buen nombre del V. D. S. y Mariano Fr. J. D. Escoto,* Madrid, 1880; Ürihuela, 1889, sous ce nouveau titre : *Defensa fllnsofico-theologica del Ven. Doctor sutil;* Chérubin de Carcagente, *Apologia y Elogio del V. Doctor sutil y mariano,* Valence, 1900,1904; Ed. de Caporroso, *La tmmaculada concepciôn de Duns Escoto y el opusculo del* Si *Larumbe,* Pampelune. 1908.

Citons encore : Greg Dev, *Ontologismus et* V. *D. subtilis, disquisitio crilico-philosophica,* Jérusalem, 1903; *Ethica generalis ad mentem Ven. J. D. Scoti, ibid.,* 1905; *Jus natures ad mentem Scoti, ibid.,* 1906; Jér. Van Ruoy, *Tractatio practica de Sacramento pænitentiæ, (seu systema Scoti ad praxim applicatum),* Malines, 1872; P. Ramière, *La doctrine franciscaine sur le sacrement de pénitence,* dans la *Bevue des sciences ecclésiastiques,* 1873; Adjutus, *L'Immaculée Conception et les traditions franciscaines avec une étude sur la doctrine de Duns Scot,* Malines, 1905; P. Cbrysostome, *Marie d'après les principes de l'École franciscaine,* Lille, 1904; L. Baldwin, *John Duns Scotus and the Immaculate Conception,* Rome, 1905; F. Dent, *Blessed John Duns Scotus and Mary immaculate,* Rome, 1905; Baumgarten-Crusius, *De theologia Scoti,* léna, 1826; K. Kazenberger, *A ssertiones centum ad mentem doctoris subtilis et mariani,* Limoges, 1881 : Quaracchi, 1906; Clément de Palermo, *Elenchus tractatuum et quæstionum quas in nostris scholis, juxta mentem subtilis doctoris J. D. Scoti, B" P. Clemens a Panormo, min. gen., mandat peragendas,* réédition, 1834; R. Seeberg, *Die Théologie des Duns Scotus,* Leipzig, 1900.

P. Raymond.

DUNSTAN (Saint), 924-988, archevêque de Canterbury, naquit la première année du règne d'Æthelstan (924-925), près de Glastonbury, et fut élevé au monastère de ce nom. Apparenté à la famille royale, il passa quelque temps à la cour d'Æthelstan; ses camarades, auxquels sa vie studieuse et pure paraissait un reproche, l'en firent honteusement chasser comme adonné à la magie. Lejeune homme se réfugia d'abord à Winchester, près de son parent l'évêque Elfège, y fit profession comme moine, et semble s'être de nouveau retiré à Glastonbury; il se construisit un oratoire, et mena plusieurs années une vie de prière, de mortification, delude et de travail manuel. Rappelé à la cour par Eadmund, frère et successeur d'Æthelstan, de nouveau chassé à la suite de calomnies, rentré en grâce auprès du roi, il fut par lui pourvu de l'abbaye de Glastonbury, vers 945; il n'avait que 21 ans. Le jeune abbé mit tous ses soins â réformer son monastère, composé, semble-t-il, de moines et de clers séculiers; lui-même se fit le maître de ses subordonnés, et l'abbaye devint vile, sous sa direction, une école florissante d'où sortirent des hommes d'église remarquables. En meme temps, le roi Eadred. successeur d'Èadmund, en faisait un de ses conseillers les plus écoulés. Stubbs, *Introd.,* p. LXXIII sq.

Tombé en disgrâce sous Eadwig (955-959), successeur de Eadred, pour avoir trop librement rappelé au roi la morale chrétienne, Dunstan dut s'exiler en Flandre (956); il fut bien reçu au monastère Blandinium, à Gand. La règle bénédictine y était en pleine vigueuiï et Dunstan profita de son exil pour l'étudier.

Rappelé en Angleterre, probablement vers la fin de 957, par Eadgar, qui avait conquis sur Eadwig le pays situé au nord de la Tamise, il fut élevé sur le siège de Worcester, puis sur celui de Londres. Enfin, en 959, l'archevêque de Canterbury Brithelm ayant été déposé, Dunstan fut élu â sa place, et alla l'année suivante recevoir le pallium à Rome. Stubbs, *Introd.,* p. xcn sq.

Du rôle politique du saint archevêque nous n'avons rien à dire ici; il inspira au roi Eadgar son ami, devenu en 959 maître du royaume entier par la mort d'Eadwig, des mesures destinées à unifier les divers peuples dont se composait alors la monarchie, et s'employa de tout son pouvoir à la fondation d'églises et d'écoles nouvelles pour réparer les dommages causés par les incursions danoises. Il encouragea, quoique avec moins d'ardeur que quelques-uns de ses collègues, l'introduction de la règle bénédictine en Angleterre, et le remplacement, dans les abbayes, des clercs séculiers, trop souvent mariés, par des moines.

Les canons dits d'Eadgar, dont probablement l'archevêque a la responsabilité, sont fort intéressants à étudier. Suppression des pratiques païennes encore en vigueur dans le peuple; instruction du clergé dont les membres doivent, non seulement posséder la science sacrée, mais connaître un métier manuel afin de pouvoir l'enseigner à leurs fidèles; sages mesures contre le concubinage et l'ivrognerie; jugements des prêtres réservés à l'évêque; prescriptions minutieuses pour la décence du sacrifice eucharistique, ces canons font grand honneur an saint conseiller d'Eadgar. Wilkins, *Concilia,* t. i, p. 225 sq.

Il existe, sous le nom de saint Dunstan, un pénitentiel qui ne fait que reproduire des textes plus anciens; on ne peut établir avec certitude qu'il ait été compilé par ordre de l'archevêque. Cf. Stubbs, *Introduction,* p. cvn. Certaines de ses prescriptions sont fort intéressantes. Pénitence « comme pour un meurtre » au prêtre, moine ou diacre, qui, marié avant son ordination, et s'étant alors séparé de sa femme, aurait ensuite eu commerce avec elle; nombreuses prescriptions pour sauvegarder la sainteté du mariage. Les riches peuvent racheter leurs pénitences par des aumônes, l'affranchissement de leurs serfs, des œuvres d'utilité publique. La pénitence intérieure est soigneusement recommandée : la charité, le pardon des injures signalés comme les moyens d'apaiser Dieu. Wilkins, *Concilia,* 1.1, p. 229 sq.

En 975, Eadgar étant mort, Eadward son fils aîné lui succéda; une réaction sérieuse éclata aussitôt contre le ouvement monastique qui avait été une des gloires du règne précédent; saint Dunstan fut de ceux qui la firent échouer et maintinrent les moines en possession des monastères. Synodes de Winchester et de Calne, 975 et 978; cf. Hefele, *Histoire des conciles,* t. v, p. 210. Après l'assassinat d'Eadward, en 978, sous son frère Æthelred, l'influence de saint Dunstan fut presque nulle; le saint archevêque passa ses dernières années dans la retraite, uniquement occupé de ses fonctions spirituelles. Il mourut, le 19 mai988, et fut enterré près de l'autel de sa cathédrale. La voix populaire le canoisa aussitôt.

Saint Dunstan fut, un siècle et demi après sa mort

l'objet d'une enthousiaste vénération. « Il ne fallut pas moins qu'un héros comme Thomas Becket pour que la gloire de Dunstan fût, à la fin, éclipsée. » Stubbs, *Inlrod.,* p. tx. Un certain nombre de fragments liturgiques à son honneur ont été recueillis par Stubbs, *Memorials,* p. 440 sq.

Plusieurs ouvrages ont été faussement attribués à saint Dunstan : tels le *Tractatus de lapide philosophorum,* Cassel, 1649; la *Regularis concordia,* imprimé par Dugdale dans son *Monasticon anglieanum,* Londres, 1817 sq., t. i, p. xxvh-xlv; et un commentaire sur la règle bénédictine conservé au British Museum. La démonstration de l'inauthenticité de ces ouvrages a été faite par Stubbs, *Introduction* aux *Memorials,* p. cixsq. De l'archevêque de Canterbury il semble ne subsister qu'un recueil de divers extraits de l'Écriture et d'auteurs classiques ou contemporains actuellement conservés à la Bodléienne, sa copie du commentaire de saint Augustin sur l'Apocalypse, et un recueil de canons compilé peut-être par lui ou par son ordre. Stubbs, *Introd.,* p. cxn. Il est possible que le magnifique manuscrit du x* siècle, possédé par la Bibliothèque nationale (ms. *lat.* 943), el connu sous le nom de Pontifical de saint Dunstan, lui ait appartenu. Stubbs, *ibid.,* p. cxm.

Sources. — Stubbs, *Memorials of S. Dunstan (Rolls series),* Londres, 1874 (vies de sa nt Dunstan, lettres et fragments liturgiques qui so rapportent à lui); Wilkins. *Concilia Ecclesiæ anglicanæ,* Londres, 1787, t. I, p. 225 sq , donne les canons d'Eadgar et le pénitentiel attribué à saint Dunstan

Ouvrages. — Pour plus de détails, cf. les articles de Habn et Hunt: Green, *Conquest of England,* Londres. 1883; Hahn, art. *Dunstan,* dans *Realencyclopiidie,* t. V, p. 75 sq.; Hefele, *Histoire des conciles,* Paris, 1871, t. vt; Hook, *Lives of the archbishops of Canterbury,* Londres, 1860 sq., 1.1; W. Hunt, art. S. *Dunstan,* du *Diet, of nat. Biogr.,* t, xvi, p. 221 sq.; Lingard, *History and antiquities of the Anglo Saxon Church,* Londres. 1845, t. it; Robertson, *Historical Essays,* Edimbourg, 1872; Schrodl, art. S. *Dunstan,* du *Kirchenlexikon,* t. tv, p.22 sq.: Stubbs, *Introduction* aux *Memorials;* Wright, art. S. *Dunstan,* de la *Biographie litteraria,* Londres, 1842.

J DE LA SERVIÈRE.

DUPANLOUP Félix, né le 3 janvier 1802, à Saint-Félix, dans la Savoie alors française ; élève à Paris du petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, et ensuite de Saint-Sulpice, fut ordonné prêtre le 18 décembre 1825. Vicaire à l'Assomption, l'abbé Dupanloup fut l'un des aumôniers de la dauphine, Marie-Thérèse de France; catéchiste du duc de Bordeaux et du prince de toinville, il créa à l'Assomption cette *Académie de Saint-Hyacinthe* qui exerça sur la jeunesse d'alors une si bienfaisante influence. Après avoir passé de l'Assomption à la Madeleine, achevée et livrée au oulte, il devint, en 1836, vicaire à Sainl-Roch; il avait inauguré en 1833 à Notre-Dame l'œuvre des conférences, que Lacordaire devait reprendre avec tant d'éclat. M. Dupanloup fut nommé en 1837 supérieur du petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet qu'il dirigea jusqu'en 1845. Il reçut en 1838 la rétractation et la suprême confession de Talleyrand, ancien évêque d'Autun. Mor Lagrange, *Vie de MsT Dupanloup,* t. i, c. xiv, xv; Cognât, *M. Renan hier el aujourd'hui,^.* 22; Dupanloup, *La mort de Talleyrand,* dans la *Revue des deux mondes,* du 1er mars 1910, p. 112-146. Sous la direction de M. Dupanloup, Saint-Nicolas du Chardonnet, dont les circonstances avaient fait presque un *collège mixte,* obtint les plus rares succès. E. Renan, qui en fut élève, a nommé son ancien maître un *éducateur incomparable.* « Tous les jours, dit-il, (M. Dupanloup) se mit directement en rapport avec la totalité de ses élèves par un entretien intime, souvent comparable pour l'abandon et le naturel aux homélies de Jean Chrysostome dans la *Paiera* d'Antioche... Pour tirer de chacun de ses élèves le *summum* de mouture qu'il pouvait donner, personne ne l'égalait. » *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* Paris, 1883. p. 178-179. L'ouvrage magistral snr l'éducation, qui parut de 1850 à 1863, a été le fruit d'une aptitude merveilleuse et d'une expérience consommée. Cet ouvrage comprend deux parties, la I'·, *De l'éducation en général,* 3 vol.; la II". *De la haute éducation intellectuelle,* 3 vol. Trois petits volumes : *Le mariage; L'enfant; Conseils aux jeunes gens sur l'étude de la philosophie, en* ont été extraits. — Le supérieur de Saint-Nicolas s'associa aux luttes pour la liberté d'enseignement par ses deux lettres au duc V. de Broglie : l'une traitait de *la situation intellectuelle et religieuse du clergé;* l'autre, *des petits séminaires;* par son important ouvrage : *De la pacification religieuse:* par un écrit publié en mars 1847, *État de la question,* dans lequel il réclamait l'organisation sérieuse et sincère de l'enseignement libre à côté de l'enseignement officiel; et, au mois d'avril suivant, par une critique du projet de loi que M. de Salvandy avait présenté aux chambres. Deux brochures suivirent : *Les petits séminaires, la vérité simple sur celte question; Les associations religieuses, le véritable état de la question.* Chanoine de Notre-Dame depuis 1845, vicaire général de Mor All're, professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne, prédicateur renommé en France et hors de France, directeur de *l'Ami de la religion* qu'il avait pourvu de collaborateurs éminents, l'abbé Dupanloup entra en 1849 dans la commission chargée par M. de Falloux de préparer la loi qui devait assurer à la France, pendant un demi-siècle, la liberté de l'enseignement secondaire.

L'abbé Dupanloup avait refusé en 1845 un évêché et la direction de l'instruction publique que lui olfraitle roi de Sardaigne, Charles Albert; au mois d'avril 1849, vaincu par les instances du P. de Ravignan el du cardinal Giraud, archevêque de Cambrai, qui l'eût demandé comme coadjuteur dans ses nouvelles fonctions, s'il avait été nommé primicier du chapitre de Saint-Denis, Capelle, *Vie dv, cardinal Giraud,* IIIe partie, c. xi, il accepta l'évêché d'Orléans. Falloux, *Mémoires d'un royaliste,* c. xm. Il fut sacré à Notre-Dame le 9 décembre 1849. Évêque, Mor Dupanloup déploya pour la formation du clergé, pour l'éducation de la jeunesse, pour la sanctification de tous, un zèle industrieux et infatigable. Admirateur fervent des chefs-d'œuvre de l'antiquité classique, il en défendit l'étude contre les assertions du *Ver rongeur* de l'abbé Gaume, dans une *Lettre aux professeurs de son petit séminaire,* 1852. Cette lettre ayant été combattue dans *V Univers,* l'évêque d'Orléans interdit aux professeurs de ses petits séminaires tout abonnement à ce journal; de concert avec les archevêques de Besançon et de Paris, il rédigea une déclaration qui visait moins la question des classiques que l'ingérence de la presse dans les alfaires ecclésiastiques. Le 9 novembre 1854, Mv Dupanloup fut reçu à l'Académie française; le 8 mai 1855, il prononça dans sa cathédrale le panégyrique de Jeanne d'Arc il devaiten prononcer un autre en 1869), et le 1"mars 1858, à Saint-Sulpice, l'oraison funèbre du P. de Ravignan. L'année 1859 amena la guerre d'Italie et les premières spoliations du saint-siège; à partir de cette date jusqu'aux spoliations finales de 1870, l'évêque d'Orléans fut l'inlassable champion du pouvoir temporel. Il publia, dès le début, une protestation indignée; il réfuta la brochure fameuse : *Le pape et le congrès,* et cette autre brochure : *La France, Rome et l'Italie;* il écrivit sa lettre â M. Grandguillot, laquelle lui valut un retentissant procès d'où il sortit vainqueur, assisté par Dufaure et par Berryer. Il réunit en un volume : *La souveraineté pontificale,* des articles publiés d'abord dans *l'Amide la religion;* il prononça l'oraison funèbre des martyrs de Castellidardo, et, en 1865, celle de Lamoricière. Il célébra la victoire de

Mentana (1867). Auparavant, en janvier 1865, unissant par une stratégie habile l'offensive et la défensive, il avait publié la mémorable brochure : *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre 1864,* dont il fut félicité par Pie IX, et par six cent trente évêques, entre autres par le futur Léon XIII. Toujours en éveil et toujours en armes, il défendait contre les entreprises du pouvoir la liberté de la charité, écrivait ses lettres sur l'esclavage, sur la Pologne, dénonçait les atteintes portées par le ministère Duruy à l'éducation chrétienne; promouvait chez les femmes la culture intellectuelle : *Femmes savantes et femmes studieuses; La femme chrétienne et la femme française;* les *Lettres sur l'éducation des jeunes filles* devaient occuper ses derniers jours. Il repoussait les thèses du positivisme et du matérialisme, *Lettre pastorale sur les malheurs et les signes du temps; L'athéisme et le péril social;* et, par son *Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille,* il écartait de l'Académie française M. Littré, auquel il écrivit, le 23 mai 1863 : « Je suis triste en me disant qu'il m'a fallu combattre un homme dont les qualités méritent mon hommage, blesser un homme que je voudrais toucher... » Aux congrès de Malines (1864 et 1867); â Rome, lors des grandes réunions épiscopales de 1862 et de 1867, l'évêque d'Orléans avait été accueilli avec enthousiasme ; j la veille du concile du Vatican, sa situation dans l'Église de France était sans égale; à ce moment, pour des raisons que nous indiquerons, Mo· Dupanloup se lança dans une controverse impétueuse qui refroidit bien des admirations, contrista bien des amitiés, provoqua de vives répliques. L'évêque d'Orléans avaittout prévu et tout accepté d'avance. En novembre 1869, il publia ses *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au futur concile,* et son *Avertissement à M. Louis Veuillot.*

Pendant le concile, M*r Dupanloup défendit ses *Observations* contre une lettre de l'archevêque de Malines, M9r Dechamps; et répondit aux critiques d'un archevêque américain, Mu'· Spalding, et d'un vicaire apostolique, Msr Bonjean. Personnellement convaincu de l'infaillibilité pontificale (il l'avait soutenue dans sa thèse de doctorat à Rome, en 1842), l'évêque d'Orléans ne prétendait combattre que l'opportunité d'une définition qui, selon lui, entraverait le retour des protestants, et au péril de beaucoup de catholiques, surchargerait d'un nouveau dogme leur foi débile; mais, trop semblable à l'avocat du diable des procès de canonisation, il accumula les difficultés de tout ordre au point de rendre douteuse la doctrine même à grand nombre de lecteurs. Au concile, Msr Dupanloup parla le 23 janvier 1870, dans la discussion sur les évêques et les vicaires capitulaires; puis, sur la question du petit catéchisme universel. Il parla une troisième fois, le 24 avril, dans la discussion du schéma *De fide.* Dans la discussion du c. lit du schéma *De Ecclesia Christi,* l'évêque d'Orléans vengea l'Église de France des attaques de Me·· Valerga, patriarche de Jérusalem. La question de l'infaillibilité fut introduite, malgré les efforts des évêques de la minorité, et fut tranchée dans le sens de l'affirmative. Contrairement à l'avis de Mo· Haynald et de *Mtr* Ginouihiac, l'évêque d'Orléans, d'accord avec le cardinal Mathieu, l'archevêque de Paris et Mor Strossmayer, crut qu'il ne convenait pas d'assister â la session du 18 juillet pour y prononcer le *Non placet* en présence du Saint-Père; il déclara néanmoins, dans une lettre adressée au pape qui fut signée par cinquante-cinq évêques, renouveler et confirmer les votes précédemment émis. Mo·· Dupanloup regagna son diocèse où la guerre allait porter ses ravages. Durant l'occupation allemande, par son indomptable dévouement, parses interventions toujours dignes et souvent efficaces auprès des envahisseurs, il fut pour son peuple pressuré le *defensor civitatis,* tel que l'avaient été les grands évêques contemporains des invasions barbares· La guerre cessa, et l'évêque d'Orléans, envoyé à l'Assemblée nationale par la reconnaissance de ses diocésains, alla siéger à Bordeaux; c'est de là qu'il adressa à Pie IX une adhésion entière au décret dogmatique du 18 juillet 1870. A l'Assemblée d'abord el ensuite au sénat, où il entra en 1876, il déploya toujours un zèle que l'àge n'amortissait pas : discours â propos de la loi militaire (1872); sur la présence des ministres de la religion dans les conseils de l'assistance publique (1873); sur l'organisation de l'aumônerie militaire (1874). Il prit une part capitale au vote de la loi sur la liberté de l'enseignement supérieur (juillet 1875), laquelle couronnait la loi émancipatrice de mars 1850. Il combattit aussi et contribua à faire repousser le projet Waddington qui, dès 1876, tentait d'ouvrir une brèche dans la loi votée l'année précédente. Entretemps, Msr Dupanloup publiait ses *Lettres àü. Minghetti, ministre des finances, sur les spoliations du gouvernement italien envers l'église de Rome et dans l'Italie,* et *sur la loi militaire italienne;* sa *Lettre pastorale sur les prophéties et les miracles;* son *Élude sur la franc-maçonnerie;* sa brochure : *Où allons-nous?* Dévoué à la gloire de Jeanne d'Arc, il avait fait, en 1869, auprès de Pie IX les premières démarches pour que sa cause fût introduite, et, en 1876, il transmit à Rome le procès informatif de l'ordinaire sur la réputation de sainteté de l'héroïne. Le centenaire de la mort de Voltaire que la maçonnerie et le conseil municipal de Paris inspiré par elle s'apprêtaient à célébrer, en mai 1878, lui causèrent donc une vive horreur; il s'efforça, dans des lettres publiées à cette occasion, d'entraver le scandale, et il obtint que le gouvernement, par un blâme public adressé au conseil municipal de Paris, enlevât à une telle manifestation tout caractère officiel.

Après la mort de Mer Ginoulhiac (1875), l'évêque d'Orléans avait refusé le siège de Lyon. Léon XIII, dont M»r Dupanloup avait salué avec enthousiasme l'avènement, aurait voulu couronner tant de travaux par la pourpre cardinalice; mais le ministère Dufaure, sans opposer au désir du pape et à la voix de l'opinion un refus définitif, hésitait et tardait à présenter pour le chapeau un adversaire politique, approbateur du Seize-Mai. Sur ces entrefaites une mort soudaine frappa l'indomptable lutteur (11 octobre 1878). Léon XIII s'associa publiquement au deuil de la France catholique. Les funérailles de MJr Dupanloup furent célébrées dans la cathédrale d'Orléans le 23 octobre.

« Mo· Pie s'occupe surtout des idées, Mor Dupanloup surtout des âmes, »a dit Mor Mermillod, cité par M. de Falloux, *Mémoires,* c. xiv. Telle est bien la caractéristique de l'évêque d'Orléans, et l'explication de sa vie. C'est cet amour des âmes, servi par de rares aptitudes, qui fit de lui un catéchiste presque incomparable, et un orateur à la parole si pénétrante et parfois si véhémente. De cet amour procédait la sollicitude affectueuse dont il entoura tant d'hommes éminents qu'il désirait convertir. Voir entre autres l'admirable lettre qu'il écrivit à Thiers après la mort de V. Cousin. *Lettres choisies de Ms' Dupanloup,* t. Il, p. 185. De là aussi les concessions qui lui ont été reprochées; son attitude au concile du Vatican; et ce qu'on a appelé son libéralisme, sur lequel il faudrait s'entendre. Si Lacordaire avait respiré le libéralisme à l'École de droit, au barreau, dans l'atmosphère de son temps; si Montalembert en avait puisé l'amour dans les traditions de l'Angleterre aristocratique à laquelle il se rattachait par sa mère, Dupanloup par son éducation et ses tendances était étranger au libéralisme. Le choc donné au jeune clergé français par le journal

l'Avenir ne l'avait pas atteint; il était resté le disciple de Saint-Sulpice, de Mgr Borderies, de Mgr de Quélen, du cardinal de Rohan. Voir son appréciation du mouvement mennaisien dans sa *Vie,* par Mgr Lagrange, t. i, c. vm. Le zèle sacerdotal, éclairé par l'expérience, détermina chez Dupanloup une évolution dont les âmes bénéficièrent, et dont l'orthodoxie n'eut jamais à se plaindre. Il a maintes fois réprouvé les thèses absolues du libéralisme doctrinal. Voir son *Etude sur la franc-maçonnerie.* L'évêque d'Orléans se plaçait résolument sur le terrain des libertés proclamées par la loi, pour les faire servir à la défense et au triomphe de la vérité catholique.

Le libraire Herluison a donné le répertoire des œuvres complètes de Mi' Dupanloup, in-8», Orléans. Parmi celles que nous n'avons pas mentionnées, indiquons les écrits relatifs au catéchisme : *Manuel des catéchismes, ou recueil de prières, billets, cantiques; La chapelle Saint-Hyacinthe, souvenirs des catéchismes de la Madeleine,* 2 in-12; *Méthode générale des catéchismes; L'œuvre par excellence, ou Entretiens sur les catéchismes; Le catéchisme chrétien, ou exposé de la doctrine de .Lsus-Chrisl offert aux hommes du monde; Vie de Moi Borderies,* laissée manuscrite et publiée en 1904. Nommons aussi des ouvrages de piété : *Le christianisme présenté aux hommes du monde,* extrait des œuvres de Fénelon; *La journée du chrétien par Bossuet,* ou manuel de piété recueilli des œuvres de Bossuet; *La vraie et solide piété,* recueillie des œuvres de Fénelon ; *La vraie et solide piété sacerdotale,* recueillie des œuvres de Fénelon; *Vie de .1/»·· Acarie* (la B. Marie de l'incarnation); *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

Journal intime, publié par M. Brancbereau, Paris. 1902; M·' Lagrange, *Vie de M·' Dupanloup,* 3 vol., Paris, 1883-1884; Michel Salomon, *Λ/*' Dupanloup,* avec préface du comte Hilaire de Lacombe, dans7.es prends *hommes de l'Eglise au xir siècle,* Paris, 1904; Notice sur M" Dupanloup par M. le chanoine Cochard, dans *L'épiscopat /, ançai . depam le concordat et la séparation,* Paris. 1907,p 431-439: *Discours d.· I/·· Besson pour l'inauguration du tombeau de .m Dupanloup,* Orléans. 1888; Falloux, *Mémoires d'un royaliste,* 1888, t. i. c. xm; duc d'AudifTrei-Pasquier. *Discours de réception à l'Académie française,* 1880; marquis Costa de Beauregard, *Deux éducateurs,* dans le *Correspondant* du 10 octobre 1883; Cecconi, *Storia del concilio ecumenico Vaticano,* Rome, 1878, part. IL t. il (reproduit dans ses *Documenti* plusieurs lettres et brochures de M·' Dupanloup relatives *h* la discussion de l'infaillibilité pontificale); P. Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican,* trad, franç., Bruxelles, 19o8, t. I, passim (voir tables, p. 564).

A. Largent.

1. **DU PERRON** (Jacques Davy), cardinal français, orateur, controversiste, diplomate et homme d'État des plus inlluentsde son temps, né à Saint-Lô le 25 novembre 1556, mort à Paris le 5 septembre 1618. Il était d'une famille normande, noble et calviniste; son père, médecin, puis ministre de sa religion, très instruit, fit lui-même l'éducation de son fils. D'après les contemporains, du Perron fut un enfant, prodige qui apprit très vite le latin, le grec, l'hébreu, el toutes les sciences alors enseignées : mathématiques, physique, astronomie. A dix ans, il étudiait la philosophie et lisait Aristote. Toute sa vie il gardera la réputation d'un « rare et admirable génie », comme le définira encore Bossuet. En réalité, son génie était moyen : il n'a innové en rien; mais son esprit était souple, sa mémoire prodigieuse et jusqu'au dernier tour son travail fut opiniâtre; très érudit, il put, mieux que tout autre, répondre au goût de ses contemporains et prendre part à leurs discussions. toutes de philologie et d histoire. D'autre part, il était ambitieux; de 1576 à 1591 il ne négligea rien pour se pousser à la cour, à Paris, dans les milieux savants où influents, à travers toutes les complications politiques et religieuses. En 1576, au moment où vont s'ouvrir les premiers États de Blois, le maréchal de Matignon, lieutenant-général de la Basse-Normandie, le présente à Henri III qu'il étonne par son savoir. Il vient à Paris où il se fait des protecteurs et des amis, comme le poète Desportes, et soutient dans les chaires publiques des « discussions» retentissantes. Enfin, sur les conseils de Desportes, dit-on, il se convertit. Les questions religieuses lui étaient depuis longtemps aussi familières que les autres. Il avait étudié les Pères, surtout saint Augustin, les scolastiques, particulièrement saint Thomas, les théologiens catholiques ses contemporains, ainsi Bellarmin, et aussi les théologiens protestants, spécialement le fameux du Plessis-Mornay, son futur adversaire. La suite de sa vie fait bien voir la sincérité de sa conversion ; mais celle démarche a pour lui des conséquences fécondes : il est lecteur du roi avec une pension de 1200 livres et il reste de ses occupations d'alors un in-4», intitulé : *Premier discours tenu à la table du Roy à Fontainebleau avec C.J. de Gwrsen par J. D., professeur ordinaire du Roi...,* Paris, 1584, et ou il est question de philosophie, de mathématiques, de physique et d'astronomie; il est membre de l'Académie des Valois ; l'on a le résumé ou le texte de deux discours qu'il y tint, l'un sur l'âme, l'autre sur la connaissance; il est de la congrégation de NotreDame de Vie-Saine, qu'a fondée Henri III et ou n'entrent que ses inlimes ; des discours spirituels qu'il y tint, il nous est venu entre autres un *Discours spirituel sur le premier verset du Psaume cxxtt,* in-8», Paris, 1586; 2» édit., Evreux, 1600; il est poètedu roi qui lui fait célébrer en vers Marie Stuart, puis le duc de Joyeuse; toute sa vie, d'ailleurs, il s'occupera de poésie, protégeant les poètes: il fera connaître Malherbe à la cour en 1600, et composant lui-même des pièces de vers en l'honneur des personnages ou des événements contemporains, des poésies spirituelles, des poésies légères; il traduira le Ier et une partie dn IV» livre de l'Énéide, etc. Ces poésies ont été imprimées dans le *Cabinet des Muses,* 1619, et les *Délices de la poésie française,* 1620 et 1627. C'esl cependant avec quelque injustice que Sainte-Beuve a appelé du Perron « le Bernis de son temps ». *Tableau historique et critique de la poésie au xvi» siècle,* Paris. 1843, p. 141. Du Perron fut autre chose. Son triomphe dans cette période est l'oraison funèbrede Ronsard qu'il prononça, encore laïque, le 24 février 1586, dans la chapelle du collège de Boncourt et qui passa pour un chef-d'œuvre; il en donna deux éditions en 1586 et deux autres dans la suite. Ce fut lui qui composa, croit-on d'après ses papiers, le discours que prononça Henri III à l'ouverture des seconds États de Blois en 1588. Après la mort de ce roi, il fut un moment de la maison du cardinal de Bourbon, mais il abandonna bientôt, avec quelque apparence de trahison, cette cause sans espoir, pour se rallier à Henri IV auprès de qui il usa de toutes les flatteries et en même temps de toutes les protection.-, même de celle de Gabrielle d'Estrées. Enfin, en 1591, Henri IV le nommait évêque d'Évreux, pour succéder a un violent ligueur, Claude de Saintes. C'est à cette occasion que du Perron entre dans les ordres. Sûr de son avenir, il rend dès lors de grands services à son roi, à la France et à l'Eglise. Il pousse Henri IV à se convertir; c'est lui qui joue le principal rôle aux conférences deMante-.en face des ministres Rotan et Bérault. Il est de la fameuse conférence du 22 juillet 1593 à Saint-Denis. Enfin de juillet à septembre 1595, il mène à Rome, avec le concours de d'Ossat qui y était depuis novembre 1594. les négociations qui amenèrent la réconciliation du roi avec le saint-siège, tout en ménageant les susceptibilités nationales et gallicanes, et il reçut à cette occasion le titre de premier aumônier du roi et de conseiller d'ÉtaL Revenu de Rome, où il a été sacré évêque, il se consacre presque exclusivement à la controverse religieuse où

déjà il s'est essayé, et par laquelle il a provoqué certaines conversions commes celles de Jean de Sponde, qui lit paraître, à Paris, en 1595, la *Declaration* des principaux motifs de sa conversion, et de son frère Henri de Sponde qui, plus tard évêque de Pamiers, continua les *Annales* de Baronius. Par ses discours dans des entretiens privés ou dans des conférences, c'est-à-dire dans des discussions contradictoires publiques, et par ses écrits, il combat le protestantisme; il en est même l'adversaire le plus redouté; parfois, c'est dans son diocèse où le calvinisme a fait des progrès à la faveur des troubles civils; plus souvent, c'est à Paris ou sa parole a plus de retentissement. Les principales questions qu'il discute sont naturellement l'Église et l'eucharistie, sa méthode qui est celle de son temps et d'ailleurs celle qui convient le mieux à sa merveilleuse érudition, est d'apporter en faveur de ses thèses le plus grand nombre possible de textes de l'Écriture et des Pères. Les épisodes de la lutte sont nombreux. En 1597, à Paris, après une discussion de trois jours, il triomphe d'un membre estimé de l'Église réformée, Daniel Tilenus, et il convertit immédiatement une vingtaine de personnes. Cette victoire eut comme contre-coup la conversion de Nicolas de Harlay, plus connu sous le nom de Sancy, surintendant des linances, déjà converti, puis revenu à son erreur, ce qui explique la satire de d'Aubign i intitulée : *La confession de Sancy.* Les entretiens que du Perron eut avec lui, recueillis par un témoin, se retrouventdans les *Diverses oeuvres,* avec ce titre : *Discours recueilli par le sieur de Beaulieu des propos que M, l'évêque d'Évreux tint à M. de Sancy sur l'autorité et nécessité des traditions apostoliques,* ainsi qu'un traité écrit par du Perron dans la même circonstance et intitulé: *Bref traité de l'eucharistie... fallen 1597 pourla conversionde M. de Sancy.* En 1597 également, il donna à Paris, dans l'église Saint-Merry, «les conférences apologétiques, avec un véritable appareil professoral. Quelques-unes durèrent trois heures. Le succès fut immense. Mais on n'a que le *Commencement du premier sermon,* dans les *Diverses œuvres.*

La même année encore, du Perron publiait le premier de ses ouvrages importants sur les sujets de controverse : c'est la *Béplique à la Réponse de quelques ministres sur un certain écrit touchant leur vocation,* in-8° et in-12, Paris. L'écrit dont il s'agit leur avait été adressé *par un des leurs revenant à l'Église catholique :* il s'agit d'un sieur de Saint-Vasl que du Perron avait converti, en lui démontrant que les pasteurs des Églises réformées n'avaient aucune mission légitime. A parlir de là, du Perron lutte sans cesse. En 1598. il a d'abord à s'occuper d'une affaire désagréable. Tilenus qui a eu entre les mains le manuscrit du *Discours recueilli par le sieur de Baulieu,* l'a publié avec une courte réponse et sous le titre mensonger : *De l'insuffisance de l'Écriture.* (Il le fera réimprimer en 1601.)Du Perron prépara immédiatement, 1598, une protestation et une réfutation sous le pseudonyme de H. Connestable, gentilhomme anglais; distrait par d'autres soins, il les lit seulement paraître en 1601, mais sous son nom et avec ce titre : *Réfutation de l'escrit de. maistre Daniel Tilenus contre un Discours touchant les Traditions apostoliques,* in-12, Évreux, 1601; 2e édit., 1602. Dans l'intervalle il a été aux prises avec le *pape des huguenots,* du Plessis-Mornay, représentant officiel de la science protestante en France, à la célèbre *Conférence de Fontainebleau,* 4 mai 1600, qui fut presque une affaire de l'État, et en tous cas passionna l'opinion. En 1578, du Plessis-Mornay avait fait paraître un *Traité de l'Église, auquel sont disputées les principales questions meues sur ce point en notre temps;* Du Perron avait constaté qu'un certain nombre des citations qui constituaient les démonstrations étaient inexactes. Or. co 1598, du Plessis publiait à La Rochelle un autre livre traitant *De l'institution, usage et doctrine du Saint-Sacrement de l'eucharistie en l Eglise ancienne. Ensemble, comment, quand et par quels degrez la messe s'est introduite en sa place.* Il apportait cinq mille textes. Sans attaquer la bonne foi de l'auteur, les catholiques, entre autres le frère de l'évêque d'Évreux, dénoncèrent bientôt dans « le livre contre la messe », comme ils disaient, des textes inexacte, ou mal interprétés. Du Perron, lui, préparait une réfutation écrite, lorsque, le 20 mars 1600, du Plessis, mis au pied du mur. lui proposa en quelque sorte une discussion publique, en présence de commissaires désignés par le roi. Le 25, du Perron acceptait et se faisait fort de démontrer, dans la livre en question, « cinq cents énormes faussetés », ne pouvant les relever toutes. Henri IV désigna comme juge du débat, sous la présidence du chancelier de Bellièvre, deux catholiques, l'historien de Thou et François Pilhou, avocat au parlement de Paris, et deux protestants, Fresne-Carraye, président de la Chambre *mi-partie,* créée par l'édit de Nantes au parlement de Toulouse, et le savant Casaubon. Il leur adjoignit Martin, son lecteur et médecin et docte hébraïsant. Le lieu choisi fut Fontainebleau. Au dernier moment tout faillit se rompre, du Plessis exigeant sous menace de se retirer que les cinq cents passages incriminés lui fussent communiqués à l'avance et dans certaines conditions e* du Perron se refusant à des concessions qu'il jugeait défavorables à sa cause. Enfin du Perron consentit à indiquer chaque jour à son adversaire, trois heures au moins avant la conférence, soixante textes à discuter, avec les sources patristiques ou scolastiques. La première conférence eut lieu le 4 mai, en présence du roi, des princes, des grands seigneurs, des officiers de la couronne, de plusieurs autres personnages et de quelques centaines de spectateurs. Du Plessis n'avait eu le temps d'étudier que dix-sept des soixante textes de ce jour; la conférence dura six heures; on s'arrêta au neuvième passage. Les commissaires conclurent à la fausseté des citations. Du Plessis battu déserta la lutte; le 5, il se dit malade; le 8, il quitta Fontainebleau. Sa retraite parut un aveu; tout le protestantisme sembla battu avec lui, et dès le 5, Henri IV soulignaitencore cette défaite en écrivant au duc d'Épernon dans une lettre qui fut rendue publique : « Le diocèse d'Évreux a gagné celui de Saumur. » Du Plessis, cependant, ne se résigna pas à sa défaite, ni ceux de son parti. Poussé par eux, il écrivit aussitôt et lit paraître en même temps à Paris, à Sedan, à La Rochelle, à Montauban, sans nom d'auteur, un *Discours véritable de la Conférence tenue à Fontainebleau,* d'après lequel sa défaite était injuste et la conférence une machination destinée à plaire au pape. Au même moment, il est vrai, paraissait à Anvers un autre récit des faits, attribué à du Perron, mais non signé, intitulé : *Discours véritable de l'ordre et forme qui a été gardé en l'assemblée de Fontainebleau... P. E. E. R. S. D. P. P.* Cela ne suffit pas à du Perron qui venait de rentrer à Évreux. De cette ville, il publia, sous son nom, cette fois, les *Actes de laconférence,* suivis de la *Réfutation du faux discours,* in-8°, 1601 et 1602. Sans ménagement il raconta les faits : les neuf passages convaincus d'erreur et la fuite de du Plessis; puis il énuméra quelques-unes des autres « ridicules et puériles ignorances » de du Plessis et enfin l'invita à reprendre la lutte. Le vaincu s'en garda bien, mais après un *Adverlissement à M.M.de l'Église romaine,* Saumur. 1601, d'attendre pour triompher, il publia à Saumur, en 1602, un in-4· de 767 pages, comme *Réponse au livre publié par le sieur r.vesque d'Évreux.* La lutte s'arrêta pour le moment; du Perron se contenta de préparer une réponse complète, décisive, où toutes les erreurs de son adversaire seraient signalées et réfutées, mais cette réponse ne paraîtra qu'en 1616 et en 1622. Si l'on croit d'Aub gn .

du Perron et d'Aubigné auraient repris la conférence de Fontainebleau, quinze jours après; du Perron aurait été battu dans la discussion et n'aurait pu répondre au traité composé à cette occasion par d'Aubigné, *De dissidiis Patrum.* Mais cette lutte n'est pas prouvée : elle n'est relatée que par d'Aubigné. *Œuvres complètes,* 1.1. Ce qui est certain, c'est que du Perron ne parvint pas à convaincre Catherine de Bourbon, duchesse de Bar, sœur du roi, calviniste ardente comme sa mère Jeanne d'Albret: on n'aboutit même pasàréunir les conférences projetées à ce sujet, à Saint-Germain, 1601.

En 1604, du Perron était nommé cardinal, en raison de ses luttes contre le protestantisme et aussi, dit-on, â cause de ses opinions ultramontaines. Peu après, il était envoyé à Rome comme chargé des affaires de la France et il rendait à son pays le service de faire élire deux papes qui loi fussent favorables plutôt qu'à l'Espagne, Léon XI et Paul V. En 1606, toujours contre l'Espagne, il négocia avec le cardinal de Joyeuse la réconciliation de Venise et du saint-siège. Enfin, comme membre de la congre gation *De auxiliis,* il détourna sagement le pape de prendre parti dans les querelles au sujet de la grâce. En 1607, il rentrait en France; depuis 1606, il était archevêque de Sens, commandeur de l'ordre du Saint-Esprit, et grand aumônier : cette dernière qualité lui donnant la direction du *Collège royal,* en 1610, il en obtiendra la reconstruction sous le nom de *Collège royal de France.* La mort de Henri IV n'affaiblit pas son crédit. Membre du conseil de régence, très inlluent sur l'esprit de Marie de Médicis; il continua à s'occuper de controverse avec la haute autorité de la situation et de la science. En 1611 et 1612, par l'intermédiaire de Casaubon, il soutint par lettres avec.Jacques Ier d'Angleterre une discussion sur la véritable Eglise. De celte discussion sortit un in-folio de 1120 pages intitulé : *Répliqué à la Réponse du Serenissime Roy de la Grande-Bretagne,* publié seulement en 1620 par Jean du Perron,frère du cardinal, et réédité en 1622 et 1633. La *Réponse* dont il s'agit est dans les *Isaaci Casauboni epistolæ,* in-fol., Rotterdam, 1709, p. 491. Un peu plus tard, 1617, il autorisa Coëffeteau à publier, sous sa responsabilité et quoique inachevée, la réfutation qu'il préparait depuis I6('0 .lu livre de du Plessis sur la messe. L'ouvrage, 2 in-12, parut â Evreux sous ce titre : *Examen du livre du sieur du Plessis contre la Messe, composé il y a environ dix-huit ans par Messire Jacques Davy, lors Evesque d'Evreux... et pubbépar Rev. Père e» Dieu Messire \ico'as Coëffeteau, Evesque de Dardauvé et suffragant de VEvesche de Metz.* Le livre complet, comprenant, non seulement l'exposé des erreurs de du Plessis, mais les preuves de la croyance de l'Église en l'eucharistie, a pour titre : *Traité du saint-sacrement de l'eucharistie, divisé en trois livres, contenant la réfutation du livre du sieur du Plessis- Mornay contre la Messe el d'autres adversaires de l'Eglise tant par la comparaison des sacrements de la nouvelle Loy avec ceux de l'ancienne, que par l'histoire de la créance universelle de ce sacrement en toutes ses parties et par tous les siècles, selon les saincts Pères de l'Eglise et autres autheurs et par l'examen de toutes les liturgies, usage et pratique de l'Eglise touchant la consécration, transsubstantiation, adoration et autres cérémonies du saint-sacrement de l'autel,* in-fol. de 963 pages. Ce livre, où la partie historique est surtout développée, a comme complément une *Réfutation de toutes les olpections tirées des passages de saint Augustin, allégués par les hérétiques contre le saint-sacrement de l'eucharistie,* in-fol. de 231 pages rendu nécessaire par ce fait que les sacramentaires se plaçaient sous le patronage de saint Augustin. Ces deux livres ne lurent publiés qu'après la mort du cardinal par son frère Jean et par son neveu Jacques, le *Traité de l'eucharistie,* en 1622, et la *Réfutation,* en 1624.

Depuis 1610, du Perron se trouvait mêlé d'autre part aux conflits entre ultramontains et gallicans. Les excès de la Ligue avaient provoqué de la part du senliment national une réaction contre les doctrines ultramontaines et le fameux livre de Pierre Pithou sur *Les libertés de l'Église gallicane,* 1594, était la manifestation de cet état d'esprit. La mort de Henri IV avait encore accentué cette réaction ; le parlement et la Sorbonne étaient à la tète du mouvement. Le 26 novembre 1610. le parlement défendait d'imprimer, vendre etlire, «sur peine du crime de lèse-majesté, » le *Traité de la puissance temporelle du souverain pontife,* que venait de publier Bellarmin, comme tendant « à l'éversion des puissances souveraines ordonnées et establiesde Dieu ». En 1611, le syndic de la faculté de théologie, Edmond Richer, publiait le *Libellus de ecclesiastica potestate,* in-4°, d'après lequel « toute l'autorité essentielle se trouve dans l'épiscopat. Le pape est le monarque de l'Église... néanmoins il ne domine pas sur l'épiscopat... L'épiscopat est tout-puissant, le pontificat est subordonné » (Puyol). Or. du Perron était disciple de Bellarmin et dès sa nominal ion à l'évêché d'Évreux il l'avait prouvé en ordonnant d'insérer dans le *Rituel* de son diocèse la bulle *In cena Domini,* rejetée par les parlements. Il prit donc parti pour Bellarmin contre le parlement; puis il s'occupa de Richer qui se refusait à toute rétractation. De concert avec le nonce, du Perron réunit à Paris, à l'hôtel de Sens, en février!612, tous les évêques présents dans la capitale : l'assemblée condamna Richer. Il en fut de même d'un concile provincial que du Perron tint à Sens, en mars 1613. Déjà la régente avait déposé Richer, 1612. Survinrent les Étals de 1614. Du Perron y figura; il avait figuré déjà à ['Assemblée des notables à Rouen en 1596 et il devait encore assister le duc d'Anjou en 1617 dans une autre Assemblée des notables tenue également à Rouen. Mais aux États de 1614 son rôle fut plus important. Les questions religieuses y furent au premier plan et le clergé y eut le rôle prépondérant; or, avec le cardinal de Sourdis, ce fut du Perron qui dirigea le clergé. Peut-être ses ambitions « qui l'avaient conduit si loin, par des chemins si compliqués, n'avaient pas dit leur dernier mot;... il aimait à rappeler Suger. Ximënès ı (Hanotaux). En tous cas, il y avait autour de lui une coterie de jeunes prélats dont était l'évêque de Lin on, le futur Richelieu. Du Perron avait protégé ses débuts et l'avait fait connaître à la cour comme orateur. Richelieu d'ailleurs l'admirait et voulait l imiter. Du Perron s'engagea à fond dans le débat de principes où se heurtèrent alors les ultramontains et les gallicans, à propos de l'article Ier du cahier du tiers état, question de principes, mais aussi de tactique, car le tiers et Condé voulaient briser par là l'alliance du clergé et de la cour. Le 15décembre donc, le tiers, malgré Richer qui, consulté, avait, paraît-il, conseillé de s'abstenir, volait un article déjà inséré dans le cahier de la ville de Paris et rédigé par un conseiller au parlement, Claude Le Prêtre. L'article demandait qu'il fût arrêté par le roi comme *loi fondamentale du royaume* « que comme il est reconnu souverain en son État, ne tenant sa couronne que de Dieu seul, il n'y a puissance en terre, qu'elle soit spirituelle ou temporelle qui ait aucun droit sur son royaume, pour en priver les personnes sacn · - \e nos Rois, ni dispenser ou délier les sujets de la fidélité et obéissance qu'ils lui doivent pour quelque cause ou prétexte que ce soit. Que l'opinion contraire, mesmes qu'il soit loisible de tuer on déposer nos rois, s'élever et rebeller contre eux, secouer le joug de leur obéissance, est impie, détestable, contre vérité et contre l'establissement del'Estatde la France qui ne dépend immédiatement que de Dieu. » Le tiers s'était bien gardé de communiquer sa délibération au clergé. Le20<·· pendant, celui-ci était averti par le bruit public. Quoiqu'il

comptât des gallicans parmi ses membres, comme ce Daniel de la Mothe, éveque de Mende, qui écrira plus tard en réponse à la harangue de du Perron, un opuscule : Du *droit des papes sur le temporel des rois,* non imprimé, le clergé s'émut, trouvant exagérée la prétention du tiers de trancher seul une question d'ordre religieux et voulant éviter d'ajouter au désordre du royaume et de diviser les catholiques en face des protestants. Il ten>a donc d'obtenir communication — n'osant en demander le retrait — de l'article avec ledroitde le modifier à son gré. Toutes ses démarches échouèrent d'abord. Enfin le 30 décembre, du Perron, indisposé depuis quinze jours, reparaissait aux séances. Le clergé vit en lui son sauveur et le supplia d'agir. Du Perron gagna d'abord la noblesse a ses vues, 31 décembre, puis, le 2 janvier Kilo, accompagné d'un grand nombre de prélats el de gentilshommes, il se rendit à la chambre du tiers. Son discours dura trois heures. Il distingue trois points dans l'article fondamental : « Le premier concerne la seureté de la personne des Roys. Et de cestuy-là, nous en sommes tous d'accord... Le second point est de la dignité et souveraineté temporelle des Roys de France. Et de cestuy-lâ nous en sommes aussi d'accord... Reste le troisième, à savoir, si les princes ayant fait, ou eux ou leurs prédécesseurs, serment à Dieu et à leurs peuples, de vivre et de mourir en la religion chrétienne et catholique, viennent à violer leur serment, et à se rebeller contre Jésus-Christ et à lui déclarer la guerre ouverte.... leurs sujets peuvent estre réciproquement déclarés absous du serment de fidélité qu'ils leur ont fait. » L'article du tiers « contient la négative: » mais c'est là « tomber en quatre manifestes inconvénients... » D'abord, c'est soutenir une doctrine contraire à la doctrine de l'Église catholique et même à la doctrine traditionnelle de l'Église gallicane; puis, c'est pour des laïques « ouvrir la porte à toutes sortes d'hérésies, » que de trancher sans l'Église un point de controverse; c'est aussi précipiter la France « en un schisme évident et inévitable; » enfin, c'est aller conlre le but cherché, car c'est mettre en grand péril l'Etat et le roi en provoquant des discordes religieuses. Il concluait en demandant que le tiers communiquât officiellement au clergé l'article en question et s'en remit à lui du soin de lui donner sa rédaction définitive. Du Perron obtint peu : le tiers offrit seulement que le clergé rédigeât un article sur la question; le tiers l'examinerait et l'accepterait, si c'était possible. Le clergé rédigea en hâte un autre article, « qui impliquait uniquement le renouvellement et la publication de la XV« session du concile de Constance. » Le tiers n'en voulut pas. De plus, au moment même où parlait du Perron, le parlement rendait un arrêt qui confirmait les doctrines renfermées dans l'article du tiers. La solution vint de la cour. Néanmoins la *Harangue* de du Perron fit grand bruit; il dut en donner la même année, 1615, quatre éd''ions; elle provoqua une *Déclaration du sérenissime roi de la Grande-Bretagne, France et Irlande, défenseur de la foi pour le droit des rois et indépendance de leurs couronnes contre la Harangue de l'illustrissime cardinal du Perron, prononcée à la chambre du tiers-état,* in-4°, Londres. 1615. Du Perron entreprit, pour répondre à cetle démonstration, un véritable traité qui ne fut pas publié et qu'il n'eut même pas le temps d'achever. Bossuet revient souvent dans sa *Defensio Declarationis cleri gallicani de ecclesiastica potestate* à la *Harangue* de du Perron, soit pour la combattre, soit pour y trouver des preuves. On la réimprima en 1829, au milieu du conflit d'alors entre ultramontains et gallicans. Du Perron mourut à Paris, à l'hôtel de Sens, le 5 septembre 1618. Ses ouvrages de moindre étendue ont été réunis et publiés «mis ce titre : *Les diverses œuvres de l'Illustrissime Cardinal du Perron,* in-fol., Paris, 1622; 2e édit., 1629; 3· édit., 1633. Son secrétaire, César de Ligny, a publié sa correspondance diplomatique dans un in-fol. intitulé : *Les ambassades et négociations de l'Illustrissime et Révérendissime Cardinal du Perron,* Paris, 1623; 2e édit., 1G29; 3e, 4e et 5e édit., 1633. Christophe Dupuy a publié un recueil de bons mots et de pensées attribués à du Perron sous ce nom : *Perroniana sive excerpta ex ore cardinalis Perronii,* in-12, La Haye, 1666; Cologne et Genève, 1669.

En dehors des *Ambassades* et de *Perroniana.* de Neuville, *Oraison funèbre de Jacques Davy, cardinal du Perron,* iη-8°, Paris, 1618; de Provenchères, *Oraison funèbre...,* in-8·, Sens, 1618; Condemtal. *Larmes de la France sur le trépas du cardinal Duperron,* in-8·, Paris, 1618; A. Duval. *Sprhimea Mercurii seu Panegyricus ecclesiasticus D. D. Jacobo Davy Duperron,* in-8·, Paris, 1611; Agrippa d'Aubigné. *Œuvres complètes,* édit. Réaume et de Caussade, 4 in-8·, Paris. 1873-1877, t. i;du Plessis-Mornay. *Histoire,* in-4·, l.eyde, 1647, et *Mémoires et correspondance,* 12 in-8·, Paris. 1824-1825; Henri IV, *Lettres missives,* 7 in-4·. Paris, 1843-1858. t. m, iv; *Lettres inédites au chancelier BeUièvre,* édit. Halphen, in-8·, Paris, 1882: dans la collection Michaud et Poujoulat. série P·, t. XII : Palma-Cayet. *Chronologie novenaire.* l. II. t. x; Cheverny, *Mémoires,* série 2'. t. vu; Richelieu. *Mémoires,* t. t; Flonmou Rapine. *Recueil très exact.* in-4·, Paris, 1651. de Thou, *Historiarum sui temporis libri XXXVIII,* 7 in-fol., Londres, 1733: Levesque de Burigny, *Vie du cardinal Duperion,* in-12. Paris, 1768; Poirson, *Histoire du règne de Henri /V,* 4 in-8·, 1857; Chalembert. *Histoire de lu Ligue sous les règnes de Henri III et de Henri IV,* 2 in-8°, Paris, 1854; abbé Lésât. *De la prédication sous Henri IV.* in-8·, Paris, 1873; Perrens, *L'Église et l'État sous Henri IV et sous la régence de Marie de Médicis.* 2 in-8·, Paris, 1872. abbé Féret, *Henri IV et l'Église catholique,* in-8·. Paris, 1875; *Le cardinal du Perron,* in-18, Paris, 1877· Freppel, *Bossuet et l'éloquence sacrée au xvn* siècle,* in-8·. Paris, 1893; Picot, *Histoire des États généraux,* 2' édit., 1888. t. IV Degert, *Le cardinal d'Ossat,* in-8·. Paris. 189'», et d'ussat, *Lettres,* in-12, Paris, 17(i8. t. i : L'Épinois. *La Ligue et les papes,* in-8·, Paris, 1888; Strowski, *Saint François de Sales,* in-8·, Paris, 1898, *Introduction ;* Grente, *Quæ fuerit in cardinali Davy duPerron vis oratoria,* in-8·, Paris, 19.»3. Haag, *La France protestante.* 2· édit., t. v, col. 177-180: Lichtenberger, *Encyclopédie,* t. iv. p. 146-148; Lavisse et Rutnbaud, *Histoire générale,* t. v, *Les guerres de religion;* Unisse, *Histoire de France,* t. vi, *Henri IV et Louis XIII,* par H. Mariéjal, 1905.

C. Constantin.

2. **DU PERRON Jean Davy,** frère du précédent et son successeur à l'archevêché de Sons. Il avait la réputation d'un érudit; néanmoins et malgré l'appui de son frère, Henri IV lui préféra Vauquelin Desyvetaux comme précepteur du dauphin. Il se mêla aux controverses de son temps. On lui attribue une *Apologie pour les jésuites au su/et du livre de Suarez,* in-12, Paris, 1614. Il mourut en 162I. H fut avec son neveu, Jacques le Noël du Perron, évêque d'Angoulême, puis d'Évreux, grand-aumônier de Henriette de France, reine d'Angleterre, l'éditeur des œuvres posthumes du cardinal.

C. Constantin.

DU PONT Louis, le vénérable (son nom espagnol est *de la Puente,* en latin *de Ponte),* célèbre auteur ascétique, né à Valladolid le 11 novembre 1554, reçu dans la Compagnie de Jésus le 2 décembre 1574, fut appliqué à l'enseignement de la philosophie et de la théologie, puis à la formation spirituelle des novices et des jeunes religieux de son ordre. Il a exercé un fécond ministère surtout par ses ouvrages, universellement lus et appréciés, traduits dans toutes les langues et constamment réimprimés jusqu'à nos jours. On y trouve un ascétisme sain et élevé et une tendre piété, appuyés sur la plus solide théologie. A part son commentaire latin sur le Cantique des cantiques, tous les écrits du P. du Pont ont été composés en espagnol; nous donnons les titres des principaux eu rançais :

Méditations sur les mystères de notre foi avec la pratique de l'oraison mentale. Divisées en six parties, correspondant aux trois voies, purgative, illuminative et unitive. C'est l'ouvrage le plus répandu; la première édition a paru en 2 in-4°, à Valladolid, 1605; d'autres édilions sont en 3 ou 6 in-8° ou in-12; on en a publié aussi des abrégés et des extraits. Pour ne parler que des traductions françaises,)! y en a de l'avocat René Gaultier (1611; commencée par le P. de Balinghem); du P. Brignon (1683), du P. Jennesseaux (1878), etc.; *Guide spirituel. Où il est traité de l'oraison, méditation et contemplation: des visites divines et grâces extraordinaires ;de la mortification et des œuvres héroïques qui les accompagnent,* in-4», Valladolid, 1609; également traduit par René Gaultier et le P. Brignon; *De la perfection du chrétien en tousses états,* 4 in-4», publiés, les deux premiers a Valladolid. 1612-1613. les deux autres à Pampelune, 1616; traduction partielle par François de Rosset, complète par René Gaultier; le traité *De la perfection du chr tien dans l'état ecclésiastique* a été traduit par l'abbé Charles Monjardin, 2 in-18, Paris. 1894; Vie *du P. Balthasar Alvarez, de la Compagnie de Jésus,* trad, française par René Gaultier (1618), par l'abbé P*" (1842), par le P. M. Bouix, S. .1. (1873); le P. Alvarez a été le directeur de sainte Thérèse, si estimé de la Vierge séraphique; la vie de ce grand maître de la vie spirituelle par cet autre maître que fut le P. du Pont offre un riche enseignement ascétique et mystique. Le P. Louis du Pont est mort à Valladolid le 16 février 1624. Sa cause de béatification a été introduite par Benoit XIV, et l'héroïcité de ses vertus fut déclarée par Clément XIII, le 16 juillet 1759.

Fr. Cachupin. *Vie et vertus du Vénérable Père du Pont, de la C'· de Jésus.* Salamanque, 1652, en espagnol; traduit en italien et en français ; on y trouve, en appendice, des lettres de direction et d'autres écrits inédits du P. du Pont; dans sa Vie *du P. Balthasar Alvarez,* notamment aux c. xtx, xlvi, xlvii, p. 213. 209, 537,551, de la traduction Bouix, le P. du Pont donne d'intéressants détails sur sa propre vocation et sur ses rapports personnels avec le P. Alvarez ; Alegambe, *Bibliothecascriptorum Societatis Jesu,* Anvers, 1643, p. 315-317 ; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C'· de Jésus,* t. vt. col. 1271-1295. et *Addenda,* p. vin; t. tx, col. 786-788; Hurler, *Nomenclator,* t. tu, col. 773-774; *Kirchentexikon,* t. X, col. 184-186.

J. Brucker.

DUPRÉ Jacques, oratorien français, de Normandie, mort à Caen en 1652. Étant professeur de théologie à l'université de cette ville, il publia en 1645, n'étant plus de l'Oratoire, deux discours « véhéments» contre les jésuites qui, dit-il, défendaient la simonie et attaquaient les prérogatives du pape.

Batteret, *.Mémoires,* t. II, p. 365.

A. Ingold.

1. **DUPUIS** Charles-François, né en 1753, mort en 1809, savant et homme politique. On lui attribue l'invention du télégraphe que Chappe devait perfectionner. Son célèbre ouvrage sur *l'Origine de tous les cultes,* 3 in-40, 1794, est un livre de parti, solidement réfuté notamment par le P. Lambert, *La vérité vengée contre F. Dupuis,* in-8°, Paris, 1796. Il a été mis à l'index par décret du 27 juillet 1818.

A. Ingold.

2. **DUPUIS** Jean, recteur de l'université de Paris, né dans le diocèse de Laon vers 1660, mort à Paris en 1739. Il publia en 1701 des *Réflexions chrétiennes et morales sur des endroits choisis de l'Ancien et du Nouveau Testament,* et quelques ouvrages de littérature.

A. Ingold.

DUPUY Jean, né à Cimon en Armagnac, entra chez les ermites de saint Augustin et fut professeur de Urologie â Toulouse; il est mort le 16 janvier 1623, et il a composé uu *Commentaire sur la Somme de saint Thomas,* 2 in-fol., Toulouse, 1627. Il était renommé pour son abstinence extraordinaire et sa piété. Aubert Le Myre, jouant sur son nom, l'a appelé « un puits insondable de science. »

Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., Inspruck, 1907. t. ut, col. 640, 641.

E. Mangenot.

DUPUYS Germain, oratorien français, né vers 1740, mort â Niort en 1713. Il fut longtemps archidiacre et théologal de Luçon, et en cette qualité prononça l'Orai *son funèbre de messire Henry de Barillon,* in-4°. Paris, 1704; mais il n'est pas l'auteur de la vie de ce prélat, comme le dit le P. Lelong. Il collabora aussi aux *Conférences de Luçon.*

P. Ingold, *Archives de l'évêché de Luçon.* p. 95; *Supplément à I'tissai de bibliographie oratorienne.*

A. Ingold.

1. **DURAND,** théologien de l'ordre de saint Benoit, né vers 1012 dansIediocèse de Bayeux, mort le 11 février 1089. Il embrassa la vie monastique à l'abbaye du Mont-Sainte-Catherine et étudia la philosophie, la théologie et la musique aux célèbres écoles de son monastère. Il vint ensuite habiter Saint-Wandrille dont son oncle Gérard avait été abbé. Ce fut là qu'en 1059 Guillaume le Bâtard vint le prendre pour lui conlier l'abbaye de Saint-Martin de Troarn nouvellement fondée. Prélat plein de vertu et de science, il se montra toujours z-lé pour le maintien de la discipline ecclésiastique. Contre l'hérésie de Bérenger il écrivit un traité *De corpore et sanguine Christi,* que dom d'Achery publia pour la première fois en 1648 à la suite des œuvres de Lanfranc. On le trouve au t. CXLIX de la *P. L.* On a encore de lui deux épitaphes, l'une à la mémoire d'Ainard, abbé de Saint-Pierre-sur-Dive, l'autre à celle de Mabille, femme de Roger de Montgommery, fondateur de l'ub baye de Troarn. Des antiennes et répons qu'il avait composés rien ne nous est parvenu.

Histoire littéraire de la France, t. vin (1747), p. 239; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques,* t. xxi (1757), p. 36; *Gallia Christiana,* t.· xi (1759), col. 416; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de Tordre de S. Benoit,* 4 in-4·, Bouillon. 1777-1778, t. 1. p. 268; Ziegelbauer, *Hist, rei literariæ ord. S. Benedicti,* t. iv, p. 71, 80: Mabillon. *Annales urd.S. Benedicti,* in-fol., Lucques, 1740, t. v.p.64. 97. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infinite latinitatis,* in-8· t. i (1858), p. 484.

B. Heurtebize.

2. **DURAND** Barthélemy d'Antibes, frère mineur de l'observance dans la province de Saint-Louis, fut lecteur en théologie et s'attacha de préférence aux doctrines de Scot, comme le prouve son ouvrage, *Clypeus scoticæ theologiæ contra novos ejus impugnatores,* 5 in-12, Marseille, 1685-1686; 1700; 3e édit., Venise, 1709; 1746. Il publia ensuite *Dissertationes ecclesiasticæ pro foro tam sacramentali quam contentioso, seu opus morale ad normam universi juris canonici exactum,* in-fol., Avignon, 1703, dans lesquelles il cherchent tenir un juste milieu entre les doctrines trop larges ou trop rigoureuses. Enfin il donna *Fides vindicata quatuor libris comprehensa in quibus historice, chronologice ac critice referuntur seleclissimis ; e S. Scripturæ, SS. Patrum et conciliorum oraculis refutantur hæreses,* in-fol., Avignon, 1709; Venise. 1726 Dans les préliminaires de cet ouvrage, le P. Durand est dit lecteur jubilaire et ex-provincial; il mouru. en 1720.

Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiaii■e.* t. iv. p. 243; Hurter, *Nomenclator,* 3' édit., 1890, L iv.ci... 657.

P. Édouard d'Alençon

3. **DURAND Guillaume (LE JEUNE),** un canoniste français du xiv» siècle, une de ces âmes d'élite qu. savaient allier au dévouement à la papauté un zei ardent pour la réforme de l'Église, était par son pere

le neveu de Guillaume Durand l'Ancien, avec lequel plus d'une fois on l'a confondu. D'abord archidiacre de son oncle dans le diocese de Mende, la mort du titulaire, survenue *en cour de Home, in curia,* permit au pape Boniface VIII d'élever l'archidiacre sur le siège de Mende, le 18 décembre 1296. Ou retrouve son nom parmi ceux des Pères du concile œcuménique de Vienne, 1311-1312. On le retrouve aussi parmi ceux des membres de la commission élue pour instruire le procès des Templiers. Peut-être même est-ce l'évêque de Mende qui a suggéré au pape Clément V l'idée de prononcer, comme il l'a fait, l'abolition de l'ordre du Temple, « non par sentence juridique, mais par ordonnance pontificale, en vue du bien général. » Jungmann, *Diss. sel. in hist. eccl.,l.* VI, p. 110-112. Chargé par le pape .lean XXII et par le roi de France, Charles le Bel, d'une mission à la cour du sultan des Turcs, Durand le Jeune revenait en Europe, lorsqu'il mourut dans l'ile de Chypre, en 1328.

Il avait composé dès 1307 pour le concile de Vienne, à la demande peut-être de Clément V, son célèbre *Tractatus de modo concilii generalis celebrandi et corruptelis in Ecclesia reformandis.* Tableau attristé des désordres de l'Église, en même temps que vaste recueil de décisions conciliaires et de sentences patristiques, à l'effet de réprimer les abus dans les divers étals, notamment dans le clergé. L'ouvrage sera publié, Paris, 1545, à l'occasion de la convocation du concile de Trente, par un jurisconsulte de Bourges, Philippus Probus, qui le dédiera au pape Paul III et à tous les prélats zélés pour la réforme des mœurs; il y en a eu, depuis, nombre de rééditions. Sous le nom du même auteur, Bzovius, *Annal, eccl. ad ann. 1311,* cite plusieurs extraits d'un autre ouvrage inédit, *De rebus in concilio Viennensi definiendis;* mais on n'y reconnaît pas la main de Durand le Jeune.

Hurler, *Nomenclator,* Inspruck. 1906, t. il, col. 535, note 2; Kraus, *Hist, ile l'Église,* nouv. édit, franç., Paris, 1902, t. 11, p. 34s, 458; *Kirchentexilcon,* 2* édit., t. IV. col. 46-47.

P. Godet.

4. DURAND Jean, oratorien français, né à Vire en 1636, mort vers la fin du xvn· siècle. Il publia outre un *Panégyrique funèbre d'Anne d'Autriche,* 1667, les *Caractères des saints pour tous les jours de l'année,* Rouen. 1678, qu'il projetait de développer en douze volumes dont il ne donna que le mois de janvier, en 1684, 2 in-8».

Battcrel, *Mémoires,* t. ni, p. 328.

A. INGOLD.

5. DURAND Urain, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Tours le 3 mai 1682, mort à Paris le 31 août 1771. Il fil profession à l'abbaye de Marmoutier le 23 février el bientôt lut envoyé à Saint-Germain ou dès l'an 1709 il devint le compagnon et le collaborateur de dom Marlène. Ensemble ils publièrent : *Thesaurus novus anecdotorum,* 5 in-fol., Paris, 1717; *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur,* 2 in-4°, Paris, 1717 et 1724; *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum et moralium amplissima collectio,* 9 in-fol., 1724. A cause de son ardente opposition à la bulle *Unigenitus,* dom Ursin Durand fut envoyé en 1734comme sous-prieur àSaint-Éloi de Noyon. Toutefois il ne resta que peu de temps éloigné de Paris. L'année suivante, grâce aux démarches d'un de ses parents, premier président au parlement de Rouen, il était appelé au monastère des Blancs-Manteaux où il mourut. Dom Durand travailla à l'édition des lettres des papes de dom Constant, et avec dom Clémencet et dom Dantine fit paraître en 1750 la première édition de Γ.4 *rt de vérifier les dates.*

DomTassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-u* ■>. in-4·. Bruxelles, 1770, p. 550; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. benedicti.* 4 in-fol., Augsbouig, 1754, t. i, p. 444; t. iv, p. 95. 96. 226, 227, 329, 456; [dom François], *bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-benoît,* in-4·. Bouillon, 1777, t. 1. p. 269; Ch. do Lama, *Bibliothèque ties écrivains de lacongrégation de Saint-Maur,* in-12, Munich et Paris, 1882, p. 147,161; H. Wilhem, *NouveauSupplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur,* in-8-. Paris, p. 196.

B. Heurtebize.

DURAND DE MAILLANE Pierre-Tousse int, né le 1·· novembre 1729 à Saint-Rémy (Provence), mort a Aix le 15 octobre 1814, canoniste gallican, un des pères de la constitution civile du clergé, comme membre du comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale, dont il fit l'histoire, in-8», 1791. Son *Dictionnaire du droit canonique,* 2 vol., Avignon, 1761, 1770 et 1776, est une compilation ou il y a peu de lui, mais est très utile pour la connaissance de l'ancien droit ecclésiastique français. Il a écrit aussi : *Les Ubertes de l'Église gallicane,* 5 in-4», Lyon, 1771.

A. Ingold.

7. DURAND DE SAINT-POURÇAIN. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Opinions.

I. Vie. — Guillaume Durand, un des grands noms du troisième âge de la scolastique, naquit vers la fin du xm· siècle, au village de Saint-Pourçain, dans le diocèse de Clermont en Auvergne. Il entra fort jeune chez les dominicains de Clermont, poursuivit à Paris, non sans un particulier éclat, ses études philosophiques et théologiques, y prit même en 1313 le bonnet de docteur. Du Boulai, *Hist. univ. Paris.,* t. tv, p. 954. Le pape Clément V, l'ayant appelé presque aussitôt après à la cour d'Avignon, lui confia la charge de maître du sacré-palais, et avec elle la tâche d'expliquer l'Écriture sainte. Le successeur de Clément V, Jean XXII, maintint Durand dans ses fonctions et lui témoigna la même faveur. Il l'élevaiten 1318 sur le siège du Puy-en-Velay, et le transférait en 1326 sur le siège de Meaux. Durand y mourut le 10 ou le I3septembre 1332. Sa perspicacité dans l'élude des problèmes difficiles et son hahih lé â résoudre les objections les plus compliquées lui ont mérité, selon l'usage du moyen âge, le surnom de *docteur très résolu, doctor resolutissimus.* On avait gravé, paraît-il, sur son tombeau l'étrange épitaphe que voici :

Durus Durandus jacet hic sub marmore duro,
An sit salvandus ego nescio, nec quoque curo.

II. Ouvrages. — Indépendamment de nombreux ouvrages inédits — *Somme, Quodlibela* (4), *Questions lheologiques* (16), *Notes sur l'Évangile,* etc. — Guillaume Durand a laissé : 1» Un commentaire des *Sentences* en quatre livres, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri IV,* œuvre ébauchée dès sa jeunesse, remaniée et complétée dans son âge mûr, et dont Gerson a chaudement recommandé l'élude. Ce commentaire, résumé des polémiques et des propres idées de l'auteur, fut imprimé d'abord à Paris, 1508; Lyon, 1533 ; Anvers, 1566 ; Venise, 1571, et a eu depuis plusieurs éditions. — 2“ Un traité de droit canonique, *De origine jurisdictionum sive de jurisdictione ecclesiastica el de legibus,* Paris, 1506, où Durand de Saint-Pourçain. malgré son dévouement au saint-siège, ne laisse pas de montrer quelque hardiesse. — 3° Un traité, aujourd'hui perdu ou du moins inédit, sauf l'extrait qui se retrouve dans les *Annales* d'Ordéric Raynald, an. 1333, n. 49. *Tractatus de statu animarum sanctarum, postquam résolûtes sunt a corpore.* L'auteur y combat l'opinion de Jean XXII sur la béatitude des élus après leur mort et avant la résurrection, tenant au contraire que les élus, aussitôt après leur mort, voient Dieu *face à face* el sans voile. Voir t. u, col. 665. — 4° Un autre opuscule, *Statuta synodi diœcesanæ Anictensis anno 1320 celebrates,* imprimé dans l'ouvrage du P. Gissey, intitulé :

Discours historique de la dévotion à Notre-Dame du Puy-en-Velay, Lyon, 1620. — 5° C. Oudin, *Comm. de script. eccl.,l.* ni, p. 792, attribue encore à Durand de Saiiit-Pourçainuncommentairedela physiqued'Aristote.

III. Opinions. — Ce qui caractérise avant tout Guillaume Durand, c'est la hardiesse et l'indépendance de l'esprit. Il fait peu de cas des autorités humaines et veut penser par lui-même en matière de philosophie. Sans doute, lorsqu'il s'agit de la foi, l'autorité doit être invoquée et garder le dernier mot; mais, sur toute autre question, il est préférable de ne s'en rapporter en définitive qu'à la raison naturelle. *Commentar..., Præf.,* p. 3; I. I, dist. IV, q. v, p. 63. Aussi, pendant que les dominicains du xtv· siècle se font un honneur et une loi de suivre pas à pas saint Thomas d'Aquin, Durand, après avoir été, parait-il, un thomiste ardent, vire de bord, et. sous l'influence très probablement de Guillaume d Ockam, passe au nominalisme.il n'en tire pas à la vérité les dernières conséquences théologiques; mais sa grande affaire sera dorénavant de dégager la doctrine de saint Thomas des superfluités réalistes qui la déparent, dût-il la contredire nettement au besoin. Werner. *Der h. Thomas von Aquin,* t. ut, p. 156 sq. Nominaliste décidé, Durand repousse avec énergie la réalisation des abstractions. L'universel dans leschoses n'existe pas; il n'y a dans la nature que des individus, et tout y est régi par cette loi de la singularité; en sorte que l'unique raison d'étre des existences individuelles est le moteur externe qui produit, qui met au nombre des êtres toute substance actuellement déterminée. Durand, avant Leibniz, supprime le fameux problème scolastique de l'individuation. Aux antipodes de saint Thomas, il ne distingue point entre l'intellect agent et l'intelligence possible; il estime que l'intelligence humaine estime, et rejette sans aucune transaction la thèse des *espèces* mentales. Sentir et penser, dit-il, sont des actes simples, qui résultent du commerce de l'âme avec le monde extérieur, et ce commerce a lieu directement, sans le concours d'un intermédiaire quelconque; les *espèces,* antérieures ou postérieures à l'inlellection, ne sontque chimères.C'en était fait de la théorie réaliste. Durand n'est pas moins en désaccord avec les thomistes sur tous les points de controverse qui se rattachent à la question de la volonté.

Comme Guillaume dOckam, il fait assez bon marché de la science humaine et relève au contraire d'une façon générale l'autorité de la théologie, quoique la théologie, reposant sur la foi, non sur l'évidence, ne mérite pas le nom de science, au vrai sens du mot. Dans la préface de son *Commentaire des Sentences,* il proteste de sa soumission absolue aux jugements de l'Église. Protestation prudente et non hors de propos; car, sur mainte question théologique, Durand s'est écarté, non seulement de la pensée de saint Thomas, mais aussi du sentiment commun de l'École et a soulevé contre lui des orages; il s'attirerait de nos jours d'expresses condamnations. Ainsi, en reconnaissant, avec le docteur angélique, l'efficacité de la volonté humaine et en se refusant, comme lui, à transporter toute causalité en Dieu, Durand, pour enlever à Dieu toute part dans le péché, conteste le concours immédiat de Dieu avec les causes créées; Dieu, selon lui,n'opère que par l'entremise des facultés qu'il a disposées et qu'il entretient dans la créature; il « est la cause des actions du libre arbitre, en tant seulement que le libre arbitre est créé et conservé par lui », I. II, dist. XXXVII, q. i. Ainsi encore. Durand réduit les sacrements à n'étre que la cause occasionnelle, non pas la cause instrumentale, de l'effusion de la grâce en nous, et à ne nous imprimer dans l'âme aucune qualité réelle et permanente, l. IV. dist. IV, q. v. De même, sans dénier au mariage le titre de sacrement, l. IV, dist. XXVI, q. lit, Durand soutient, du moins comme probable, que le mariage pci un sacrement d'une nature tout à fait à part, puisqu'il ne confère pas la grâce, comme les autres, *ex opere operato,* mais seulement *ex opere u/erantis,* l. IV, dist. I, q. tv; dist. II, q. il. En ce qui est de l'eucharistie, Durand n'altère point la vérité du dogme catholique; mais il prétend que Dieu aurait pu, *de absoluta potentia,* assurer la présence réelle de .Jésus-Christ sur l'autel, sans la transsubstantiation, *remanente substantia panis et vini,* I. IV, dist. XI, q. I. Telle a été cependant, de compte fait, la renommée de Durand au moyen âge, que l'on a institué dans quelques universités une chaire spéciale en son honneur, comme on l'a fait pour saint Thomas, pour saint Bonaventure et pour Duns Scot.

Echard et Quétif, *Script, ord. præd.,* t. 1, p. 586 sq. ; Stockl, *Geschichte der Philos, im Mittelalter,* t. n, p. 976 sq.; Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas,* Paris. 1858, t. u. p. 152 sq. ; Hauréau. *De la philosophie scolastique, n·* partie, Paris, 1880, t. il, p. 346 sq. : H. Hurter. *Nomenclator,* Inspruck, 1906, t. n, col. 533-536; Féret, *La /acuité de théologie de Paris,* t. ni, p. 401-408.

P. Godet.

DURANTY DE BONRECUEIL, oratorien français, né à Pontoise en 1662, mort à Paris, en 1756. Longtemps professeur dans diverses maisons de l'Oratoire, oû il passa 79 ans, « s'occupant dans ses derniers jours de donner diverses traductions des ouvrages des Pères ». Il publia ainsi *Les lettres de S. Jean Chrysostome...,* Paris, 1732; les *Panégyriques des martyrs* du même Père, Paris, 1735; les *Œuvres de S. Ambroise sur la virginité,* Paris, 1729, avec une dissertation historique très curieuse sur l'état des vierges dans l'antiquité; les *Lettres de S. Ambroise,* Paris, 1741; les *Psaumes de David expliqués par Theodorei, S. Basile, S. Chrysostonie,* 7 in-12, Paris, 1741. Versions généralement exactes et d'un style assez pur.

Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne,* p. 45.

A. Jncold.

DURET Noël, mineur de l'observance, originaire du Forez, et religieux de la régulière observance, appelé *theologus Parisiensis* par Wadding, qui ne nous donne pas d'autre renseignement, publia *Admiranda opera ordinum religiosorum in universa Ecclesia Dei militantium,* in-fol., Le Puy, 1647.

Wadding, *Scriptores ord. minorum ;* Michaud. *Biographe universelle ;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale.*

P. Édouard d'Alencon.

DURHAM Nicolas, carme anglais, après avoir Lit profession au couvent de Newcastle, fut envoy, a l'université d'Oxford où il conquit le diplôme de doct· ur. Devenu professeur à cette même université, il se distingua par le talent et l'ardeur qu'il déploya à combattre les erreurs de WicletT. Il vivait vers la seconde moité du xiv· siècle. Ses écrits ne sont malheureusement pas venus jusqu'à nous.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelilana,* Orléans. 1752, t. n, col. 488.

P. Servais.

DURIE ou **DURY** Jean, ministre presbytérien (1596-1680), est célèbre par les tentatives infructueu-, ‹ auxquelles il dépensa sa vie, afin d'unir toutes I. s églises a évangéliques » en un seul corps par l'adoption de certaines vérités fondamentales. De cette union, les catholiques devaient d'abord être exclus. Sur la fin de sa vie, Durie, gagné par les idées de Georges Calixte. en vint à les y comprendre. Il voyagea dans ce but. 1628 à 1674, dans les pays protestants et en France prêchant et écrivant sans relâche en faveur de l'union sur quelques points fondamentaux admis par tous Malgré l'appui que lui donnèrent successivement Gus·.,.— Adolphe, Cromwell et plusieurs princes allemands, il échoua complètement, en particulier auprès des luthé-

riens. Il écrivait tristement à la tin de sa vie : « Le seul fruit que j'aie retiré de toutes mes fatigues est la constatation du triste état dans lequel se trouve actuellement le christianisme; je n'ai pas d'autre réconfort que le témoignage de ma conscience. » Parmi les nombreux ouvrages dans lesquels Durie défendit et exposa ses idées, on peut citer ses *Cas de conscience,* Londres, 1650, 1651, 1656; son *Mémorial concernant la paix ecclésiastique,* présenté aux Communes, Londres, 1641 ; son *Pacificateur,* Londres, 1648; *La voie simple de paix et d'unité dans les matières religieuses,* Londres> 1660 ; son *Compte rendu sommaire* de ses négociations pacificatrices. Londres. 1657; sa *Manière d'expliquer l'Apocalypse,* Cassel. 1674, ou il étend aux catholiques eux-mêmes ses projets d'union. Plusieurs de ces ouvrages ont été composés ou traduits en latin.

Brauer, *Die Unionsthütigkeit John Dunes,* Marbourg, 1907; J. Westby-Gibson, art. Durte, dans le *Dict.ofnat. Biogr.,1.* xvi, p. '263 (avec bibliographie des œuvres de Durie).

J. UE LA SERVIÈRE.

DUVAL André, sorboniste, né à Pontoise le 15 janvier 1564, mort à Paris le 9 septembre 1638. Docteur en 1594. il fut nommé en 1597 à la premiere chaire de théologie que Henri IV avait fondée en 1596 au collège de Sorbonne. Grand adversaire de Richer, il travailla aussi avec le P. de Bérulle à l'introduction des carmélites en France, et il fut le confesseur de saint Vincent de Paul. Outre sa réplique à René Dumoulin au sujet du purgatoire, in-S». 1603, on a de lui : *Libelli de ecclesiastica et publicapolestate, Elenchus pro suprema romani pontificis in Ecclesiam authoritate,* in-8°, Paris, 1612, contre Richer, ouvrage qui lui valut une lettre de Bellarmin au nom de l'inquisition romaine, et dont il donna une édition corrigée en 1613; *Libellide suprema Romani pontificis in Ecclesiam potestate disputatio quadripartita,* in-4°, Paris, 1614, en réponse à Simon Vigor, qui avait défendu Richer, reproduit par Rocalierli, *Bibliotheca maxima pontificia,* t. Ill, p. 405-589; *Vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation* (.Vlm· Acarie),in-8°, Paris, 1625; *InII'm partem Sumniæ l>. Thomæ commentarii,* 2 in-fol., Paris, 1636. à la fin desquels l'auteur a réédité la *Disputatio quadripartita ; Fleurs des vies des Saints,* in-4«, 1646.

P. Féret. *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs tes plus célèbres. Époque moderne,* Paris. 1906, t. iv, p. 329-339; Hurter, *Nomenclator,* t. in, col. 641-612,1222.

A. Ingold.

DU VERGIER ou **DU VERGER DE HAURANNE** Jean, plus connu sous le nom d'abbé de **SAINT-CYRAN,** l'un des fondateurs du jansénisme et son premier apôtre en France, né à Bayonne en 1581, mort à Paris le 11 octobre 1643. Après avoir fait ses humanités à Bayonne, il alla faire sa théologie à Louvain où il soutint, le 26 avril 1604, sur toute la théologie scolastique une thèse qui lui valut les éloges de Juste-Lipse, un de ses juges. De Louvain, ou les doctrines de Baius survivaient malgré tout et même venaient de reprendre vigueur à l'occasion du molinisme, il rapporta probablement le germe de ses futures doctrines; en tous cas, c'est là qu'il commença avec Jansénius une amitié que douze années de rapports quotidiens et comme une complicité dans les desseins allaient rendre inébranlable. Dans cette amitié, c'est lui qui jouera le rôle prépondérant, car il a « un vouloir absolu et sans ménagements, » Hanotaux, *Histoire de Richelieu,* t. I, p. 113, et un véritable besoin de dominer les âmes. Vers 1605, en effet, il revient à Paris; Jansénius l'y rejoint; comme il est sans fortune, du Vergier lui procure une place de précepteur qui le fait vivre et tous deux suivent les cours de Sorbonne. En 1611. ils vont à Bayonne, où l'évêque, Bertrand d'Eschaux, nomme de Hauranne chanoine de sa cathédrale et Jansénius supérieur d'un collège qu'il vient de fonder. Vais ce qui occupe surtout les deux amis, c'esi l'étude de saint Augustin. Il ne s'agit de rien moins que de régénérer le catholicisme en le détournant des scolastiques pour le rapprocher des Pères, de faire revivre en particulier la pure doctrine de la grâce, d'après le Père qui l'a le mieux expo-ée, saint Augustin. Les protestants leur reprocheront à ce sujet de s étre arrêtés à mi-chemin et de n'etre pas allés directement à l'Écriture. Cf. Lichtenberger, *Encyclopedic,* I. xi, p.399. Dés ce moment donc, ils préparent *l'Augustinus.* Cela dura six ans. En 1617, Bertrand d'Eschaux succédant, à Tours, à Sébastien Gabgai, démissionnaire, tous deux quittaient Bayonne; Jansénius retournait à Louvain; de Hauranne, apres un court séjour à Paris, se rendait à Poitiers ou l'appelait, sur la recommandation de l'archeveque de Tours, l'évéque Chasteignier de la Rocheposay. Grand-vicaire, chanoine de Poitiers, de Hauranne fut ensuite prieur de Bonneville. En 1620, il se démettait de ce prieuré en faveur de son neveu, M. de Barcos, pour devenir abbé de Saint-Cyran, abbaye sur la frontière du Berry, du Poitou et de la Touraine, dont La Rocheposay se démettait pour lui. Cf. Martineau, *Le cardinal de Richelieu,* 1.l, p. 298, note. A Poitiers, par l'intermédiaire de Le Bouthilie?, alors abbé de la Cochère et doyen de Luçon.tres lié avec La Rocheposay, il connut Armand du Plessis, évêque de Luçon, le futur Richelieu, et Arnauld d'Andilly, qui le mit en relations avec toute sa famille, particulièrement avec la mere Angéli tue, alors à Maubuisson. D'autre part, il esl en correspondance avec Jansénius qui poursuit ses études sur saint Augustin; en 1621, il va le voir à Louvain et ils arrêtent définitivement les doctrines â propager et les moyens de propagande. Saint-Cyran, qui se réserve la propagande, fixe encore les principales grandes lignes de l'ouvrage à composer. Ils se reverront en 1623 à Péronne. en 1624 et en 1626, à Paris, lors de deux voyages que Jansénius fera en Espagne pour se justifier. Enfin leur correspondance deviendra plus active, se servant toutefois de pseudonymes et de mots convenus. Il y a ainsi comme une conspiration à l'origine du jansénisme et c'est à cela qu'il faut rattacher le récit répandu par ses ennemis des conférences de Bourg-Fontaine, sur lesquelles pleine lumière n'est pas faite. D'après Filleau, *Réfutation turidique de ce qui s'est passé à Poitiers louchant la nouvelle doctrine des jansénistes,* in-8», Poitiers, 1654, six personnages se seraient rencontrés, dans l'été de 1621. à la chartreuse de Bourg-Fontaine et se seraientenlendus pour discréditer les sacrements de pénitence et d'eucharistie et arriver au déisme. Filleau ne donnait que des initiales, mais l'on désigna bientôt Saint-Cyran, Jansénius, Cospéan, Camus, Arnauld d'Andilly et Viguier. C'était invraisemblable. Néanmoins Pascal crut devoir réfuter la chose dans sa *xvi' Lettre provinciale.* Au xvm« siècle, la controverse reprit entre le P. Sauvage, jésuite lorrain, qui écrivit : *Réalité du projet de Bourg-Fontaine démontrée par l'exécution,* 2 in-12, Paris. 1755, et dom Clémencet, bénédictin, qui répondit par *La vérité et l'innocence victorieuse de la calomnie ou huit lettres sur le projet de Bourg Fontaine,* 2 in-8°, Paris. 1758. Dans l'intervalle, c'est-à-dire de 1605 à 1621, Saint-Cyran a fait paraître deux brochures qui révélent en lui un esprit paradoxal et bizarre : la premiere, qui répond à une question posée par Henri IV à ses courtisans, a pour titre complet: *Question royale, où esl montre en quelle extrémité, principalement en temps de paix, le sujet pourrait être oblige de conserver la vie du Prince aux dépens de la sienne,* et pour titre abrégé : *Question royale et sa décision,* in-12. Paris, 1609, sans nom d'auteur; du Vergiery distingue trente-quatre cas où un homme peut se tuer innocemment! Les ennemis du jansénisme tirent réimprimer cette brochure, en 1680. avec des commentaires défavorables et sous ce titre : *Les nouvelles et avril unes répliqués de*

messire Jean du Verger..., in-40, Paris. La seconde brochure justifie l'évêque de Poitiers qui, à la tète de gens armés, avait combattu les protestants de sa ville épiscopale soulevés; elle est intitulée : *Apologie sur Henri-Louis Chasleignier de la Rocheposaye, évêque de Poitiers, contre ceux qui disent qu'il n'est pas pennis aux ecclésiastiques d'avoir recours aux armes en cas dene.cessité,* in-12,1615; les contemporains l'appelèrent *l'Alcoran de M. de Poitiers.*

Vers 1622, se termine la première période de la vie de Saint-Cyran. Il sait la réforme qu'il veut et par quels moyens il la réalisera. C est alors qu'il se fixe â Paris ou son action peut être plus féconde et il refusera toujours de s'en éloigner. Vainement Richelieu, dans les bonnes grâces de qui il est fort avant, lui offre en 1625 le poste de premier aumônier auprès de la future reine d'Angleterre, Henriette de France, et plus tard, successivement, cinq évêchés à tout le moins : il remercie, mais n'accepte pas. Il écrit et surtout il agit pour préparer le succès de l'entreprise qui est celle de sa vie. En 1626, il fait paraître sans nom d'auteur, c'est une tactique chez lui, 3 in-4», IOuvrage complet devant en comprendre 4, intitulés : *La Somme des fautes et faussetés capitales contenues dans la Somme théologique de François Garasse.* Garasse était un jésuite qui s'attaquait aux *libertins* de son temps. Il les avait dénoncés en 1623 dans sa *Doctrine curieuse des beaux-esprits de ce temps;* en 1625, il avait prétendu les réduire par une *Somme theologique des vérités capitales de la religion chrétienne,* in-fol. La Sorbonne censura ce livre; Saint-Cyran déclara qu'il « déshonorait la majesté de Dieu » et Voltaire s'est beaueoup moqué du P. Garasse. ll semble bien que le P. Garasse n^avait tort que dans la façon de dire, cf. Brunetière, *Études critiques, te* série, *Jansénistes et Cartésiens,* p. 116-119; mais peut-être Saint-Cyran ne fut-il pas plus fâché que la Sorbonne d'atteindre tous les jésuites, derrière l'un d'entre eux. C'est encore contre les jésuites, autrement dit, contre les défenseurs du molinisme et les irréductibles adversaires de Baius, qu'il dirige le *Petrus Aurelius,* dont les diverses parties parurent en 1632 et 1633, anonymes, mais qu'il faut lui attribuer en totalité, à moins d'admettre qu'il l'inspira, jusque dans le détail, à son neveu Barcos. Richard Smith, évêque *in partibus* de Chalcédoine, nommé par Urbain VIII vicaire apostolique en Angleterre, avait soutenu en Sorbonne avec de Dominis et Richer la doctrine gallicane et l'épiscopalisme; en Angleterre, il dénia aux bénédictins et aux jésuites, â peu près le seul clergé du pays, le pouvoir deconférer les sacrements sans la permission expresse de l'ordinaire. Les religieux, notamment les jésuites, protestèrent. Une controverse s'ensuivit qui gagna la France. C'est alors que parut le *Petrus Aurelius :* ce livre soutenait les droits et les prétentions des évêques, non seulement vis-à-vis des moines, mais vis-à-vis du pape. On y trouve déjà, en effet, touchant l'Église, les doctrines essentielles du jansénisme si proches des doctrines de Dominis ou de Richer : l'Église n'est pas une monarchie, mais une aristocratie; au milieu des évêques, ses pairs par l'autorité, le pape n'est le premier que par la dignité. *L'Aurelius* relevait aussi l'autorité des curés en face de l'autorité de l'évéque, parce qu'ils sont comme lui les sujets du sacrement de l'ordre et les dispensateurs des sacrements de pénitence et d'eucharistie; et, si l'on ajoute, d'après Lancelot, ,W *'moires,* t. n, p. 163. que Saint-Cyran était l'ennemi du concordat de 1516, on verra de combien il dépassait les gallicans comme Pithou. Enfin son livre proclamait la supériorité de l'esprit intérieur, et tendait à affranchir les justes et les élus de l'autorité. Ce livre fut fort discuté. L'Assemblée du clergé de 1635 l'approuva et alloua une somme à l'imprimeur; celle de 1641 ordonna sa reimpre-sion en un seul corps ; de là, l'édition de 1642, avec cette suscription : jussu *et impensis cleri gallicani.* L'assemblée de 1645 en ordonna la réimpression, d'où l'édition de 1646 avec un Éloge de l'auteur par l'évéque de Grasse, Godeau. Mais l'Aurelius rencontrait, par contre, une opposition puissante, de lapart desjésuites naturellement, et aussi d'éveques comme le cardinal de La Rochefoucauld, fort malmené d'ailleurs dans l'ouvrage. Ces adversaires obtinrent de Louis MV la saisie de l'édition de 1642. que le clergé, disaient-ils, n'avait votée que par sur prise; puis l'assemblée de 1656, mieux avertie peut-être que celle de 1645, condamna formellement ΓΑυ*retins* et MM. de Sainte-Marthe durent rayer dans le t. iv de la *Gallia Christiana* l'éloge qu'ils avaient fait de l'auleur présumé, mais non avoué, Saint-Cyran. Cf. *Gallia Christiana,* Paris, 1666, t tv, col. 381. L'Au*relius* est la préface de *l'Augustinus;* le titre l'indique : saint Augustin s'appelait Aurelius Augustinus, et l'Au*relius* est destiné à gagner les évêques, juges futurs de *l'Augustinus,* et à paralyser ainsi l'hostilité certaine a l'avance des jésuites. Ce calcul est bien dans l'attitude générale de Saint-Cyran que, dés 1622, .lansénius félicitait déjà de « ménager si bien les personnes qualifiées pour l'atlaire spirituelle ». Parmi ceux qu'il cherche à gagner.il y a le P. de Bérulle et saint Vincent de Paul : avec eux, il eut acquis une place d'armes et une armée. Mais saint Vincent de Paul ne se laissa pas tenter; et si de Bérulle ne fut pas aussi ferme à défendre l'Oratoire, du moins la vraie conquête de Saint-Cyran ne fut pas là. Ce lut Port-Royal et les Arnauld. Depuis qu'il connaissait Arnauld d'Andilly, il n'était pas un étranger pour la mère Angélique à qui il pouvait écrire, en 1623, une lettre de félicitation, lorsqu'elle ramenait de Maubuisson à Port-Royal trente religieuses pauvres. A partir de là des relations, rares encore, s'établirent entre elle et Saint-Cyran. Ce ne fut toutefois qu'en 1635 et par un détour que Saint-Cyran entra à Port-Royal. En 1626, cette abbaye avait ét transférée des Champs à Paris, à l'hôtel de Clagny au faubourg Saint-Jacques; en 1627, un décret d'Urbain VIII la faisait passer de la juridiction de Cittaux à la juridiction de l'ordinaire. L'homme écouté y est alors Zamet, évéque de Langres, qui semble supérieur à l'appréciation que donne de lui Sainte-Beuve, âpre tous les amis de Port-Royal. Cf. Perrens, *Sur vue page incomplète de l'histoire de Port-Royal,* dans l ı *Revue historique,* t. ı i, p. 265 272. ll introduit à Port-Royal les oratoriens comme confesseurs, et en 1633, ti détermine les religieuses à ouvrir, rue Coquillière, une maison nouvelle uniquement vouée à l'adoration perpétuelle. Mère Angélique y fut supérieure. Or, une religieuse de cette maison, la mere Agnès, ayant écrit, pour elle-même, une méditation en seize points, en mémoire des seize siècles écoulés depuis l'institution du saint-sacrement, ces pages, connues sous le nom de *Cnapelet secret,* tombèrent dans le domaine public, dès 1633. Des rivalités de personnes déchaînèrent une « tempête » autour de cet écrit. Il fut soumis à l'examen d'nn docteur en Sorbonne, Duval, qui, avec sept de ses collègues, le condamna, et de Rome qui le supprima. Sur le conseil de Zamet, la mère Angéliqv demanda l'avis de Saint-Cyran, bien connu pour . science théologique. Le *Chapelet secret* était plu. près du quiétisme que du jansénisme; néanmoins Saint-Cyran déclara n'y trouver rien à reprendre Il sollicita l'approbation des docteurs de Louvain Jansénius et Fromondus, pour l'opposer à l'autorité des docteurs de Sorbonne; il fit même paraître, en 1634, une *Réponse aux remarques contre le Chapelc secret,* puis une *Réfutation de l'examen de la doctrine du Chapelet secret du Saint-Sacrement.* Cette atlitud~ lui valut l'amitié de Zamet qui l'introduisit bientôt

l'institut du Saint-Sacrement, comme ami d'abord, puis comme directeur pendant un de ses séjours dans son diocèse. Ou Saint-Cyran pénétrait il lui fallait une autorité incontestée et absolue. Réservé, taciturne, sans gaîté, sans aucune des qualités qui attirent, il transformait vite les rapports qu'il avait en une véritable prise de possession. Il amena ainsi toutes les religieuses à se confesser à lui; la mère Angélique n'y vint toutefois que la dernière; après quoi il leur fit aco..pter l'un de ses fidèles, M. Singlin, comme confesMHir. Zamet. de retour, ne reconnut plus sa maison. En février 1636. la mère Angélique rentrait à Port-Royal comme maîtresse des novices. Saint-Cyran y entra derrière elle. Port-Royal, comme l'institut du Saint-Sacrement, passa sous sa direction; Zamet, exclu « de toute influence et même de l'entrée, » se plaignit amèrement et jeta la suspicion sur la direction que donnait Saint-Cyran. En tous cas, celui-ci eut tôt fait de pénétrer Port Royal de son esprit. Sa réputation de science est grande, mais plus attirante encore est sa réputation d'austérité. Il attire aussi à lui la nombreuse clientèle religieuse de Port-Royal et tout particulièrement île la mère Angélique, tousles Arnauld d'abord ou à peu près. Evêques, ministres d'Etat, magistrats, grandes dames demandent ses conseils. Il est une puissance par l'ascendant qu'il exerce sur un groupe nombreux d'hommes et de femmes, qui sont tous fort loin d'être les premiers venus. Son œuvre spirituelle qui fit le plus de bruit fut la *conversion,* comme l'on disait à Port-Royal. d'Antoine Le Maître, 1637. Le Maître avait vingt-neuf ans; i) était l'avocat le plus réputé de Paris; le chancelier Séguier le protégeait et depuis un an.il était conseiller d'Etat. Mais il était un Arnauld par sa mère, Catherine Arnauld, laquelle demeurait à Port-Royal avec sa vieille mère et treize sœurs ou nièces religieuses. Auprès du lit de mort de sa tante d'Andilly, il entendit les exhortations de Saint-Cyran. Pris de la peur des jugements de Dieu, il se remit entre les mains de ce directeur, refusa la place d'avocat généra) que lui offrait Séguier, renonça complètement au barreau el même à la vie dans le monde. Sa mère lui fit bâtir à côté de Port-Royal une petite maison où avec son frère, de S h icourt, converti comme lui, il mena une vie de pénitent. Ce fut là l'origine des *Solitaires,* l'une des institutions de Saint-Cyran. La direction de Saint-Cyran, en effet, qui prétendait continuer saint François de Sales et s'inspirer des Pères, était singulièrement austère et intransigeante. Elle partait évidemment de ces principes que l'on est convenu d'appeler jansénistes : l'homme est ou esclave de la justice et libre du péché, ou libre de la justice et esclave du pêché; il n'y a pas de milieu; c'est la grâce efficace, irrésistible, gratuite que l'homme ne saurait mériter, mais qui peut l'abandonner, qui fait de lui, esclave du péché depuis la faute originelle, l'esclave de la justice. Ces principes conduisaient nécessairement à une vie d'isolement, de pénitence et d'exception. Lorsqu'un homme est visité par celte miraculeuse pensée de la grâce efficace, s'il ne veut pas être abandonné par elle et se condamner, avec le grand nombre, aux peines éternelles, il doit travailler à transformer son âme dans la pénitence et par l'amour. Il n'y a pas d'autre voie que la vie parfaite, incompatible avec la vie dans le monde. Du travail intérieur dépend même l'efficacité des sacrements; ils veulent une préparation et des affections parfaites, un vrai renouvellement intérieur. Il est criminel de les recevoir sans cela.

Mais au matin du 15 mai 1638, Saint-Cyran était arrêté par ordre de Richelieu et enfermé à Vincennes. L'on ne connaît pas de façon cerlaine le motif déterminant de celte arrestation, mais l'on indique une série de rats' ns politiques, religieuses et personnelles. Saint-Cyran ail tron d'emnire sur les âmes comme le prouvaient son influence à Port-Royal, l'affaire Le Maître et déjà, des années plus tôt, l'ascendant qu'il avait pris aux Filles du Calvaire pendant une absence du l*. Joseph; puis le rayonnement de cette influence ne faisait que grandir. Or, cet homme était peu souple; en refusant un évêché, il avait montré qu'il n'y avait pas de prise sur lui et sans parler de l'invraisemblable affirmation des jansénistes que Saint-Cyran aurait refusé de servir le projet de Richelieu de devenir patriarche des Gaules, le cardinal ne luiaurait pas pardonné d'avoir maintenu, en face de l'affirmation contraire de ('Assemblée du clergé, la validité du mariage de Gaston d'Orléans et de Marguerite de Lorraine. Puis Saint-Cyran était lié avec les ennemis de la France : Jansénius n'était-il pas l'un des auteurs du pamphlet *Mars gallicus,* écrit en latin, mais bientôt traduit en français, où se trouvaient raillées les alliances du Roi Tres-Chrétien avec les hérétiques et dénoncées les cruautés et les impiétés deses soldats au sacdeTirlemont, 1635? D'un autre côté, l'orthodoxie de Saint-Cyran était douteuse. Dès 1636, Zamet, on l'a vu, l'avait attaquée et avait dénoncé Saint-Cyran comme ayant détourné les âmes de la communion dans la maison du Saint-Sacrement. Une enquête avait été faite par le chancelier Séguier et par l'archevêque de Paris, Gondi : elle n'avait pas abouti. Mais Zamet avait adressé, dans le même sens, à Richelieu, un *Mémoire touchant les /tiles de Port-Royal et l'abbé de Saint-Cyran,* non imprimé, dont le manuscrit existe encore : Bibl. de l'institut, supplément au fonds Godefroy . La mère Angélique, qui était restée cinq mois sans conimunier, tenta de se justifier et de justifier Saint-Cy ran dans un *Mémoire... contre celui de M. deLangres;* puis Le Maître rédigea une *Réponse générale el particulière au mémoire de M. l'Évesque de Langres,* que l'on publia en 1645 avec une *Apologie pour Messire Jeandu Verger deHauranne...,* in-18; Saint-Cyran resta soupçonné. Enfin et ici l'amour-propre de Richelieu serait intervenu : il n'aurait pu pardonner à Saint-Cyran d'affirmer la nécessité de la *contrition parfaite* dans le sacrement de pénitence, alors que dans son catéchisme de Luçon il avait enseigné, et dans son *Traité de la perfection chrétienne,* commencé en 1636, il enseignait encore la suffisance de *Vattrilion.* C'est même cette question qui aurait provoqué l'arrestation : Louis XIII, après avoir lu un livre de l'oratorien Séguenot sur la *Virginité, où* se trouvait soutenue la nécessité de la *contrition parfaite,* aurait eu des troubles de conscience, à propos de ses alliances hérétiques, et Richelieu aurait découvert que Séguenot était l'écho de Saint-Cyran. Quoi qu'il en soit, des amis influents essayèrent vainement d'obtenir la mise en liberté du prisonnier. On avait saisi ses papiers, on en trouva de quoi fournir trente-deux gros in-folios, extraits des Pères, pensées, traités, etc. Et ce n'était pas tout : M. de Barcos avait cru devoir en brûler aussitôt après l'arrestation de son onele, pour ne donner aucune arme soit conlre son oncle, soit contre tout autre. L'interrogatoire de Saint-Cyran n'eut lieu qu'une année après. Il avait récusé Laubardemont, comme laïque; il fut interrogé par Lescot, docteur de Sorbonne, plus tard évêque de Chartres, qui avait mission, semble-t-il, de le convaincre d'hérésie. Cet interrogatoire n'eut aucune suite que le maintien a Vincennes de Saint-Cyran qui y demeura cinq années. Il fut mis en liberté le 16 février 1643. dix mois après la mort de Richelieu, après la promesse que l'on n'entendrait plus parler de lui et sur les instances du premier président Molé et de l'avocat général Bignon auprès de Chavigny, ministre d'Etat. Sa détention n'avait pas été dure : il avait pu voir quelques personnes, continuer par lettres ses directions, opérer même des conversions, comme celle d'AntoineArnauld, le grand Arnauld, voir t. I, col. 1978-1983. et suivre les événements dont l'important à ses veux fut l'apparition

de i'Auguslinus à Louvain, 1640, et â Paris, 1641. Jansénius était mort ie 6 mai 1638; il avait hésité à publier son livre, et d'après une lettre qu'il se préparait à adresser au pape Urbain VIII, il eût voulu obtenir avant la publication l'approbation de Rome. Ses exécuteurs testamentaires, Fromondus et Calenus, se hâtèrent, au contraire, de faire imprimer le livre, en secret, à cause desjésuites qui s'eflorraient d'en empêcher l'apparition, et le publièrent aussitôt, sans approbation de Rome naturellement. Ce fut une tempête à Louvain, à Paris, des critiques vigoureuses se firent bientôt entendre, provoquées par le théologal Habert; Richelieu se préparait, disait-on, à sévir; enfin, le livre était dénoncé â Rome. Sainl-Cyran qui avait fait de ce livre le but de sa vie et qui avait tout fait pour en préparer le succès, se montrait fort irrité de ces attaques et de ces menaces; il menaçait même â son tour, parait-il, Richelieu et Rome. Ne pouvant être libre, car quelques mois avant la publication de *VAugustinus,* mai 1640, après avoir consenti à envoyer à Richelieu une lettre explicative, il avait rompu brusquement les négociations, il lança les Arnauld dans la mêlée et le livre de *La fréquente communion* du grand Arnauld, 1643, sera le complément pratique et comme une défense de *i'Auguslinus.* L'annonce de la bulle *In eminenti* d'Urbain VIH ne fera qu'irriter Saint-Cyran. Le 16 février 1643, il sortait de Vincennes et se rendait à Port-Royal de Paris où les religieuses le recevaient dans la joie et à Port-Royal des Champs où s'étaient installés les Solitaires. En juin 1638, en effet, un peu après l'arrestation de Saint-Cyran, l'archevêque de Paris leur avait ordonné, au nom de la cour, de quitter le voisinage immédiat des religieuses et les avait autorisés à se réfugier aux Champs. Après quelques semaines, ils en étaient chassés par Laubardemont. Ils se dispersèrent— ils étaient une douzaine alors — mais à partir de la fin de l'été 1639, ils étaient rentrés successivement aux Champs. Saint-Cyran ne survécut à sa mise en liberté que quelques mois. Il subit encore des tribulations à propos d'une *Théologie familière,* sorte de petit catéchisme qu'il avait composé dans sa prison pour les fils de son ami Bignon et qui avait paru à la fin de 1642; il vit le premier accueil, un succès bruyant, fait au livre du grand Arnauld *La fréquente communion;* enfin pour laver son parti de l'accusation de calvinisme, il reprit un ouvrage qu'il avait commencé avant son emprisonnement contre l'hérésie protestante. Il mourut d'apoplexie le 11 octobre 1643, après avoir reçu les derniers sacrements du curé de Saint-Jacques-du-llaut-Pas, disent ses amis, sans avoir même le temps de recevoir complètement l'extréme-onction, dit le P. Rapin, un jésuite. On se partagea son corps : le cœur fut donné à M. d'Andilly, les entrailles à Port-Royal de Paris, les mains â M. le Maître; le reste fut enterré à Saint-Jacques dtt-Haul-Pas, au milieu d'un immense concours de fidèles et en présence de tous les archevêques et évêques alors à Paris. Son tombeau fut bientôt un lieu de pèlerinage. L'épitaphe vantail « sa haute science », «sa profonde humilité, son zèle très ardent pour l'unité de l'Église, la tradition des Pères et les vérités qu'il avait acquises de l'antiquité. » Or, en décembre 1643, allait être publiée la bulle *In eminenti* d'Urbain VIII, qui condamnait l'4 *ugustinus* et par conséquent les doctrines fondamentales et l'œuvre de Saint-Cyran, en attendant la bulle *Unigenitus.*

Kn dehors des ouvrages indiqués, Saint-Cyran a encore écrit : *Lettres touchant les dispositions à la prêtrise,* in-12, Paris, 1647, intitulées : *Pensées de M. de Saint-Cyran sur le sacerdoce,* dans les *Lettres* publiées en 1744; *La vie de la sainte Vierge en considérations sur ses fêtes et mystères,* sous le nom de Granva), in-12 et in-8». Lyon, 1664, et plusieurs opuscules qui se retrouvent dans l'un ou l'autre de ces 3 recueils généraux : 1° *Lettres chrétiennes et spirituelles,* écrites de sa prison, 2 in-4», Paris, 1645. plusieurs fois réimprimées; 2» *Lettres chrétiennes et spirituelles qui n'ont pas encore été imprimées,* 2 in-12, Paris, 1744; 3» *Œuvres chrétiennes et spirituelles de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, nouvelle édition, avec approbation et privilège,* 4 in-12, Lyon, 1679. Cette réimpression est munie de l'approbation de dix-huit évêques français. Les trois premiers volumes renferment les *Lettres* dont on peut trouver la clef dans le *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal,* p. 150 166, et dans *['Histoire littéraire de Port-Royal,* t. t, p. 318-343.

Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran, par M. Lancelot, pour servir d'éclaircissement ù l'histoire de Port-Royal, 2 in-12, Cologne, 1738; *Mémoires pour servir* ù *l'histoire de Port-Royal par M. Du Fossé,* in-12, Utrecht, 1739; *Mémoires de Pierre Thomas, sieur Du Fossé, publiés en entier pour la première fois d'après le manuscrit original, avec une introduction et des notes* par F. Bouquet, 4 in-8·, Rouen, 1876-1879; *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal, par M. Fontaine,* 2 in-12, Utrecht, 1736 ; 4 in-12. 1753; *Recueil de plusieurs pièces p ou · servir à l'histoire de Port-Royal, en supplément aux Mémoires de MM. Fontaine, Lancelot et Du Fossé,* ou *Recueil d'Utrecht,* in-12. Utrecht, 1740; *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à ta me de la Révérende mère Marie-Angélique....* 3 in-12, Utrecht, 1742; *Mémoires du P. Rapin de ta Compagnie de Jésus, sur l'Église et la société, ou la ville et le jansénisme, publiés pour la première fois d'après le manuscrit autographe,* par Léon Aubureau, 3 in-8·, Paris. 1865; *Mémov e.t de Gode/roi Hermanl, docteur de Sorbonne, chanoine Beauvais,... sur {'Histoire ecclésiastique du xvn' swi- (1630-1663), publiés pour la première fois sur le manuscrit autographe et sur les anciennes copies authentiques,* par A. Gazier, 5 in-8·, Paris, 1905-1908; *Mémoires de messire Robert Arnauld d'Andilly, écrits par lui-même,* 2 in-12, Hambourg, 1734; *Mémoires du sieur de Pontis, qui a séria dans les armées cinquante-six ans, sous les rois Henri IV, Louis XIII et Louis XIV, contenant plusieurs circonstances remarquables... divisés en deux tomes,* Paris, 1715; *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs* in-4·. Amsterdam. 1723; *Supplément au Nécrologe... première partie,* in-4·, 1735; *Dictionnaire historique, littéraire et critique contenant une idée abrégée de la Vie et des ouvrages des hommes illustres en tout genre, de tout temps et de tout pays,* 4 in-8·, 1758; *Histoire générale du jansénisme..., par* M. l'abbé *** (dom Gerberon), 3 in-12, Amsterdam, 1700; *Histoire de l'abbaye de Port-Royal : première partie : histoire des religieuses ; deuxième partie : histoire des messieurs* ·j or Jérôme Besoigne), 6 in-12. Cologne, 1752; *Histoire générale d-: Port-Royal, depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à* son *entière destruction* (par dom Clémencet), 10 in-12, Amsterdam, 1755-1757; *Histoire abrégée de l'abbaye de Port-Royal... première partie* (par Jacques Fouille), in-12, 1710; *Abrège* l *e l'histoire de Port-Royal par Jean-Baptiste Racine, avec* un *Avant-propos, un Appendice, des Notes, un Essai bibliographique et trois illustrations,* par A. Gazier, in-12, Paris, 1908; *Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1611, par le P. Rapin, de la Compagnie de Jésus; ouvrage complètement inédit, revu et publié* par l'abbé Domenech. in-8·. Paris, 1861; *Histoire littéraire de Port-Royal, par dom Clémencet. bénédictin..., publié pour la première fois sur le manuscrit authentique avec une introduction et la biographie de l'auteur,* par M. l'abbé Guettée, in-8·, Paris. 1868, L 1; *Description du pays de Jansème... par Louys Fontaine, sieur de Saint-Marcel,* in-12, 1688; *Abrégé historique des* uns *et des variations du jansénisme depuis son origine . , · présent,* in-12, 1739; *Fantôme du jansénisme ou justq :.·. des prétendus jansénistes... par un docteur de* Mw e (Arnauld),Cologne, 1686; *Lettres de la Révérende M* '."j - *Angélique Arnauld, abbesse et réformatrice de Port-Royal.* 3in-12, Utrecht. 1740-1743; *Lettres de M. Arnauld* .1- . in-12, Paris, lt>80; *Bibliothèque janséniste ou Cotai,j -e alphabétique des principaux livres jansénistes ou* sus; · · «· *de jansénisme... avec des notes critiques sur les vérité· i·.· auteurs de ces livres, sur les erreurs qui y sont conte·* I <.· *et sur les condamnations qui en ont été faites par le · rot- siège, ou par l'Église gallicane, ou par les évêques* sains, 2· édit, corrigée et augmentée de plus de la n. : (par le P. Colomb, jésuite), in-12. 1731; 4· édit., in-12, 1744; *Histoire de l'origine des pénitents et solitaires de Port-*

Ruyal des Champs, Nous, 1733; Sainte-Beuve, *Port-Royal,* 5* édit., 7 in-12. Paris, 1888, t. I, n; Fuzet, *Les jansénistes et leur dernier historien,* in-8·, Paris, 1876; D' Hermann Reuchlin, *Cf'schichte von Port-Royal...,* in-8·, Hambourg. Gotha. 1839, i: A. Maulvault, *Répertoire alphabétique des personnes et ·· x choses de Port-Royal,* in-8·, Paris, 1902: Pierre Varin, *I.1 vérité sur les Arnauld,* 2 in-8·. Paris. 1847; Guillaume l ail, *La mère Angélique,* in-12, Paris, 1893; Moniaur, *Angé•tque Arnauld,* in-8·, Paris, 1901 ; Strowski, *Saint François de Sales,* in-8·, Paris, 1898; *Pascal et son temps,* in-18, Paris, 1907, t. n.

C. Constantin.

DUVOISIN Jean-Baptiste, évêque de Nantes, né à l migres le 19 octobre 1741, mort à Nantes le 9 juillet 1813. D'une origine modeste, il fit ses éludes au collège des jésuites de Langres, puis il entra à Saint-Sulpice grâce à son évêque M. de Montmorin. Professeur de philosophie et de théologie au séminaire Saint-Nicolas du Chardonnet, professeur à la Sorbonne, promoteur de l'officialité de Paris, censeur royal, chanoine d'Auxerre, vicaire général de Laon et enfin prieur de Gahard au diocèse de Rennes, il est au moment de la Révolution un des personnages les plus en vue du clergé de France. Ce clergé l'a même chargé d'extraire des conciles et synodes la discipline traditionnelle de l'Eglise gallicane. Vint la Révolution. Réfractaire, déporté en 1792, il s'exila d'abord en Angleterre, puis à Bruxelles et enfin se fixa à Brunswick, où il vécut en donnant des leçons de sciences et en faisant des cours de belles-lettres. Rentré en France à la lin de 1801. nommé évêque de Nantes, le 19 germinal an X, il fut sacré le 1'r août 1892. Administrateur habile, il réorganisa et pacilia rapidement son diocèse. Dans la nouvelle Église de France, i. eut un grand renom de savoir et d'habileté. « Il était un des oracles de la chrétienté, » a dit de lui Napoléon. *Mémoires,* t. I, p. 121. Il avait fait paraître, en effet, de nombreux ouvrages, entre autres une *Dissertation critique surla vision de Constantin,* in-12, Paris, 1774, dont il soutient la réalité historique; un traité *De l'autorité des livres du Nouveau Testament contre les incrédules,* in-12, Paris, 1775; un autre intitulé : *L'autorité des livres de Moyse établie et défendue contre les incrédules,* in-12, Paris, 1778; il y soutient l'origine mosaïque et la vérité historique du Pentateuque; un *Essai polémique sur la religion naturelle,* in-12, Paris, 1780; un traité *De vera religione ad usum theologiæ candidatorum,* 2 in-12, Paris, 1785; ce sont ses cours de Sorbonne; un *Examen des principes de la Dévolution française,* in-8°, Brunswick, 1795; réédité à Londres en 1798 ; et à Leipzig en 1801. sous ce titre : *Défense de l'ordre social contre les principes de la Révolution française;* enfin un *Essai sur la tolérance,* iu-8··, Brunsvick, 1798, où, en matière de religion, il blâme la contrainte et à la fois l'indifférence, au sens où l'entendra Lamennais. Ce livre, plusieurs fois réédité, devint, à la 5' édit., une *Démonstration évangélique suivie d'un essai sur la tolérance,* Brunswick, 1800; et Paris, 1805; 6· édit., 2 in-8», Paris, 1821; 7· édit., in-8», Paris, 1826. Cf. Migne, *Theôlogiie cursus completus, t.* VI et xvt. Sous l'Empire, il se distingua par son attachement à Napoléon et par le rôle qu'il joua dans les nouvelles luttes du sacerdoce et de l'empire. Il ne négligea rien pour répondre aux vues de l'empereur el il est loin, par exemple, de l'altitude de l'abbé Éinery ou de l'évêque de Gand, Maurice de Broglie, mêlés aux mêmes événements ; mais il lit tout pouréviter le schisme. Il fut l'un des neuf membres du Conseil ecclésiastique de 1809 et, si l'on en croit Napoléon, *loc. cit.,* il en fut « l'âme ». Ce fut lui, d'apres Talleyrand. *Mémoires,* t. Il, p. 71, qui rédigea les réponses du Conseil aux questions du gouvernement, sur les alfaires de l'Église de France et sur le Concordat. Il se retrouve dans le Conseil ecclésiastique de 1811, à l'issue duquel il fit accepter de l'empereur l'envoi à Savone, pour négocier avec Pie VII, de trois membres du Conseil ecclésiastique. Il fut l'un de ces trois, auxquels sera adjoint le patriarche de Venise, mai 1811. A peine revenu de Savone, il prit part au concile national de 1811. L'empereur comptait sur lui pour obtenir du concile ce qu'il voulait. Mais si Duvoisin fut élu membre du bureau, membre de la commission de 1'Adresse, il fallut d'aulres moyens que son influence et son habileté pour dominer l'opposition. H lit ensuite partie de la commission d'archevêques et d'évêques, choisis par le concile, sur la désignation de l'empereur, pour reprendre les négociations avec Pie VU, et qui ourdirent avec quelques cardinaux et les fonctionnaires impériaux « l'intrigue de Savone ». Enfin il est le principal agent de Napoléon dans la négociation du Concordat de Fontainebleau. Le 9 juillet 1813. il mourait à Rennes, en suppliant l'empereur de rendre la liberté à Pie Vil. Il était baron de l'empire, conseiller d'Etat, officier de la légion d'honneur, etc... Il avait refusé l'archevêché d'Aix en 1810.

En dehors des *Mémoires* déjà cités de Napoléon et de Talleyrand, de Barrai, archevêque de Tours, *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique,* in-8*, Paris, 181V; de Pradt, *Les quatre Concordats,* 2 in-8·, Paris, 1818; Artaud, *Vie de Pie Vil,2·* édit.,2 in-8*, Paris, 1837; Pingenet, *Dotes sur la vie et les oeuvres de J.-B. Duvoisin, évêque de Dantes,* in-8·, Langres, 1884; M·' Ricard, *Le concile national de 1811,* in-12, Paris, 1894; Welschinger. *Le pape et l'empereur,* in-8·, Paris, 1905; *L'épiscopat français depuis le Concordai jusqu'il la séparation* (1802-1903), in-8·, Paris, 1907.

C. Constantin.

EADMER, moine bénédictin, né en Angleterre vers 1064, mort le 13 janvier 1124. Il embrassa la vie religieuse au monastère de Saint-Sauveur de Cantorbéry, où tout enfant il avait été offert à Dieu par ses pieux parents. En 1094, l'archevêque saint Anselme, l'ayant remarqué parmi les autres religieux, voulut l'avoir près de lui. Eadmer devint donc le compagnon habituel du saint prélat et son auxiliaire dévoué dans tous ses travaux. A la mort de saint Anselme, arrivée en 1109, Eadmer revint dans son monastère où il demeura pendant cinq années. Mais l'évéque de Rochester, Radulphe, ayant été nommé, après une longue vacance, comme successeur de saint Anselme sur le siège de Cantorbéry, le nouvel élu ne voulut pas se priver des services de l'ami fidèle de son prédécesseur. En 1120, Eadmer lut choisi comme évêque de Saint-André en Écosse. Il put prendre tranquillement possession de son siège; mais des difficultés ayant été soulevées par le souverain du pays au sujet de la suprématie de l'église de Cantorbéry sur celle d'York, il se démit avant d'avoir été sacré. Il rentra alors à Saint-Sauveur ou il remplit les fonctions de chantre jusqu'à sa mort. Eadmer est surtout connu comme historien. Son ouvrage le plus important est la vie de saint Anselme : *De vita* et *conversatione Anselmi archiepiscopi Cantuariensis,* qui se trouve dans les *Acta sanctorum,* aprilis t. il, p. 866-893. Voir aussi *Monumenta Germanise, Scriptores,* t. xm, p. 140-146. Elle a été aussi éditée par M. Rule, SS. *rerum brit. medii ævi,* Londres, 1884. Un recueil des miracles de ce même saint est quelquefois à tort attribué à Eadmer. Il a en outre composé un autre écrit, où sous le titre : *Historia novorum,* il raconte les principaux événements arrivés sous les archevêques Lanfranc, Anselme et Radulphe. Édité par M. Rule, SS. *rerum brit. medii œii,* Londres, 1884, n. 81. Des extraits dans les *Monumenta Germanise, Scriptores,* t. xm, p. 139-148. Dans d'autres ouvrages, il s'efforce de reproduire la doctrine, les pensées et assez souvent même les paroles de saint Anselme : c'est ainsi que le traité *De beatitudine cælestis patriæ* n'est autre qu'une conférence de l'archevêque de Cantorb -ry aux moines de Cluny. Le *De excellentia Virginis Maria* est un sermon du même saint. Le livre *De Anselmi similitudinibus* est un recueil d'instructions données par saint Anselme, généralement sous forme de comparaisons. Le traité *De quatuor virtutibus quæ fuerunt in B. Maria ejusque sublimitate,* publié parmi les œuvres d'Eadmer, n'est ni de cet écrivain, ni de saint Anselme. To 'S ces écrits ont été édités par dom Cerberon à la suite des œuvres de saint Anselme, in-fol., Paris. 1675, et reproduits par Migne. *P. L.,* t. eux, col. 341 sq. Dans son étude sur la fête de la conception de Notre-Dame : *The irish origins of our Lady's Conception Feast,* publiée dans *The Month,* mai 1904, le R. P. Thurston, S. J., a été amené à reconnaître Eadmer comme le véritable auteur du traité *De conceptione sanctæ Maria,* que plusieurs revendiquaient pour saint Anselme, e avec le P. Slater il édita à nouveau cet opuscule : *Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de conceptione sanctæ Maria, olim S. Anselmo attributus, nunc primum integer ad codicum /idem editus, adjectis quibusdam documentis coaetaneis,* in-32, Fribourg-en-Brisgau, 1904. Comme liagiographe, Eadmer a écrit les vies de saint Wilfrid, d'York, de saint Oswald, évêque de Worcester et archevêque d'York, et des archevêques de Cantorbéry, saint Bregwin, saint Dunsian et saint Odon. Plusieurs de ces vies ont été publiées sous le nom du moine Osbern. Elles ont été éditées pour la première fois par Wharton, *Anglia sancta.* Celles de saint Wilfrid et de saint Bregwin ont été reproduites dans les *Acta sanctorum,* t ut aprilis, p. 293-312; t. v augusti, p. 831-835, et celle de saint Oswald, par Raine, *The historians of the Church of York,* 1886, t. n, p. 1-59. Mentionnons en terminant les deux lettres d'Eadmer : *Ad Glastonienses monachos de corpore S. Dunstani; Ad monachos* If *igomienses de electione episcopi.*

R. P. Ragey, *Eadmer,* in-8', Paris, s. d. (1892); M. Rule, *On Eadmer's elaboration of the first four books of « Historia novorum in Anglia ».* in-8·, Cambridge, 1886; Mabillon, *Annates ord. S. Benedicti,* in-fol., Lucques, 1745, t. vi. p. 2, 53, 63, 96;, Fabricius, *Bibliotheca latina medix et inflmæ ætatis,* in-8· Florence, 1858, t. H, p. 434; Ziegelbauer, *Hist, rei literarùe o>d. S. Benedicti,* in-fol., Augsbourg, 1754. t. ni. p. 140; t. tv, p. 143,164, 176. etc. ; dom Remi Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques,* in-4·, Paris, 1757. t. xxi p. 349; (dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'oro -e de S. Benoit,* in-4·. Bouillon, 1777, t. i, p. 273; Hurter, *Nomenclator, 3·* édit., 1906, t. il, col. 44-45.

B. Heurtebize.

EAU BÉNITE. — I. Emploi de l'eau comme purification religieuse. II. L'eau baptismale chrétienne aux quatre premiers siècles. III. L'eau bénite ordinaire jusqu'au x» siècle. IV. Rites de bénédiction, consécration et désécration de l'eau. V. Efficacité.

I. Emploi de l'eau comme purification religieuse. — 1° *Chez les Juifs.* — Les plus anciens documents de l'Ancien Testament relatent soit des cérémonies purificatrices, soit l'usage de l'eau comme moyen de purification. Dans l'Exode, xxtx, 4, une ablution totale est prescrite avant Fonction sacerdotale d'Aaron et de ses fils, et une autre des pieds et des mains, xxx, 19. 20, avant que les prêtres n'entrent au Tabernacle ou ne s'approchent de l'aulet pour offrir l'encens. Déjà, lorsque Moïse, trois jours avant la promulgation d- ia loi au Sinaï, ordonna au peuple, pour se sanctifier, de laver ses vêtements, xix, 10, 14, la tradition rabbinique enseigne que cette sanctification eut lieu par ablution : c'était un « baptême de pénitence », et, comme le dit Maimonide, un « sacrement ». Cf. Sepp, *Vie de Jésus,* 1.1, p. 218. Ce même baptême, à une époque postérieure à la captivité, élait conféré aux prosélytes, et c'est aussi celui que prêche saint Jean-Baptiste : ceux qui se convertissaient confessaient leurs pèches, et

entraient en priant dans l'eau, tandis que le baptiseur •aisait l'infusion sacrée. Marc., i, 4, 8 ; Matth., ni, 6,11; Luc., ni, 3, 16, 21.

Les Nombres, xix. 1-22, donnent les règles delà préparation et de l'emploi de l'eau lustrale, obtenue par le mélange avec des cendres de la vache rousse. Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Aspersion,* t. I, col. 1116-1119; *Lustration,* t. iv, col. 423-424. La Mischna, traité *Parah,* et les Talmuds de Jérusalem, traités *Berakholh,* iv. 1 *; vit,* 1 ; *Sola,* II, 1, donnen des renseignements sur les rites de l'aspersion, et sur l'emploi de l'eau lustrale. L'aspersion d'eau, qui devait être faite par un prêtre, se faisait par sept coups vers l'objet à purifier, au moyen d'un faisceau de trois branches d'hysope. Cf. Ps. L, 8. Il est à remarquer que les Juifs, pas plus, à ce que nous savons, que les autres peuples de l'antiquité, ne bénissaient l'eau ; on ne proférait aucune parole, on ne faisait aucun geste, qui parût le symbole d'une consécration. Elle était bénite, pour ainsi dire, par destination. L'acte même de prendre de l'eau pure, d'y mêler de la cendre du sacrifice de la vache rousse, avec l'intention, suffisait à l'adapter à son usage. L'eau ainsi préparée pouvait perdre sa consécration si elle recevait des poussières ou des impuretés : c'est pour cette raison qu'on la mettait dans un vase fermé, non consacré.

2° Chez les païens. — bans l'ancienne Égypte, cf. Maspero, dans *Bibliothèque égyptologique,* t. i, p. 293, 294, 322; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. t, p. 123; chez les Babyloniens, F. Martin, *Textes religieux, assyriens et babyIoniens,* Paris, 1903, p. xxm-xxv, chez les Grecs primitifs, nous trouvons des coutumes analogues. *L'Iliade* et *VOdyssée* abondent en traits de ce genre. L'eau « lustrale », ou purificatrice, se faisait à peu près de la même manière que l'eau d'expiation des Juifs. C'était de l'eau ordinaire, de source, de préférence; pour les actes solennels, on y mettait un charbon ardent pris à l'autel des sacrifices. Une autre eau lustrale se faisait plus solennellement, pour l'aspersion des champs au mois de mai : sa confection incombait à la plus âgée des vierges prêtresses; on la composait d'eau et de la cendre des génisses sacrifiées, mêlée de sel. Une troisième espèce d'eau lustrale était simplement mêlée de sel, pour l'aspersion des maisons. Les littérateurs romains y font de fréquentes allusions : Ovide, *Fastes,* n, 46; iv, 639-640; Plaute, *Aululaire,* III, vt, 43; IV, n, 5; Macrobe, *Saturnales,* III, 1; Tibulle, u, 1, 13-14; Perse, Sait/»·., n, 15-16; Virgile, *Én.,* u, 718-720; iv, 625; vt, 229-230. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* t. v, col. 1107-1408. Tertullien en parle dans son traité du baptême : *Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicujus aut Mitlirœ : ceterum villas, domos, templa, totasque urbes aspergine circumlatas aquœ expiant passim. Idque se in regenerationem el impunitatem perjuriorum suorum agere prœsumunl. Item pene apud veteres quisquis se homicidio infecerat, purgatrice aqua se expiabat. De baptismo,* v, *P. L.,* 1, coi. 1205. L'aspersion avait lieu avec un rameau d'olivier.

II. L'eau baptismale chrétienne aux quatre premiers siècles. — Les observances de la loi religieuse judaïque qui nécessitaient l'emploi de l'eau ne lurent pas longtemps suivies par les chrétiens, dont au moins ceux d'origine païenne furent rapidement dispensés par les apôtres. Act., xv, 19, 28. Les premiers chrétiens n'avaient plus donc que le baptême qui nécessitât l'emploi de l'eau. Cette eau fut l'objet d'une bénédiction spéciale faite immédiatement avant la collation du baptême. Voir t. n, col. 213. Quand et où prit-on l'habitude de la bénir? On l'ignore. Les premiers documents authentiques que nous ayons sur la bénédiction de l'eau baptismale sont originairesde l'Église d'Afrique; dès la fin du n» siècle, ils nous montrent que l'eau du baptême reçoit une consécration sacerdotale, et la théologie de cette sanctification estdéjâ formée: *supervenit enim slatim Spiritus de cœlis, el aquis superest, sanctificans eas.* Tertullien, *op. cit.,* iv, col. 1203. Les autres documents égyptiens, syriens, romains, postérieurs même de cent ans à ce témoignage, ne mentionnent encore rien pour la bénédiction de l'eau; ni la *Didascalie,* ni le *Testamentum D. N. J.-C.,* ni les canons de saint Hippolyte. A la prière pour demander la venue de l'Esprit-Saint sur les eaux, peut-être ajoutait-on déjà le souhait de la présence de l'Ange de Dieu, et de l'éloignement du mauvais : *Ne quis durius credat Angelum Dei sanctum aquis in salutem hominis temperandis adesse, cum angelus malus profanum commercium ejusdem elementi in perniciem hominis frequentet.* Tertullien, *ibid.* Cest la doctrine même du rituel romain; *superhasaquasabluendisel purificandis hominibus prœparalas, Angelum sanctitatis emittas. Benedictio fontis extra sabbatum Paschœ et Pentecostes,* oraison : *Domine, sancte Pater.* Au cours du Hi» siècle, c'est toujours dans l'Eglise d'Afrique que nous trouvons mention de ce rite : *Oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote,* V» concile de Carthage, c. i; *In quantum aqua sacerdotis prece in ecclesia sanctificala abluit delicia.* Sedatus de Thuburbe, au Vil» concile de Carthage. Voir dom Cabrol, *Monumenta Ecclesiœ Hturgica,* t. i, p. 2340, 2349. Le plus ancien formulaire que nous ayons pour la bénédiction de l'eau est celui de la liturgie du 1. VII des *Constitutions apostoliques, P. G.,* t. i, col. 1043; il est fort curieux. C'est, en effet, moins un texte précis qu'un *plan d'improvisation pour une préface,* où, en résumé, on indique à l'évêque comment il doit « bénir et glorifier le Seigneur Dieu tout-puissant, père de l'Unique, Dieu, lui rendant grâce qu'il ait envoyé son Fils pour prendre notre chair, à cause de nous et de notre salut, qui a supporté, s'étant fait homme, d'obéir à tous, qui a annoncé le royaume des cieux, la rémission des péchés, la résurrection des morts. Ensuite qu'il adore le Dieu unique, avec lui et par lui, rendant grâces qu'il ait souffert la mort sur la croix pour tous, mort dont il a donné comme image le baptême de régénération, » etc. Ce plan de préface est suivi de, la mention, que « le prêtre dira cela et d'autres choses, » et d'une oraison ainsi formulée :

Κάτιδε ἐξ ουρανοὺ καὶ ἁγίασον το ὑδωρ τούτο, δὸ δὲ χάριν καὶ δΰναμιν, ὠστε τὸν βαπτιζόμενον κατ'ἐντολὴντοῦ Χριστοὺ σου αὺτὼ, συσταυρωβηναι καὶ συναποβὰνειν καὶ συσταφήναι και συναναστήναι ει υιοθεσίαν τὴν ἐν αὐτὼ,τὼ νεκρωΟήναι μέν τὴ αμαρτία, ζήσαι δὲ τὴ δικαιοσύνη.	Regarde du ciel et sanctifie cette eau, donne-lui la grâce et la force ; afin que celui qui y sera baptisé, selon le précepte de ton Christ, y soit avec lui crucifié, mort, enseveli, et ressuscité, pour être, en lui, adopté comme ton fils, mourir au péché, et vivre à la grâce.

Cette oraison paraît être le noyau central de la composition, autour duquel le célébrant développera le plan indiqué. I.a liturgie des Éthiopiens contient une consécration entièrement établie d'après ce plan. Trad. lat. dans *P. L.,* t. lxxxviii, col. 944, *Deus cœli,... Deus gloriœ, qui habitas super Cherubim el Seraphim.* Cf. une autre consécration à l'usage d'une église latine, *Deus, cui super Cherubim et Seraphim. Ibid.,* col. 1039. Ces oraisons peuvent servir à l'histoire de la curieuse formule *Qui sedes super Cherubim el Seraphim, qu'on* trouve en particulier dans la liturgie milanaise *ttiansilorium Te laudamus},* et qui fut vivement attaquée par saint Jérôme. Le premier texte de consécration

écrit se trouve contenu dans le pontifical de Sérapion, et il es. superbe :

'Αγιασμό ὑδάτων.	Sanctification des eaux.
Βασιλεὑ και Κὑριε τὡν απάντων καὶ Δκμιουργε τὡν ὁλων, δ πάση τῆ γενητῆ φὑσει διά τῆ καταδάσεω τού μονογενοὑ σου 'Ιησοὑ Χριστού χαρισάμενο την σωτηρίαν, ὁ λυτρωσάμενο τὁ πλάσμα τὁ ὑπὁ σοὑ δημιουργηΟένδιάτῆ ἐπιδημία τοὑ ἀργήτου σου λὁγου* ἐφιδε νὑν εκ τοὑ ουρανοὑ και ἐπίδλεψον ἐπὶ τά ὑδατα ταὑτα, καὶ πλήρωοον αὑτα Πνεὑματο 'Αγίου* ὁ ἀρρητὁ σου λόγο ἐν αὑτοϊ γενέσΟω κα'ι μεταποιησάτω αυτὡν την ενέργειαν και γεννητικα αυτά κατασκευασάτω πληρούμενα τῆ σῆ χάριτο , ὁπω τὁ μυστήριον τὁ νὑν ἐπιτενούμενον μὴ κενόν εὑρεθῆ ἐν τοῖ ἀναγεννωμένοι , ἀλλα πλήρωσή πάντα του κατιόντα καὶ βαπτιζομένου τῆ θεία χάριτο * φιλάνθρωπε εὑεργέτα, φεῖσαι τοὑ σοὑ ποιήματο σώσον τὁ ὑπό τῆ δεξιά σου πεπονημένον κτἰσμα. Μόρφωσον πάντα τοὑ ἀναγεννώμενου τὴν Οεἰαν και ἀρρητόν σου μορφήν, ὁπω διά τοὑ μεμορφώσΟαι και ἀναγεγεννήσύαι σωΟήναι δυνηΟώσιν καὶ τῆ βασιλεία σου ἀξιωΟήναι. Κα'ι ω κατελΟὡν ὁ μονογενή σου Λόγο ἱπἶταὑδατα τοὑ 'Ιορδάνου ἁγια ἀπέδειξεν, οὑτω καὶ νὑν ἐν τοὑ οι κατερχέσΟω καὶ ἁγια καὶ πνευματικἁ ποιησάτω πρὁ το μηκέτι σάρκα και αἰμα εἰναι τοὑ βαπτιζομένου , ἀλλα πνευματικοὑ καὶ δυναμένου προσκυνεῖν σοι τὡ ἀγεννήτω Ιιατρι διά 'Ιησοὑ Χριστοὑ ἐν Ἁγίω Πνεὑματι, δι' οὑσοί ἡ δὁξα καὶ τὁ κράτο καὶ νὑν και ει του σύμπαντα αιὡνα τὡν αιὡνων. 'Αμήν.	Roi et Seigneur de tous et créateur de toutes choses, qui, par la descente en ce monde de ton Fils unique, Jésus-Christ, accordes le salut à toute nature engendrée, et, par la vertu de ta parole puissante, façonnes l'étre que tu crées : regarde maintenant du haut du ciel et jette un regard sur ces eaux.et remplis-les de l'EsprIt-Sainl, que ta parole puissante s'accomplisse en elles, en transforme l'énergie, et les prépare à être remplies de la grâce: afin que le mystère qui va maintenant s'accomplir ne soit pas vain pour ceux qui doivent en renaître, mais qu'il remplisse de la grâce vivante tous ceux qui y descendront pour être baptisés. Ami des hommes, leur bienfaiteur, sauve la créature sur laquelle tu étends ta droite. Fais, de tous ceux qui renaîtront ici, ton image divine et forte, afin que, par cette réformation et cette renaissance, ils puissent être sauvés et devenir dignes de ton royaume. Et. comme ton Verbe unique descendant dans les eaux du Jourdain les a sanctifiées, qu'ainsi et maintenant il descende en celles-ci. et les rende saintes et spirituelles, afin que les baptisés ne soient plus chair et sang, mais, spirituels et forts l'adorent, Père incréé. par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit, par lequel à toi sont gloire et puissance, et maintenant, et dans tous les siècles des siècles. Amen.

Cf. G. Wobbermin. *Altchristliche Ulurgische Stücke ans der Kirche Ægyptens,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig. 1898, t. xvn, fasc. 3, p. 8-9.

Avec cette formule de consécration, se clôt la période primitive de l'eau baptismale. Désormais toutes les Églises en connaîtront d'analogues. Dans l'Occident, vers la fin du métne siècle ou le début du suivant,nous avons les attestations nombreuses de l'auteur du *De sacramentis,* lidèle écho de la doctrine de saint Ambroise. Dans l'Orient. saint Basile nous dit : « Nous bénissons l'eau du baptême,... d'après quoi d'écrit? d'après rien autre qu'une tradition tacite et mystique. » *De Spiritu sancto, Π.* Voir t. n, col. 181-182.

III. L'eau bénite ordinaire jusqu'au x« siècle. — Une tradition chrétienne de Rome, recueillie a» VIe siècle dans le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. i, p. 127, fait honneur au pape saint Alexandre, dans le premier quart du II'siècle, de la première prescription concernant la bénédiction d'eau mêlée de sel, pour asperger les habitations. Nous manquons de tout témoignage direct pour appuyer celte tradition, qui reçut une nouvelle autorité des fausses Décrétales, où parut une prétendue lettre de saint Alexandre sur ce sujet. Le *Liber pontificalis,* qui attesté ainsi un usage reçu de son temps, est le plus ancien témoignage que l'on ait, en Occident, sur la bénédiction de l'eau en dehors de l'administration du baptême.

Dans les documents donl nous avons parlé plus haut, et qui ne renferment aucune allusion à une bénédiction quelconque de l'eau baptismale, nous rencontrons, au contraire, la bénédiction d'eau à l'usage des malades. Dans le *Testamentum D. N. J.-G.,* cette oraison est la même par laquelle on a béni l'huile deslinée au même usage. *Testamentum* édit. Rahmani, Mayence, 1899, l. I. 25, p. 48-49. Le I. VIII des *Constitutions apostoligties,* 29, renferme une bénédiction analogue, *P. G.,* t. i, col. 1126. ainsi que le pontifical de Sérapion. Voir G. Wobbermin. *op. cit.,* p. 13-14.

La simple eau bénite, sans usage spécifiquement désigné, ne donnait pas lieu à une consécralion liturgique; sa bénédiction, formée seulement d'un signe de croix, accompagnée même d'une imposition des mains, avec quelque invocation improvisée, appartenait à tous chrétiens. Nous avons des exemples pour des laïques, des religieux non clercs, aussi bien que pour des évêques. Cf. notre étude *L'eau bénite,* in-12 (collection *Science et religion,* n. 449), 3' édit., Paris, 1908, p. 36 sq., où nous racontons plusieurs miracles à ce sujet.

Au v' siècle, apparaissent les bénédictions de l'eau pour asperger les monastères, les maisons neuves, les églises, les autels, développements progressifs de l'eau bénite mêlée de sel dont on fait honneur à saint Alexandre. Cf. S. Optat, *De schism, donat.,* vi. 6, *P. L.,* t. xi, col. 1078. Le sacramentaire romain connu sous le nom de « gélasien », m, 75, 76, Muratori, *Lilurgia romana velus,* t. i, p. 738-741 ; *P. L.,* t. i.xxiv, col. 1225-1227, contient les formules de la bénédiction de l'eau qui devait être répandue dans les maisons. Ci lle eau était mêlée de sel et son principal usage concernait les *habitacula hominum.* La plupart de ces formules sont encore en usage aujourd'hui. Le même sacramentaire et celui nommé communément « missel des Francs >, contiennent une oraison sur un mélange d'eau et de vin, destiné à la consécration de l'autel. Les deux usages ont été rassemblés dans le rituel de la dédicace, et on leur adjoignit celui de *l'eau grégorienne,* composée de quatre éléments : l'eau; le sel, symbole de l'incorruptibilité et de la fécondité; la cendre, marque de pénitence, de douleur et d'humilité; le vin, qui représente la force, la joie et la vie. Le pape Virgile recommande (en 538), pour la consécralion des autels, l'usage de l'eau exorcisée, à l'évêque espagnol Profuturus. *P. L.,* t. LXtx, col. 18. Cf. *Epist.,* t, *ibid.,* col. 17.

Avec cette eau exorcisée, mêlée de sel, consacrée par les prières du prêtre, et d'abord deslinée a l'aspersion des maisons neuves, s'introduisit aussi l'usage d'asperger tout lieu d'habitation, à des occasions diverses, ceux qui s'y trouvent, et enfin les fidèles réunis, par exemple à l'église, pour la.messe solennelle du dimanche. De là, on prit aussi soin de mettre à la porte de régi — des vases d'eau bénite à la disposition des fidèles, afin qu'ils puissent en emporter eux-mêmes pour asperger leurs demeures. Le pape saint Léon IV (847-855'. *flomil. de cura pastorali, P. L.,* t. cxv. col. 679. prescrivit de bénir l'eau chaque dimanche avant la messe pour asperger les fidèles. Celle ordonnance est aussitôt suivie. Ilincmar l'applique au diocèse de Reims, â peu près dans les mêmes termes. *Capitula synodim* 852 . 5, *P. L.,* t. exxv, col. 774; un canon d'un synode de

Nantes, rapport/ par Yves de Chartres et annexé au synode de IKK), auquel peut-être se référera plus tard Bernold, *Miceologus de eccles. observat.,* c. xi.vi, dans ilitlorp, *De divinis officiis,* Paris, 1610, col. 758, commente la même prescription, en des termes qui sont presque textuellement ceux des rubriques du rituel actuel. Nous y relèverons seulement que, à cette aspersion de l'eau bénite le dimanche, le prêtre parcourait également le parvis ou le cimetière. Mansi. *Concil.,* I. xvni, col. 173.

Sous l'influence des mêmes coutumes, les fidèles entrant dans le temple allaient se purifier dans les bénitiers placés à l'entrée, de préférence à l'eau (non bénite) des fontaines, *phiales* et *canlhares* des parvis. La discipline actuelle était formée.

IV. Bénédiction, consécration et désécbation de l'EAü. — Par ce qui précède, on voit donc que les rites liturgiques consacrés à la préparation de l'eau bénite ont été formés environ entre le iv® et le vu· siècle, avec des parties beaucoup plus anciennes.

L'eau bénite la plus simple, et aussi peut-être la plus ancienne, est celle destinée aux malades. Sa bénédiction n'est point solennelle : une simple oraison el un signe de croix, Cet usage remonte au moins au m· siècle; il est surtout oriental. Le rituel romain actuel ne contient aucune prière pour cette eau, mais on en trouve dans certains suppléments locaux.

Les autres eaux, soit l'eau d'aspersion, soit celle de la dédicace des autels et des églises, soit celle du baptême, sont au contraire l'objet de fonctions plus solennelles et plus longues, imitées plus ol moins de cette dernière. La partie principale est une solennelle invocation, dans le genre de celle du pontifical de Sérapion, accompagnée d'oraisons diverses, analogues à celle des *Constitutions apostoliques.* Les rites occidentaux y ont joint un exorcisme, et parfo s plusieurs; déjà Tertullien parait y faire allusion, dans un tixle que nous avons souligné. L'ensemble de ces éléments liturgiques trouve une admirable forme dans la bénédiction solennelle que renferme le missel romain pour les vigiles de Pâques et de la Pentecôte. Constitué suivant les lois de l'anapliore, ce formulaire correspond très étroitement au canon de la messe :

MESSE.	CONSÉCRATION DE L'EAU.
Secrète.	Oraison préparatoire.
Vere dignum... Te igitur.	Vere dignum... Deus cujus Spiritus.
Communicantes.	Respice in (aciem Ecclesiæ.
Hanc oblationem.	Qui hanc aquam.
	[Procul ergo hinc] (1'exorcisme).
Quam oblationem.	Unde benedico te.
« Accipite el manducate » (Paroles de l'institution.)	e Ite docete » (id).
Unde et memores nos.	Hæc nobis præcepta servantibus.
Per quem hœc omnia.	Tu has simplices aquas.
Arnen.	Arnen.

De tels rapprochements se passent de commentaires, et peuvent d'ailleurs être faits sur d'autres pièces liturgiques : c'est un plan général. Il n'est pas jusqu'à une épiclèse. très nette et accompagnée d'un geste significatif, que contienne celte anaphore, pour symboliser la descente du Saint-Esprit sur les eaux : *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti, totamque hujus aquee substantiam, regenerandi fecundet effectu.* Cf. le distique de saint Paulin de Noie (et d'ailleurs toute la pièce d'où il est extrait, et qu'on peut étroitement rapprocher du passage *Hic omnium peccatorum* de cette consécration et du texte de Tertullien):

Sanctus in hune cælo descendit Spiritus amnem,
Cælestique sacras fonte maricat aquas.

Espit., xxxn, *ad Severium,* 5, jP. *L.,* t. lxi, col. 332.

La consécration de l'eau grégorienne contient aussi — mais le morceau est surtout lilmraire — l'enthousiaste éloge de l'eau *Sanctificare per verbum Dei,* qu'on retrouve dans les rituels milanais et wisigothique, et qui est emprunté en partie à une homélie de saint Ambroise.

Les Eglises d'Orient paraissent avoir ignoré l'exorcisme, dont les témoins anciens sont purement occidentaux. Mais leurs liturgies ont un rite qui offre un contraste violent avec l'idée occidentale de la consécration définitive de l'eau baptismale. Ces églises, en effet, ne voient dans les prières adressées à cet effet qu'une sorte d'appropriation de l'eau à son objet : si l'eau vieillit, est souillée, ou simplement devient sans usage, elle est désappropriée, « desécrée », « déliée ». Chez les coptes, le prêtre consacre l'eau avant chaque baptême, et la « désècre » ensuite, pour la rendre à sa fonction primitive; chez les Syriens et les Maronites, l'eau est réputée impropre au baptême après trois jours; passé ce temps, on la « délie ». Voir t. n, col. 244, 247; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* t. n, col. 269. D'ailleurs, cette idée, en partie du moins, se retrouve chez nos scolastiques, dans le vas de souillure, tels que les accidents du genre de celui qui valut le surnom de Copronyme à certain empereur byzantin; dans ce cas, l'eau était réputée perdre sa consécration et on la consacrait à nouveau. Voir les textes dans Corblet, *Histoire du sacrement de baptême,* Paris, 1884-, t. I, p. 240-241.

La même idée explique le rite si imposant de la bénédiction solennelle des eaux, à la vigile de l'Epiphanie, dans les liturgies byzantines, usage attesté dès le iv® siècle. Cette coutume est également passée à certaines églises latines en contact avec les rites d'Orient; elle se compose d'une fonction solennelle très analogue à celle de la messe spéciale non eucharistique, qui accompagne la bénédiction des Rameaux. Sa préface, comme la consécration de l'eau dan- le rite éthiopien, est coupée *d'Amen,* forme analogue au *Schenione-Esreh* de la liturgie juive. Cf. nos *Origines du chant romain,* Paris, 1907; dom Cabrol, *Monumenta Ecclesiæ liturg.,* t. I, a la lin. Diverses éditions du rituel romain la donnent.

V. Efficacité. — L'aspersion de l'eau bénite, qu'elle soit publique ou privée, est un rite pieux, inslilué par l'Eglise pour exciter la foi et la dévotion des fidèles et attirer sur eux des grâces qui sont capables d'obtenir le pardon des fautes vénielles. Les effets (pie l'Eglise en attend sont indiqués dans les formules de la bénédiction. Voir t. n, col. 636. Le mode d'opération est celui des autres sacramenlaux. Voir Sacramental.

F. Probst, *Sakrnmente und Sakrmnen'alien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten,* Tubingue, 1872, p. 74-83; Martigny. *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2' édit., Paris. 1877. art. *Eau baptismale ; Eau bénite,* p. 261-264; dom de Puniet. *Bénédictions de l'eau,* dans *Dictionnaire d'archeologie,* t. n, col.685-713, A. Gastoué, *L'eau bénite,* 3' édit., Paris, 1908; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter,* Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. I.

A. Gastoüé.

1. EBEDJÉSU (Abdjésus, 'Abdiso' ou le serviteur de Jésus), le second des patriarches chaldéens, 1555 1567. La dignité patriarcale était devenue chez les nestoriens le privilège d'une famille dans laquelle elle se transmettait d'oncle à neveu; en 1551, les notables des principales villes, avec les évêques d'Arbel. de Salamas et d'Aderbaïdjan voulurent rompre avec cette coutume et élurent un moine du couvent de Rabban Ilormizd, nommé Jean Strlaqa, pendant que les nesloriens élisaient le neveu du défunt. Sulaqa alla demander confirmation de son élection au pape Jules III. qui le consacra à Rome patriarche des Chaldéens, le 9 avril 1553. Ce nom de Chaldéens est donc réservé pour désigner

les nestoriens qui se sont réunis à l'Église romaine. De retour en Orient, Sulaqa créa Ebedjésu métropolitain de Djéziret ibn Omar. C'était un moine du monastère des saints Acha et Jean qui Tut à son tour choisi pour patriarche, lorsque Sulaqa eut été mis à mort par suite des intrigues de son rival nestorien (1555). Ebadjésu vint aussi à Rome recevoir le pallium des mains du pape Pie IV (1562). L'année suivante (1563), il assista à la dernière session du concile de Trente et son portrait se voit encore au Vatican. De retour en Chaldée, il envoya aux Indes un évêque nommé Joseph; il écrivit quatre poèmes, trois sur son prédécesseur, le dernier sur Pie IV, et il mourut en 1567. Les relations avec Rome ne lardèrent pas à être rompues pour être rétablies seulement vers 1681.

P. Martin, *La Chaldée,* Paris, 1867, p. 23; Bar-Hébræus, *Chronicon ecclesiasticum,* édit. Abbeloos et Lamy, Paris, 1877, t. m. col. 571-572; J. Labourt, *Les schismes del'Église nestorienne,* dans le *Journal asiatique,* 10· série, Paris, 1908, t. XI, p. 230-231.

F. Naü.

2. **EBEDJÉSUS** bar-berika, métropolitain nestorien de Nisibe et de l'Arménie vers 1290, mort en 1318. Il est l'un des derniers écrivains qui ont utilisé la langue syriaque. Dans le *Paradis de l'Éden,* recueil de poèmes religieux écrit en 1290, il s'appliqua, à l'exemple des Arabes, à vaincre toutes sortes de difficultés de versification : la troisième pièce se compose de lignes métriques de seize syllabes se lisantà volonté de droite à gauche ou de gauche à droite; dans la quatrième pièce, tous les mots se terminent par la première lettre de l'alphabet; dans la quinzième, au contraire, cette première lettre n'entre pas, etc. Le succès obtenu par cet ouvrage engagea le patriarche nestorien d'alors à lui demander de composer un ouvrage de théologie « pour l'usage, l'étude et la méditation des élèves, comme pour l'utilité et l'instruction de tous les amis du Christ ». Cet ouvrage, intitulé : *Le livre de la perle sur la vérité de la religion chrétienne,* a été résumé par Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. ni *a,* p. 352-360, puis édité et traduit presque en entier par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* Rome, 1838, t. x, p. 317-366. C'est un spécimen important de la théologie nestorienne officielle au xnt» siècle. Il est divisé en cinq traités : L Sur Dieu : existence, unité, éternité, transcendance, trinité. IL Sur la créature: création du monde, de l'homme, loi et jugements divins, prophéties sur le Christ. III. Nous allons donner quelques extraits du troisième traité consacré à l'incarnation, comme spécimen du sentiment de l'Église nestorienne : 1° Sur la venue du Christ: « Les prophètes ne suffisaient plus pour diriger les hommes dans la voie de la vérité,... il fallut que Dieu vînt en personne, mais, comme Dieu est invisible par nature, il prit l'homme pour son habitation et il le fit son temple et son domicile; il unit à sa divinité d'une union perpétuelle et inséparable celui qui avait une nature mortelle; il se l'associa dans la domination, le pouvoir et l'empire; la nature divine illumina la nature humaine par adhésion (συναφειι), comme une perle excellente et pure est éclairée par le soleil qui l'illumine, de manière que la nature éclairée devint comme la nature éclairante, et que (Dieu) devint visible parles rayons et les éclairs (qui jaillissent) de la nature qui les reçoit, aussi bien que de la nature qui les émet; sans que la création du passible introduise aucun changement dans le créateur. » — 2° L'incarnation :« Dès la parole de l'ange à la bienheureuse ... Dieu s'est uni sans doute (sans division ?) à celui qu'il forma aussitôt, sans semence humaine, dans le sein de la sainte Vierge. » — 3° Division des sectes : « A Ephèse, tous reconnaissaient que le Christ est Dieu parfait et homme parfait, il n'était question que du mode de l'union et des paroles qui devaient l'exprimer. Cyrille disait que nous devons donner à la Vierge le nom de Mère de Dieu, et il anathématisait quiconque, après l'union, distinguait l'humanité de la divinité. Nestorius disait de ne pas l'appeler mère de l'homme pour ne pas ressembler à Paul de Samosate et à Photin, pour lesquels le Christ est un homme comme les prophètes, ni mère de Dieu pour ne pas ressembler à Simon et à Ménandre qui niaient que Dieu ait pris un corps et disaient que son humanité était une apparence et non une réalité, mais de l'appeler plutôt mère du Christ, nom employé par les prophètes et les apôtres et qui indique l'union (des natures)... Les dissensions durèrent jusqu'au temps de l'empereur Marcien, ami du Christ, qui réunit dans sa prudence, à Chalcédoine, un grand concile de 632 évêques... Ce concile confirma la confession des deux natures dans le Christ et la distinction des propriétés de chacune d'elles, au point de confesser deux volontés (les nestoriens sont monothélites) et il anathématisa quiconque disait mélange ou confusion des deux natures. Comme, dans la langue grecque, il n'y avait pas de différence entre hypostase et personne, il confessa une seule hypostase dans le Christ. Parce que ceux de Cyrille n'admettaient pas une hypostase, l'empereur ordonna que quiconque n'admettrait pas cela perdrait sa place... D'où trois sectes : l'une confesse dans le Christ une nature et une hypostase, c'est celle des jacobites, ainsi nommés parce que Jacques (Baradée) contribua beaucoup à affermir la doctrine de Cyrille chez, les syriens et les arméniens. La seconde dit deux natures et une hypostase, c'est celle des melkites, ainsi nommée parce qu'elle a été établie par les empereurs à l'aide de la force. Les Romains, qui sont appelés les Francs, l'ont embrassée avec tous les peuples du nord. Ces deux sectes admettent mère de Dieu ; les jacobites ajoutent (au trisagion) : « qui a été crucifié pour nous ». La troisième secte qui dit deux natures el deux hypostases est celle de ceux qu'on appelle nestoriens; on devrait les appeler Orientaux, parce que Nestorius n'a pas été leur patriarche et qu'ils ne comprenaient pas sa langue, mais lorsqu'ils ont appris qu'il disait deux natures et deux hypostases, un seul Fils de Dieu, un seul Christ, ils ont refusé de l'anathématiser parce qu'ils étaient du même avis. IV. Des sacrements : l'ordre, le baptême, l'huile de l'onction, l'oblation du corps el du sang du Christ, la rémission des péchés, le saint ferment, le signe de la croix vivifiante; « les chrétiens qui n'ont pas le ferment (rite pour préparer le pain eucharistique) disent que · mariage est le septième sacrement. » Pour la confection de chaque sacrement, il faut : 1° un véritable prêtre; 2° la parole et le précepte du maître des sacrements; 3° les volontés non hésitantes de ceux qui le reçoivent avec une foi vive. Assémani montre d'ailleurs que les nestoriens, comme tous les syriens, ont l'équivalent de la confirmation et de l'extrême-onction, dans les onctions dont ils oignent les nouveaux baptis s et les malades. *Bibliotheca orientalis,* t. m, p. 271-285. V. De ce qui a rapport au monde à venir : adoration, dimanches et fêtes, vendredi, jeûnes, prières etaumône. Ebedjésu aurait traduit lui-même en arabe ce livre de la Perle, en 1312, pour le rendre accessible à plu< de lecteurs. Cet auteur intéresse encore l'historien et le canoniste par son catalogue *des auteurs nestoriens et de leurs ouvrages* et par son *Traité de droit canon.*

Rubens Duval, *La littérature syriaque,* 3' édit ,Paris. :> 7, p. 245-246; Assémani, *bibliotheca orientalis,* t. ma etl·; Mai. *Scriptorum veterum nova collectio,* Rome, 1838, t. x.

F. Naü.

EBERWIN DE HELFENSTEIN, religieux de l'ordre de Prémontré, premier prévôt du monastère de Steinfeld, mort le 9 octobre vers l'an 1160. Au concile de Pise, en 1134, il soutient devant Innocent II les droits de son couvent. Il combattit dans ses -er-

mons les rreurs de son temps. Il était fort estimé des empereurs Lothaire II et Frédéric Ier. Dans les œuvres de saint Bernard, *P. L.,* t. ci.xxxn, col. 676, se trouve une lettre de ce religieux signalant à l'abbé de Clairvaux les erreurs d'une secte manichéenne fort répandue dans le diocèse de Cologne.

Dom Hugo, *Annales,* t. n, p. 853 ; *Gallia Christiana,* in-fol., Paris, 1725, t. ni, col. 799 ; *Histoire littéraire de la France,* in-4·, Paris, 1763, t. XII, p. 447 ; Barsch, *Kloster Steinfeld,* 1857.

B. Heurtebize.

ÉBIONITES. — I. Origines de l'erreur ébionite. II. Les ébionites pharisaïques. III. Les ébionites esséniens.

I. Origines de l'erreur ébionite. — 1» *A l'époque apostolique.* — Du temps même des apôtres, en Palestine et particulièreni »i à Jérusalem. - —mi les Juifs convertis, les uns ne changèrent rien ..rs habitudes religieuses antérieures; ils restèrent fidèles aux,observances légales tout en remplissant les devoirs de leur foi nouvelle; d'autres consentirent bien à devenir chrétiens sans cesser d'étre juifs, mais en regardant comme une nécessité de salut la pratique intégrale de la loi mosaïque, qui devait s'imposer même aux convertis de la gentilité. Leur prétention était abusive et fut énergiquement combattue par saint Paul ; elle fut même jugée inacceptable à la réunion de Jérusalem. Ils disaient aux gentils convertis d'Antioche : « Si vous n'ètes circoncis selon la loi de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés. » Act., xv, 1. Ils répétèrent à Jérusalem « qu'il fallait circoncire les gentils et leur enjoindre d'observer la loi de Moïse. » Act., xv, 5. Et Jacques, un ami pourtant des pratiques juives, de répliquer : «Je suis d'avis qu'il ne faut pas inquiéter ceux d'entre les gentils qui se convertissent à Dieu. » Act., xv, 19. Et l'assemblée des apôtres, des anciens et des frères de décider : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucun fardeau au-delà de ce qui est indispensable, savoir, de vous abstenir des viandes offertes aux idoles, du sang, de la chair étouffée et de l'impureté. En vous gardant de ces choses, vous ferez bien. » Act., xv, 28 sq. Pas un mot de la circoncision dans ce décret officiel adressé par l'Église-mère aux chrétiens d'Antioche. C'était la condamnation des prétentions exagérées des judaïsants â l'égard des gentils. Quant aux judéo-chrétiens, ils restaient libres de pratiquer eux-mémes les observances légales.

Aussi, tandis que les uns, se rangeant docilement à l'avis des chefs de l'Église, imitèrent saint Jacques, le « juste » par excellence, « une colonne de I'juglise », qui alliait la pratique des observances légales à la foi orthodoxe, les zélotes, sans rien retrancher de l'obligation d'obéir à la loi de Moïse qu'ils estimaient absolument indispensable pour le salut, n'attendirent qu'une occasion favorable pour faire prévaloir leurs idées. Ils ne s'apercevaient peut-être pas que c'était mettre au même rang l'Evangile et la Loi, Jésus-Christ et Moïse, et donner à entendre, par conséquent, que le Christ n'était pas supérieur à Moïse, ce qui expliquait la négation de sa divinité et la ruine du christianisme qu'ils sc fiattaient de professer. C'était en tout cas fermer la porte aux gentils, qui n'entendaient nullement se faire juifs pour devenir chrétiens. Tant que vécut saint Jacques, il n'y eut plus de troubles. Mais, à sa mort, en 63, les judaïsants exagérés rentrèrent en scène en proposant T'un des leurs, Thébuthis, pour remplacer l'évêque; mais ce fut un parent de Jésus, Siméon, fils de Cléopas, qui fut élu. « Jusqu'alors, remarque le judéochrétien Hégésippe, dans Eusébe, *H. E.,* tv, 22, *P. G.,* t. XX, col. 380. l'Église (de Jérusalem) était vierge; Thébuthis, déçu dans son espoir, se mit à la corrompre. » Comment? En devenant, ajoute Hégésippe, qui nourtant ne nomme pas les ébionites, le chef de l'une des sept sectes juives contre Dieu, son Christ et l'unité de l'Eglise.

2° *A la fin du i" siècle.* — II est à croire néanmoins que l'opposition ne s'organisa pas en secte aussitôt; mais ce fut une occasion pour que s'accentuât encore la différence qui séparait les judaïsants des judéo-chrétiens. Toujours est-il que peu après, quand éclata l'insurrection juive contre Gessius Florus, qui allait provoquer une sanglante répression, le siège et la ruine de Jérusalem par Titus, en 70, tous les chrétiens avaient eu soin, selon la prophétie, d'abandonner la ville sainte et de se réfugier, au-delà du Jourdain, à Pella de Pérée, dans la Décapole, sous le sceptre d'Hérode-Agrippa II, ami des Romains. Eusébe, *H. E.,* m, 5, *P. G.,* t. xx, col. 221. La destruction de la cité et du sanctuaire avait son éloquence pour qui savait comprendre. Les judéo-chrétiens du parti de saint Jacques et de Siméon virent bien que la Loi avait fait son temps et que l'jbvangile devait régner seul; s'ils conservèrent encore leurs vieilles habitudes, ils se montrèrent mieux disposés à vivre en paix avec les paganochrétiens; tel ne fut pas l'avis des farouches judaïsants. Ceux-ci, désormais en contact avec les esséniens et les gnostiques, allaient greffer d'autres erreurs sur leur propre erreur, ce qui devait les conduire inévitablement au schisme depuis longtemps latent et à une hérésie nettement caractérisée.

« Des hérétiques, » dit Hégésippe, dans Eusébe, *H. E.,* m, 32, *P. G.,* t. xx, col. 281, dénoncèrent et firent mettre à mort l'évéque Siméon, âgé de 120 ans, sous le légat consulaire Atticus, vers 110. Avaient-ils encore Thébuthis ou quelque autre aspirant pour remplacer l'évéque martyr? Peut-être bien; mais ce fut un autre judéo-chrétien du parti de Siméon qui fut encore élu; et, à en croire Eusébe, il y eut 13 évéques judéo-chrétiens qui se succédèrent jusqu'en 132, lors de la révolte de Barcochébar. *Il. E.,* tv, 5, col. 309. C'est beaucoup en 22 ans, remarque Mgr Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lith.), Paris, 1886, p. 126, à moins qu'il n'y ait erreur quant à la durée ou plutôt qu'il ne soit question d'évêques simultanés de différentes Églises judéochrétiennes, colonies de l'émigration de Pella, et pouvant toutes prétendre au titre d'Église de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, lorsque le groupe chrétien se reconstitua à Ælia Capitolina, la colonie romaine qu'lladrien avait fondée, en 119, sur l'emplacement de la cité sainte, avec défense aux Juifs d'y mettre les pieds, il était en grande majorité composé cFhellénochrétiens et eut pour premier évêque non circoncis, Marc. Eusébe, *H. E.,* iv, 6, col. 316. Qu'étaient donc devenus, à cette époque, les judéo-chrétiens émigrés? Les uns, les plus sincèrement convertis à la foi évangélique, se maintinrent, mais sans vigueur, comme une branche presque détachée du tronc, jusqu'au IVe siècle, époque où saint Epiphane et saint Jérôme rencontrèrent leurs descendants dans la personne des nazaréens, voir Nazaréens; les autres, plus intransigeants que jamais, formèrent une double secte, celle des ébionites pharisaïques ou ébionites proprement dits, et celle des ébionites esséniens.

II. Ébionites proprement dits. — 1° *Le nom.* — Ébionites vient d'un mot hébreu qui signifie *les pauvres.* Et, primitivement, ce mot servait à désigner les premiers juifs convertis qui. s'appliquant à eux-mêmes le conseil donné ipar Notre-Seigneur aux apôtres de n'avoir ni or, ni argent, ni monnaie, Matth., x, 9, se mirent à vendre leurs biens et à en remettre le prix aux apôtres, pratiquant ainsi volontairement un détachement et une pauvreté qui n'étaient pas sans mérite. Dans la suite, il désigna plus particulièrement les judéo-chrétiens qui, après avoir fait naufrage dans l.i foi, tombèrent dans le schisme. Eurent-ils pour « lie! un personnage du nom d'Ébion c·: Hébion, comm R

disent, en se répétant les uns les autres, Tertullien, *De præscript.*, 33, P. *L.*, t. n, col. 46, >e pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 48, col. 67, l'auteur des *Philosophoumena,* vu, 35, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 390, et, longtemps après, saint lapiphane, ı *ær.,* xxx, 17, *P. G.,* t. xli, col. 433, et Théodoret, *Hæ>et. fab.,* n, 1, *P. G.,* t. Lxxxiti, col. 388? Ce n'est pas à croire; car deux judéo-chrétiens, originaires de la Palestine et contemporains de l'époque ou s'accentua l'ébionisme, bien à même par conséquent de connaître les personnages suspects et fauteurs d'hérésie dans leur pays, ne parlent pas d'Ébion, Landis qu'ils nomment d'autres sectaires, ils connaissent pourtant l'erreur des ébionites. C'est bien de cette erreur que Tryphon se fait l'écho, quand il demande à saint Justin si « ceux qui voudraient encore observer la loi de Moïse et les observances légales en même temps qu'ils cnoiraient en Jésus-Christ crucifié et le reconnaîtraient pour le Christ de Dieu qui doit juger tous les hommes, seraient sauvés. » Oui, certes, répondit saint Justin, « pourvu qu'ils ne soutiennent pas, comme l'avait fait Tryphon lui-même au début du dialogue, que sans la pratique de cette loi et de ces observances on ne peut être sauvé.» *Dial, cum Tryphone,* 49, *P. G.,* t. vi, col. 581. Et c'est bien aussi à cette même erreur que fait allusion Ilégésippe quand il qualifie ses partisans d'hérétiques. Mais ni saint Justin ni Hégésippe ne leur donnent ce nom d'ébionites. Serait-ce que, dans la seconde moitié du n' siècle, ce terme n'était pas encore courant? Il était connu en tout cas dès le commencement du in», comme en fait foi l'auteur des *Philosophoumena,* et déjà saint Irénée s'en était servi. *Cont. hær.,* i, 26, *P. G.* t. vu, col. 686-687. C'est désormais sous ce nom qu'on désigna les judéo-chrétiens hérétiques dont il va être question. Il est vrai qu'au lieu d'y voir, par une allusion à la pratique de la pauvreté, comme le trait caractéristique de leurs mœurs, on expliqua le sens étymologique du mot, soit par la pauvreté de la loi dont ils prétendaient faire une nécessité de salut, soit par la pauvreté de leur esprit et de l'opinion assez médiocre qu'ils avaient de Jésus-Christ. Pseudo-Ignace, *Ad Philad.,* 6, Funk, *Opera Patrum apost.,* Tubingue, 1881. I. π, p. 134; Origène, *De prine.,* iv, 1, 22; *Cont. Ceis.,* π, 1, *P. G.,* t. xi, col. 389, 793; Eusèbe, *il. E.,* m, 27, *P.G.,* t. xx,col. 273.

2' *La doctrine.* — 1. Sur *l'ancienne alliance et le salut.* — Loin d'admettre, dans l'économie divine delà rédemption, l'ancienne alliance comme l'ombre, la figure, la préparation ou la préface de la nouvelle, destinée par suite à disparaître sans retour en face du christianisme, qui était son aboutissement normal, son épanouissement complet, sa réalité parfaite, les ébionites eslimaient.au contraire, que ('Ancien Testament, avec tout ce qu'il indiquait de prescriptions et d'observances, n'avait rien perdu de sa valeur et continuait â obliger comme jadis, sa raison d'être restant permanente. Du reste, ils en appelaient à l'exemple et à l'autorité de Jésus. Celui-ci n'avait-il pas dit d'une façon claire et décisive : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi et les prophètes; je ne suis pas venu les abolir, niais les accomplir »? Matth., v, 17. N'avait-il pas ajouté : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur. — Il suffit au disciple d'ètre comme son maître, et au serviteur comme son seigneur... »? Matth., x, 24, 25. En faisant donc ce que Jésus avait fait, en se conduisant comme les disciples d'un tel maître, ils ne pouvaient être que dans la bonne voie. Jésus avait été justifié par sa fidélité à la loi; personne avant lui ne l'avait observée aussi bien, et c'est parce qu'il l'avait pleinement observée qu'il était devenu le Christ de Dieu et avait pu remplir sa mission; tout autre, à sa place, s'il eût agi comme lui, aurait été le Christ; et quanta eux, en observant de même toute la loi, ils comptaient bien devenir des christs. *Philosophoumena,* vu, 34, *loc. cil.,* p. 390. Et comme ils avaient la prétention d'être « les imitateurs du Christ », ils concluaient à la nécessité absolue, pour être sauvé, d'observer la loi mosaïque, notamment la circoncision et les observances légales.

2. *Sur le Christ.* — Quelle opinion se faisaient-ils donc de la nature et du rôle de Jésus-Christ? A la différence des Juifs obstinés, qui se refusèrent à voir le Messie dans la personne de Jésus de Nazareth, trompés qu'ils étaient dans leur attente erronée d'un libérateur national, les ébionites, qui n'avaient pas voulu confondre la question religieuse avec une question purement politique, n'étaient nullement choqués de l'humilité de sa naissance, de ses souffrances et de sa mort sur la croix; il est vrai qu'ils pensaient à un second avènement, glorieux celui-ci, mais ne devant se produire qu'à l'époque indéterminée du miliénium. Ils partageaient en deux parlies la vie de Jésus : celle d'avant le baptême, et celle d'après. Jésus, selon eux, et ils pensaient à ce sujet comme Cérinlhe et Carpocrate, était le fils de Joseph et de Marie, né comme tous les hommes d'un père et d'une mère. Rien de surnaturel dans sa conception. Le texte célèbre d'Isaïe, vu, 14 : *Ecce virgo conpiet,* portait, dans leur Bible grecque, νεἀνι , au lieu de παρθένο , jeune fille, au lieu de vierge. S. Irénée, dans Eusèbe, *H. E.,* v, 8, *P. G.,* t. xx, col. 452. Quelques-uns cependant ne faisaient pas difficulté d'admettre que Jésus fût né d'une vierge, Origène, Cont. *Cels.,* v, 61, *P. G.,* t. xi. col. 1277; Eusèbe, *U. E.,* m. 27, *P. G.,* t. xx, col. 273; mais il ne s'ensuivait paspoureux qu'il fût Dieu; car ils se refusaient à croire à la préexistence du Christ, Verbe de Dieu et Sagesse du Père. Eusèbe, *H. E.,* in, 27, col. 273. Un grand changement s'opéra en Jésus, lors de son baptême au Jourdain. D'après saint Matthieu, quand Jésus se présenta. Jean se défendit de déférer à sa demande; mais, sur son insistance, il baptisa Jésus; « et voilà que les cieux furent ouverts, et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. Et du ciel une voix disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances. » Matth., ni, 16, 17. D'apres l'Evangile aux Hébreux, la scène, sans changer complètement, se transforme et se précise : la voix du ciel au textede saint Matthieu ajoute ce passage du Psalmiste : « Je t'ai engendré aujourd'hui. » Ps. n, 7. Une grande clarté illumina l'espace. Jean de demander : « Qui êtes-vous, Seigneur?» Et la voix de répéterce qu'elle venait de dire; et Jean de tomber aussitôt aux pieds de Jésus et dele prier delui conférer le baptême; ce à quoi Jésus se refuse. S. Épiphane, *Hær.,* xxx. 13, *P. G.,* t xli. col. 429. Ce jour-là, l'homme qu'était Jésus fut › marqué du sceau de l'élection divine à la faveur de Ponction qu'il reçut, et par elle devint le Christ. » S. Justin. *Dial, cum Typhone,* 49, P. *G-,* t. vi, col. 581. Dès ce moment il fut revêtu du pouvoir nécessaire pour remplir la mission de Messie, mais il n'en restait pas moins un homme, comparable sans doute à Moïse et aux prophètes, à Salomon ou à Jonas, mais pas plus grand qu'eux. Tertullien, *De carne Christi,* 18. *P. L..* L n, col. 763. Cette opinion que Jésus-Christ n'était pas Dieu constituait une erreur capitale pour des juifs qui se prétendaient chrétiens, et l'on comprend que l'on ait pu dire d'eux qu'ils ne furent ni vraiment juifs, ni vraiment chrétiens, comme le leur reprochaient les rabbins et les catholiques.

3. *Sur saint Paul.* — Les ébionites professaient contre saint Paul les mêmes sentiments que les judaisar - de l'époque apostolique, et l'on sait que ceux-ci aval·n· voué une haine mortelle à l'apôtre des gentils. C ı - qu'en effet saint Paul avait proclamé, à la fin du r‹ cne de la loi, l'avènement de la liberté chrétienne, notam-

ment à l'égard de la circoncision et des observances légales; il « assignait aux Juifs dispersés parmi les gentils de se séparer de Moïse, leur disant de ne pas circoncire leurs enfants, de ne pas se conformer aux coutumes, » Act., χχι. 21, il montrait que le Christ est le vrai Fils de Dieu et que, dans l'économie nouvelle qui remplaçait l'ancienne comme la réalité remplace la figure et la lumière les ténèbres, « Dieu, le père de Jésus-Christ, nous a prédestinés â être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, son Fils bien-aimé; » que c'est par Jésus-Christ, dans l'effusion de son sang, que nous avons « la rédemption, la rémission des péchés »; qu r-Dieu a tout mis sous les pieds de Jésus-Christ et « l'a donné pour chef â son Église. » Eph., l, 1-23. Un tel enseignement déplut singulièrement aux judaïsants, qui suivirent pas à pas saint Paul, organisant des contre-missions, combattant sa doctrine, calomniant sa conduite, travestissant sa pensée et ne l'appelant qu'un imposteur et un renégat. Les ébionites ne laissèrent rien perdre de ces accusations. D'après eux, Paul de Tarse n'était nullement pharisien, fils de pharisien, mais un simple gentil; s'il s'était fait juif, c'était pour pouvoir épouser la fille du grand-prêtre; mais déçu dans son espoir, il avaitrenié le judaïsme. S. Epiphane, *Hær.,* xxx, 16, *P. G.,* t. xli, coi. 433. Une fois apostat, il s'était mis à prêcher Jésus-Christ, mais sans aucun caractère officiel et sans mandat, car il n'avait pas été appelé par Jésus comme les autres apôtres et n'avait pas été introduitavec eux dans ΓΙ ':«e de Jérusalem; il était en opposition avec Pierre, Jav ,..es et Jean, et s'il proclamait la liberté vis-à-vis de la loi, c'était pour « complaire aux hommes », Gal., I, 10, et pour « se recommander lui-même », II Cor., m, 1, car, ainsi qu'en témoignait sa violence contre ceux qui l'accusaient de « marcher dans la chair », II Cor., Il, 2, il était complètement infatué de lui-méine. On n'avait donc qu'à le tenir comme l'ennemi, dont il fallait absolument repousser et condamner la doctrine.

4. *Sur la Bible.* — Les ébionites pharisaïques acceplaient et vénéraient l'Ancien Testament, surtout le Pentateuque; mais comme très peu, parmi eux, étaient capables de le lire et de le comprendre dans le texte hébreu, ils durent recourir à une traduction grecque; et, au lieu d'accepter celle des Septante, qui avait cours parmi les catholiques, ou celles que tirent paraître, au n* siècle, les deux prosélytes Aquila et Théodotion, ils adoptèrent celle que fit l'un des leurs. Symmaque, Eusêbe, *II. E.,* vt, 17, *P. G.,* t. xx, col. 560, dont Origène recueillit le texte pour l'insérer dans ses Télraples et ses Hexaples. Eusebe, *II. E.,* vt, 16, *ibid.,* col. 558. Quant au Nouveau Testament, ils repoussèrent, cela va sans dire, toutes les bpîtres de saint Paul, non qu'ils les considérassent comme inaulhentiques, mais parce qu'elles étaient l'œuvre de l'apostat. Connurent-ils celles de saint Pierre, de saint Jacques, de saint Jude et de saint Jean ? On l'ignore. Ils n'eurent aucun des Evangiles canoniques; mais, en revanche, ils faisaient grand état de l'Évangile aux Hébreux, S. Irénée, *Cont. hær.,* i, 26, *P. G.,* t. vu, col. 687; Eusèbe, *H. E.,* ni, 27, *P. G.,* t. xx, col. 273; S. Épiphane, *Hær.,* xxx, 3, *P. G.,* t.XLl, col. 409, écrit un syro-chaldaïque et dès lors plus accessible à l'intelligence de leurs partisans. Cet Evangile zot0' 'Εβραίου n'était qu'une adaptation de celui de saint Matthieu, mais avec des suppressions et des additions caractéristiques. C'est ainsi que les deux premiers chapitres de saint Matthieu étaient supprimés, car la généalogie du Christ, le texte d'Isaïe sur la Vierge qui devait enfanter l'Emmanuel, la conception surnaturelle de Jésus et l'adoralion des mages, qui s'y trouvaient, ruinaient d'avance l'opinion qu'ils s'étaient faite de Jésus-Christ. Quant aux lacunes et aux modifications ou additions apportées au texte de saint Matthieu, elles étaient toutes inspirées par des motifs d'ordre doctrinal. S. Épiphane, *Hær.,* xxx, 13, *P. G.,* t. xli, col. 428.

III. Ébionites esséniens. — 1° *Influences étrangères.* — Tandis que les ébionites pharisaïques ou ébionites proprement dits s'étaient séparés de l'orthodoxie chrétienne sans rien laisser pénétrer de nouveau dans leurs conceptions primitives, d'autres, animés du même esprit, mais plus ouverts aux inlluences étrangères, en contact qu'ils furent, soit avec des esséniens, soit avec des gnostiques, donnèrent à l'ébionisme un aspect différent. Sans doute, ils conservèrent la plupart des idées des ébionites pharisaïques, mais ils en admirent de nouvelles, qui en firent une secte à part. C'est ainsi qu'on retrouve chez eux tous les traits caractéristiques des esséniens, tels que nous les fait connaître Josephe, *De bello judaico,* il, 8, et tels qu'ils sont notés dans le roman des *Clémentines,* et dans saint Épiphane, sur la divinité, sur l'importance donnée aux anges, sur l'inutilité des sacrifices et du temple, sur les usages relatifs au mariage, à la nourriture, au vêtement, aux bains fréquents, à la vie en commun. Mais on trouve encore d'autres traits empruntés à la doctrine du livre d'Elchasai ou des Elcésaïtes, voir Elcésaïtes, qui recommande, pour obtenir la rémission des péchés et la guérison de certaines maladies, l'emploi frequent de bains pris sous forme de baptême et de formules appropriées. *Philosophoumena,* ix, 13, *loc. cit.,* p. 447, sq.; Eusèbe, *H. E.,* vi, 38, *P. G.,* t. xx, col. 597-599; S. Epiphane, *Hær.,* xxx, 17, *P. G.,* t. xli, col. 433; Théodore!, *Hær. fab.,* n, 7, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 395. Ces divers emprunts, sans modifier beaucoup leur doctrine primitive, lui donnèrent cependant une couleur nouvelle, mais ils eurent une plus grande inlluence sur leurs pratiques.

2» *Leur doctrine.* — 1. *Sur Dieu et le monde.* — D'après les ébionites esséniens, Dieu a créé le monde et y a placé deux pouvoirs opposés, celui du démon qui gouverne le monde actuel et celui du Christ qui doit gouverner le monde futur. D'où une opposition irréductible qui oblige à se soustraire, par l'ascétisme, à l'influence fâcheuse et nuisible du démon, et à se ranger au parti du Christ. S. Épiphane, *Hær.,* xxx, 16, *P. G.,* t. xli, col. 432.

2. *Sur l'économie de la religion et du salut.* — Il n'y a, disaient-ils, qu'une seule économie religieuse du salut, celle du mosaïsme primitif et original, tel qu'il se trouve dans les premiers livres de l'Ancien Testament, sans aucun des développements postérieurs qu'on rencontre dans les livres plus récents. Seul le Pentateuque offrait ce mosaïsme; mais comme il renfermait des traits trop manifestement opposés à leur manière de voir, ils eurent le soin de l'amender en conséquence, et d'en retrancher tout ce qui pouvait contrarier leurs opinions. Ils partageaient ainsi les divers personnages bibliques en deux catégories : d'un côté, les prophètes de la vérité, προρῆται τῆ ἀλήθεια, Adam, Noé, Abraham. Isaac, Jacob, Aaron, Moïse et .losué; d'un autre côté, les prophètes de l'intelligence, προφῆται τῆ συνέσεω, David, Salomon, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel et les autres; ils vénéraient les premiers, ils proscrivaient, ils bafouaient les derniers, S. Epiphane, *Hær.,* xxx, 18. *P. G.,* t. xli, col. 436, car ceux-ci ne possédaient pas la vérité. Et si ces ébionites admettaient et professaient le christianisme, c'est qu'ils n'y voyaient que le mosaïsme primitif, imposant toujours la circoncision commeune obligation étroite pour le salut; maisalors, faisait justement observer saint Épiphane, il fallai rayer de ce nombre des sauvés Sara. Rébecca, Rachel et les autres saintes femmes de la Bible, et y inscrire par contre tous les non-juifs qui pratiquaient la circoncision.

3. *Sur le Christ.* — Les ébionites esséniens étaient loin de s'entendre sur la personne du Christ, l'ourles

uns, ce n'était qu'une créature de Dieu et non le Fils du Père, un esprit, mais supérieur aux anges, possédant la faculté de descendre sur la terre quand cela lui plaisait et de s'y manifester comme il l'entendait. C'est ainsi qu'il s'était incarné dans Adam et avait apparu aux patriarches. Pour les autres, c'était Adam lui-méme venu dans les derniers temps dans la personne de Jésus. A quel moment précis? Au baptême, croyaient quelques-uns, tout comme les ébionilcs proprement dits; à sa naissance, opinaient ceux qui admettaient son origine miraculeuse. Peu importait, du reste, car, en toute hypothèse, il n'était pas engendré de Dieu, né de Dieu, Dieu lui-méme, mais simplement un ange supérieur, une créature. Venu en Jésus, le Christ n'avait pas une autorité plus grande que Moïse, il n'était que le successeur éloigné de Moïse, s'exprimant ainsi dans leur Evangile : « Je suis celui que Moïse a prophétisé, quand il a dit : « Un prophète sera le Seigneur Dieu pour vous comme eux. » *Homil. clement.*, ni, 53, *P. G.*, t. n, col. 144. Et cela leur suffisait pour justifier leur attachement au christianisme comme au mosaïsme.

4. *Sur la Bible.* — De l'Ancien Testament, ils n'admettaient que le Pentateuque, mais préalablement accommodé à leur manière de voir; tout le reste n'étant, d'après eux, que le mosaïsme surchargé à une époque trop récente, ne méritait que la réprobation. Pour le Nouveau Testament, ils en étaient au même point que les ébioniles pharisaïques et n'acceptaient que l'Évangile aux Hébreux; ils rejetaient toutes les Epitres de saint Paul. Par contre, ils semblent avoir accepté quelques apocryphes, le Protévangile de Jacques et les IlepioôcA τοὺ Πέτρου, S. Epiphane, *Hær.*, xxx, 15, *P. G.*, t. xli, col. 429, sans doute â cause du nom de l'apôtre qu'ils portaient. Et au dire de saint Epiphane, *Hær.*, xxx, 16, *P. G.*, t. xli, col. 432, ils possédaient certains *Actes des apôtres*, qui étaient pleins d'impiété. Enfin ils exploitaient le fameux livre d'Êlcésai ou Elchasai qu'un ange aurait apporté du ciel la troisième année du règne de Trajan. Quand ils parlaient de Jésus ou des apôtres, ils leur prêtaient des paroles et des actes qui n'étaient nullement ceux des livres canoniques, mais bien ceux que portaient leurs livres, et qui donnaient â Pierre, Jacques ou Matthieu des sentiments esséniens.

3° *Leurs pratiques.* — Se disant chrétiens, ils conféraient le baptême, mais en le faisant précéder de la circoncision ; outre le sabbat, ils observaient le dimanche, comme les catholiques, Eusèbe, *H. E.*, ni, 27, *P. G.*, t. xx, col. 273; Théodoret, *Hæret. fab.*, tl, 1, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 389; ils célébraient les mystères sacrés, mais rien qu'avec du pain azyme et de l'eau, S. Irénée, *Cont. hær.*, *N*, 1, 3, *P. G.*, t. vu, col. 1123; S. Epiphane. *Hær.*, xxx. 16, *P. G.*, t. xli, col. 432, voir ÂQUARIENS, t. i, col. 1274-1275; le vin était exclu de leur sacrifice comme aussi de leurs repas pour des motifs d'ascétisme; ils se réunissaient dans ce qu'ils appelaient des synagogues et non des églises; ils avaient des prêtres et des chefs qualifiés de princes de la synagogue; ils pratiquaient la rémission des péchés, non par la pénitence, mais par des baptêmes toujours renouvelables, c'est-à-dire par des bains dans lesquels le pécheur devait se plonger tout habillé, en invoquant les sept témoins suivants : le ciel, l'eau, les esprits, les anges de la prière, l'huile, le sel, la terre; ils attribuèrent même à ces bains des effets thérapeutiques extraordinaires : tout malade, toute personne mordue par un chien enragé ou un serpent n'avait qu'à y recourir en invoquant les sept témoins précités et en disant : « Assistez-moi et chassez mon mal. » S. Epiphane, *Hær.*, xxx, 17, *P. G.*, t. xli, col. 433. Etant juifs surtout, ils tenaient par-dessus tout à la pratique de la circoncision, à cause de l'usage qu'en avaient fait les patriarches et Jésus Christ, ils évitaient toute relation avec les non-circoncis, catholiques ou autres, sauf à recourir à un bain purificateur pour effacer toute souillure. Mais, au contact des esséniens et des gnostiques, iis avaient perdu le sentiment de respect et de vénération pour les sacrifices du temple et pour le temple lui-même, vers lequel ils ne se tournaient pas quand ils priaient, ainsi que le faisaient les ébionites pharisaïques. S. Irénée, *Cont. hær.*, t, 26, *P. G.*, t. vu, col. 687. Persuadés que le démon est le prince de ce monde, ils pratiquaient l'ascétisme, n'usaient pas de chair dans leur repas, S. Epiphane, *Hær.*, xxx, 15, *P. G.*, t. xli, col. 432, bien qu'il fût écrit, Gen., xvm, 7, 8, qu'Abraham en avait fait manger à ses trois mystérieux visiteurs; mais c'était là un passage qu'ils avaient supprimé. L'eau jouait un rôle important dans leur vie; ils lui attribuaient une vertu quasi divine et s'en servaient sous forme d'ablutions et de bains très fréquents. Primitivement, ils avaient estimé la virginité, à cause de saint Jacques, puis ils décrièrent cette vertu et blâmèrent la continence, obligeant les enfants à se marier tout jeunes, et autorisant le divorce il de nouvelles noces. S. Epiphane, *Hær.*, xxx, 18, col. 436.

4» *Leur prosélytisme.* — A la différence des ébionites pharisaïques, qui s'étaient étroitement cantonnés et dont l'action se perd assez tôt, sans qu'on puisse constater leur existence au-delà du il' siècle, les ébionites esséniens vécurent encore pendant deux siècles. Ils songèrent même à se propager au dehors et au-delà des pays transjordaniques, soit en Asie, soit en Occident, et même jusqu'à Rome. L'un des leurs, Alcibiade, d'Apamée, vint â Rome, au commencement du ni' siècle, sous le pontificat de Calliste ou immédiatement après, pour y propager la doctrine ébionite, et notamment le livre d'Elcésai ou Elchasai. Mais il eut affaire à l'auteur des *Philosophoumena*, vraisemblablement à saint Hippolyte, qui tourna en ridicule l'enseignement nouveau et confondit son propagateur. *Philosophoumena*, ix, 13-17, édit. Cruice, p. 446-455. Et c'est peut-être le même personnage qui, en 247, essaya de faire quelques prosélytes à Césarée, mais qui, là aussi, trouva son maître dans Origène. Origène, en effet, parle, sans le nommer, d'un nouveau venu plein de lui-méme, qui se portait défenseur de « l'opinion impie et funeste des Elcésaïtes, » Eusèbe, *H. E.*, *ιι*, *38*, *P. G.*, t. xx. col. 600, contre laquelle il met en garde ses auditeurs. Cette double tentative de prosélytisme ébionite, dont l'histoire nous a conservé le souvenir, en suppose d'autres, mais qui toutes restèrent sans résultat appréciable.

Il faut en dire autant de leur activité littéraire, quelque abondante et habile qu'elle ait été pour servir, sous la fiction d'un roman théologique et sous le nom respecté de saint Clément, de véhicule à leurs idées. *Homélies* et *Bécognitions clémentines*, voir t. m, col. 201 sq., telles que nous les possédons aujour·: Imi, ne sont pas l'expression primitive de la pensée ébionite; elles ont subi des remaniements intéressés, mais elles restent comme des témoins. Si les *Recogniti ns* accusent actuellement une tendance à se rapprocher de l'enseignement orthodoxe de l'Église, il n'en · tait certainement pas ainsi dans leur édition originale. Quant aux *Homélies*, elles portent encore la mar ne d'un manifeste ébionite augmenté de quelques données gnostiques; elles représentent, en effet, comme identiques le mosaïsme et le christianisme, et l l i.rist comme un prophète qui s'était déjà montré en Adam et en Moïse, et qui était revenu, dans la personne de Jésus, pour rendre au mosaïsme sa pureté ori.inei.e depuis longtemps altérée; elles recommandent contre la concupiscence par l'abstinence de la viande, la précocité des mariages et la pratique de L pauvreté. Le tout, présenté sous la forme attrayant- n roman d'aventures, était bien propre à piquer la curiosité, mais ne parvint même pas à entamer les vrais

judéo-chrétiens, qui se maintinrent tant bien que mal à l'état de bloc erratique, à travers les multiples transformations que le mouvement helléno-romain fit subir, pendant les ll' et ltl« siècles, aux milieux transjordaiiiques. A plus forte raison, ce grand effort littéraire resta-t-il sans prise, soit en Asie, soit en Occident, sur les Églises de plus en plus jalouses de leur orthodoxie et de plus en plus vigilantes contre toutes les tentatives hétérodoxes et hérétiques de l'époque. Aussi l'ébionisme essénien fut-il condamné à végéter, en attendant sa disparition complète; s'il restait encore quelques rares ébionites, au v· siècle, du temps de Théodoret, ils ne devaient pas tarder de retourner, comme le voulait la logique, au judaïsme strict, en rejetant complètement le christianisme, ou même, pour ceux qui préférèrent être de vrais chrétiens, à l'orthodoxie catholique.

I. Sources. — S. Irénée, *Cont. hær.,* i, 26, *P. G.,* t. vit, col. 686-687; Tertullien, *De præscriptionibus,* 33; Pseudo-Tertullien, *De præscriptionibus,* 48, *P. L.,* t. n, col. 46, 67; *Philosophoumena,* vit, 34; ix, 13-17, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 389,446 sq.; Origéne, *De principiis,* IV, 1, 22; *Contra Celsum,* n, 1, *P. G.,* t. xi, col. 381, 793 sq. : Eusèbe, *H. E.,* ni, 27. 32; IV, 6, 22: v, 8, vi, 16,17. 38, *P. G.,* t. xx, col. 273, 281, 316, 380, 452, 558, 560, 597 ; S. Épiphane, *Hær.,* xxx, *P. G.,* t. xi.i, col. 409. 422, 428, 429. 433,436; Théodoret, *Hæret. fab.,* n, 1, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 388.

II. Travaux. — Voir t. lit, col. 216, ceux qui sont relatifs aux *Clémentines;* Smith ol Wace, *Dictionary of Christian biography; Realeneyclopadie fur protestantisehe Théologie;* Lightfoot, S. *Paul's Epistle to the Galatians,* diss. III, *S. Paul and the Three,* 1876; Duchesne, *Les origines chrétiennes (Uthog.),* Paris, 1886; *Histoire ancienne de l'Église,* Paris, 1906, t. I, p. 116-132.

G. Barf.ii.le.

ÉBRARD ou **EBERHARD** ou **EVRARD,** de Béthune (Pas de Calais) — *natione Flandrensis, Èetunia oriundus,* dit-il lui-même dans le prologue de son *Antihæresis, Maxima bibliotheca veterum Patrum,* Lyon, 1677, t. xxiv, p. 1525 — nous est presque inconnu. La nature de *l'Antihæresis* semble démontrer que c'était un homme d'église, prêtre séculier ou moine, et un autre ouvrage, le *Græcismus,* autorise à supposer qu'il fut professeur de grammaire et de belles-lettres si ce traité est vraiment de lui. Maison a pu se demander si ce traité n'est pas d'un autre Ebrard de Béthune. Cf. Du Cange, *Glossarium ad scriptores medice et infimæ latinitatis,* Paris, 1681, t. i, p. 37; Daunou, *Histoire littéraire de la France,* Paris, 1832, t. xvn, p. 130; A. Wauters, dans *Biographie nationale de Belgique,* Bruxelles, 1878, t. vi, p. 748-750; B.Hauréau, dans le *Journal des savants,* 1889, p. 58. Deux vers anciens donnent la date de composition du *Græcismus:*

Anno milleno centeno bis duodeno
Condidit Ebrardus Græcismum Betuniensis.

Faut-il y voir l'année 1124 ou 1212? Le premier sens est grammaticalement plus naturel ; le second n'est pas contraire à l'usage du moyen âge. Si celui-ci est le sens véritable, toute difficulté s'évanouit et il n'y a pas de raison de dédoubler Ébrard de Béthune. Que si, au contraire, celui-là s'imposait, il ne serait pas possible d'attribuer *l'Antihæresis* et le *Græcismus* à un seul et même auteur, car *l'Antihæresis* ne peut appartenir à la première moitié du xn" siècle, mais seulement à la seconde moitié ou au commencement du xm·. En effet, Henri de Gand, mort en 1295, dans son *De scriptoribus ecclesiasticis,* c. lx, reproduit par Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica,* Hambourg, 1718, 2· pagination, p. 128, dit simplement d'Ébrard qu'il était originaire de Béthune mais il le place tout à fait à la fin de son œuvre, après des auteurs du xm· siècle, tels que Vincent de Beauvais, Albert le Grand, etc., et, s'il est vrai qu'Henri de Gand ne s'assujettit pas rigoureusement à l'ordre chronologique, il y a là pourtant une indication sérieuse. Nous avons mieux encore. Ébrard a écrit son traité théologique après Gilbert de laPorrée (mort en 1154, condamné en 1148), puisqu'il se déclare, c. i, *Max. bibi. vet. Patrum,* t. xxiv, p. 1529, non nominaliste, mais réaliste à la manière des disciples de Gilbert, ne *simus nominales in hocsed potius porretani;* et, enfin, il combat les vaudois qui n'existaient pas en 1124 et n'apparurent que beaucoup plus tard, et les cathares qui n'en étaient pas alors au point de leur évolution que l'ouvrage d'Ébrard manifeste. Préciser en ce sens ce qui a été dit, t. ni, col. 1988, 1997.

Nous n'avons pas à parler du *Græcismus* d'Ébrard — c'est, en vers latins, un traité de langue latine considérée parfois dans ses rapports avec le grec — mais seulement de *l'Antihæresis.* Cet écrit fut publié, pour la première fois, par le jésuite Gretser, en 1614, à une époque où l'on confondait cathares et vaudois, et où, dit Bossuet, *Histoire des variations des xglises protestantes,* l. XI, n. 46, dans *Œuvres,* édit. Lâchât, Paris, 1863, t. xiv, p. 482, « on nommait du nom commun de vaudois toutes les sectes séparées de Rome depuis le onzième ou douzième siècle jusqu'au temps de Luther i ; aussi Gretser l'intitula-t-il : *Liber contra Waldenses.* Bossuet, qui a eu le mérite d'établir que les cathares et, en particulier, les albigeois, diffèrèrent des vaudois, cite précisément Ebrard, *op. cit.,* n. 52, 53, p. 485, parmi les « témoins » qui lui servent à étayer sa démonstration victorieuse. Cf. A. Rébelliau, *Bossuet, historien du protestantisme,* Paris, 1891, p. 214, 240, 242, 383, 390, 393, 411, 416, note 2, 417, note 3. Daunou,*Histoire littéraire de la France,* t. xvn, p. 130, fait dire à Bossuet que dans ce traité Ebrard combat les piphles, et ajoute que cependant Ebrard ne nomme ni les piphles ni lespoplicains, mais seulement les « xabatates ». Ce n'est pas parfaitement exact. Bossuet se borne à dire, n. 52, p. 485, que le livre d'Ébrard « est composé contre les hérétiques de Flandre » et que « ces hérétiques s'appelaient piples ou piphles dans le langage du pays, » ce qui est juste et ce qu'il prouve par d'autres sources. Quant à Ébrard, il les appelle une fois « ariens », c. m, . 1534, et, le reste du temps, « hérétiques » tout court, conformément à l'habitude des écrivains du moyen âge de qualifier delà sorte les cathares; cf., sur ces noms, 1.1, col. 677, et, sur la distinction entre cathares et vaudois, t. m, col. 1989-1990.

L'Antihæresis se divise en vingt-huit chapitres. Les chapitres i à xxiv, consacrés aux cathares, se suivent dans un ordre quelconque. Ébrard passe en revue les principales doctrines qui constituent le fond du catharisme: dnalisme, c. v, et *passim;* création du monde et de l'homme par le principe mauvais, c. v; rejet de l'Ancien Testament (aucun de ceux qui vécurent avant la passion ne s'est sauvé, saint Jean-Baptiste ne s'est pas sauvé), c. I, II, ut, xm; pas de résurrection delà chair, c. ix; condamnation du mariage, c. vu, xix; les femmes ne seront pas sauvées *in muliebri sexu,* . xviii ; pas de baptême pour les enfants, rejet du baptême d'eau, c. vi; rejet de l'eucharistie, c. VIII; de l'extrème-onction, c. xi; de la confession, c. iv; du sacerdoce, de la tonsure, des offrandes aux prêtres, c. iv, x; du culte (lieux du culte, objets du culte, culte de la croix, chants, longues prières), c. IV, xvn; des prières pour les morts, c. lv; des pèlerinages, c. xn; du serment, c. xiv; de l'usage de la viande, c. xx; de la peine de mort contre les malfaiteurs, c. xv; mépris de la foi, les œuvres comptant seules, c. xvt. Ebrard observe que pratiquement, en dépit de leurs allures détachées, les « hérétiques » ne négligent pas les affaires temporelles, c. xxn. Il leur reproche de se cacher pour mal agir et pour enseigner leurs doctrines. c. xxi. Dans sa polémique, Ébrard se place résolument

sur le terrain des Écritures, et cela « parfois non sans bonheur », d'après C. Schmidt, *Realencyklopâdie,* 3· édit., Leipzig, 1898, t. v, p. 122. Il critique leurs interprétationsarbitrairementlittéralesou allégoriques: *cum aliquid inveniunt quod eis placet, ad allegorias noncurrunl, imo plane legunt; cum autem molestum quid inveniunt, ad tropologias confugiunt,* c. HI, p. 1533. Mais lui-même allegorise d'une façon outrancière, et non point par hasard, mais par principe; cf. le c. xxiv, p. 1570-1572, *Quod Scripturæ spiritaliter debeant intelligi non ad litteram. Oή* il exagère encore, c'est en exaltant la foi au détriment des œuvres, c. xvi; Gretser a ('prouvé le besoin de montrer que l'enseignement d'Ébrard se distingue de celui des protestants, p. 1558, mais finalement il conclut, p. 1560, que, *si dicta quædam ejus duriora sunt quam tit benigna interpretatione leniri posse videantur, cogitemus hominem fuisse cui haUucinari proclive, nec, ob nævum hunc, caetera quæ recte tradit reputari debere.* A mentionner deux passages intéressants sur la descente du Christ aux enfers, c. n,xm, p. 1531, 1554; unautre sur le purgatoire, c. v, p. 1539; un troisième sur la puissance nutritive des espèces eucharistiques (Ébrard expose l'objection stercoraniste, telle qu'elle a été développée en sa présence), c. VIII, p. 1548.

Dans le c. xxv, Ébrard traite des vaudois, *qui vallensesse appellant,* dit-il, p. 1572, *eo quod in valle lacrymaruni maneant..., et etiam xabatatenses a xabalata potiusquam Christiani a Christo.* Cf. Bossuet, op. *cit.,* n. 53, p. 155, et n. 72, p. 495-496; sur ce nom *A'insabbatés,* Du Cange, *Glossarium ad scriptores mellite et infimae latinitatis,* Paris, 1681, t. m, col. 648; C.-U. Hahn, *Geschichte der Kelzer im Mittelalter,* Stuttgart, 1847, 1.1, p. 263-264. Le c. xxvi contient une liste des hérésies empruntée à saint Isidore de Séville, *Etym.,* l. VIII, c. v, *P. L.,* t. lxxxh, col. 298-305, lui-méme tributaire de saint Augustin, *Liber de hæresibus, P. L.,* t. XLtt, col. 15-50, et restée classique au moyen âge. Vient ensuite le c. xxvti, *Disputatio contra Judæos,* et enfin le c. xxvin, qui est un recueil de textes de l'Écriture difficiles à comprendre ou d'apparence contradictoires : on les proposera aux hérétiques, car il est bon d'interroger et de ne pas se borner toujours à répondre, et, s'ils ne savent les expliquer, ils rougiront de leur ignorance et apprendront à se taire. La solution de ces difficultés, telle que la présente Ebrard, est, en général, assez médiocre; il use et abuse du sens « spirituel ». La réponse à la xxxvin· question mérite pourtant d'être relevée. Saint Matthieu, dit-il, p. 1582, place à Nazareth, et saint Marc àCapharnaüm la guérison du paralytique. *Solutio : Nazareth et Capharnaum oppida sunt Galileæ, et ideo, quia in Galilea sunt, et prope, pro indifferenti habent.*

En somme, l'œuvre d'Ébrard n'est remarquable ni littérairement malgré quelques prétentions au beau style (il cite volontiers les poètes, Virgile, Horace, Ovide, Perse, Claudien, les livres pseudo-sibyllins), ni théologiquement par manque d'originalité (la principale autorité qu'il allègue est Raban-Maur, qu'il appelle *venerabilem presbyterum,* c. x, p. 1552, et *sanctissimus Rabattus,* c. I, p. 1529). Mais elle est très précieuse pour connaître les doctrines des cathares.

I. Éditions. — L'*Antihieresis*a été publié sous le titre (faux) de *Liber contra Waldenses* par le jésuite Jacques Gretser, dans *Trias scriptorum adversus Waldensium sectam,* Ingolstadt. 1614, cf. *Jac. Gretseri Opera omnia,* Ratisbonne, 1734, t. xtt, et réédité dans Marg, de la Bigne, *Bibliotheca Patrum,* 4' édit.. Paris, 1624, t. iv *a,* p. 1073-1192, et dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* Lyon, 1677, t. xxtv, p. 1525-1584. Sur les éditions du *Græcismus,* cf. Bain, *Repertorium bibHographicum,* Stuttgart, 1826 et 1827, t. i, n. 3012-3015; t. il, n. 6526; Copinger, *Supplement to Hain,* Londres, 1895, t. i, n. 3012. 6526; une édition a été publiée encore par J. Wrobel, Breslau, 1887. Sur le *Laborintus* (— labyrinthe), œuvre d'un *magister Everardus Alemannus,* identifié avec Ébrard de Béthune par Leyser, qui a publié ce traité de belles-lettres, dans *Historia poetarum medii ævi,* Halle, 1721, p. 795-855, cf. Ch. Thurot, dans *Comptes rendus de t'Académie des inscriptions et des belles-lettres,* 2- série, Paris, 1870, t. VI, p. 259-269 (démontre que le *Laborinthus* n'est pas d'Ébrard de Béthune).

II. Travaux. — Daunou, *Histoire littéraire de la France,* Paris, 1832, t. xvit, p. 129-139; A. Wauters, dans *Biographie nationale de Belgique,* Bruxelles, 1878, t. vi, p. 747-751. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois,* Paris, 1849, t. II, p. 311, et *Realencyklopâdie,* 3· édit., Leipzig, 1898, t. v,p. 121-122. Voir, en outre, les travaux cités par Ul.Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,·!·* édit.. Paris, 1903, col. 1261.

F. Vernet.

ECCLÉS1ASTE (LIVRE de L>). Bible hébraïque : *Qôhélef.* Le sens du mot paraît flotter entre « orateur » ou « prédicateur » (par excellence) et « collecteur » (de sentences). Pour l'histoire des acceptions diverses de *Qôhélef* et sa forme féminine, voir les auteurs critiques cités plus loin. Le 7e des *Kefoûbim,* « écrits » ou « hagiographes » (le 5«, selon *Baba Bathra,* 14 b-15 ai et rangé habituellement parmi les *Kefoûbim qetannim,* « petits », *Berachoth,* 57 *b;* le 4* des cinq *Megillôt,* « rouleaux » (liturgiques). — Bible grecque : ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΣΤΠΣ, *condonator,* S. Jérôme, *Commentarius* . i *Ecclesiasten,* c. i, *P. L.,* t. xxin, col. 1063. Tous les manuscrits et listes des livres bibliques,cf. H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge, 1902, p. 201 sq. Saint Cyrille de Jérusalem, saint Ëpiphane, saint Grégoire de Nazianze, saint Amphiloque, saint Jean Damascene, voir Swete, *op. dt.,* p. 204, 205, 208, le rangent parmi les cinq στιχηροι βιβλοι, « livres poétiques ». Pseudo-Chrysostome, *Synopsis,* Swete, op. *cit., p.* 205, le catégorise το συμβουλευτικόν, « exhortatoire »,avec Prov., Eccli., et Cant. Il forme aussi avec Prov. et Cant, le groupe des ττιϊ Σολομωντίαι : Grégoire de Nazianze, Amphiloque, Jean Damascène, 85« canon des apôtres. Swete, p. 205, 209. — Bible latine : *Ecclesiastes (Codex claromontanus : Æclesiastes).* Désigné, dans la liturgie, sous le titre de *Liber sapientiæ* concurremment avec Prov., Cant., Sap., Eccli., et formant groupe avec eux dans un grand nombre de bibles manuscrites de tous les types. Une fois, ms. Bibl. Nat. 11929, curieusement rejeté seul, le groupe habituel étant disjointe! ses élémentsdispersés, tout à la fin d'une série (Par., Prophètes, Jobi reportée elle-même â la suite des écrits du Nouveau Testament. S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Paris, 1893, p. 334. n. 71. Les listes des livres bibliques le rangent aussi parmi les écrits salomoniens, soit sous la formule *Sa'.omonts (libri) III(Prov.,* Eccl., Cant.): Rufin,S. Augustin, Décret de Gélase, S. Isidore, cf. Swete, *op. cit.,* p. 210, 211, 212; soit sous la formule *Salomonis libri* F (avec Sap. et Eccli.) : concile de Carthage, Innocent 1«, Cassiodore, cf. Swete, p. 211, 214. — I. Texte et versions. II. Canonicité. III. Composition. Unité d'aut-ur. IV. Auteur et date. V. Interprétation. VI. Enseignements doctrinaux et moraux. VII. Commentateurs.

I. Texte et versions. — *I. texte.* — Il est finalement admis par les auteurs critiques que l'hébreu de l'Ecclésiaste est de basse époque, classique encor- po«r la majeure partie du vocabulaire, mais lâche et emL .--rassé quant à la syntaxe, avec un mélange très ace - de mots aramaïsants ou d'usage courant dans hél re . mischnique et talmudique. La question est encor- agitée entre les hébraïsants de savoir s'il faut ou non reconnaître dans le langage de *Qôhelef* la présenc- de quelques grécismes.

Voir G. Zirkel, *Untersuchungen über den Prediger,* Würzbourg, 1792, résumé par Eichhorn dans *Allgemeine Bibluth.·* 1792, t. tv.etparT. K. Cheyne, dans *Job and Solomon. L* ndres. 1887, p. 260 sq.; E. Bohl, *Dissertationes de arammsniis Kohelet,* Erlangen, 1860; E. Renan, *L'Ecclesiaste.* Paris. 1882

p. 51 sq.; Cheyne, *op. cit.*, p. 256 sq. et 262; G. Gietmann, *Commentarius in Ecclesiasten*, Paris, 1890, p 23sq. ; C. H. H. Wright, *The Book of Koheleth*, Londres, 1883 et 1893, p. 121 et 488sq.; S. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Édimbourg, 1897, p. 473 sq. ; D. C. Siegfried, *Prediger...*, Gœttingue, 1898, p. 13 sq. ; D. G. Wildeboer, *Die fünf Megillot*, Tubingue, 1898, p. 114 A. II. Mac Neile, *An introduction to Ecclesiastes*, Cambridge, 1904, p. 39 sq.

Le texte massorétique de nos bibles contiendrait beaucoup de fautes de copiste « commises dans l'alphabet hébreu moderne » ou « carré ». E. Renan, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1882, p. 53; corrections proposées, p. 151 sq. Cf. aussi S. Euringer, *Der Massorah-text des Koheleth kritisch untersucht*, Leipzig, 1890; Mac Neile, *Introduction to Ecclesiastes*, Cambridge, 1904, p. 56-94, passim.

Éditions critiques : S. Baer, *Quinque Volumina*, Leipzig, 1886. p. 20-31 ; notes de la Massore, p. 60-70; S. R. Driver, *Ecclesiastes*, Leipzig, 1906, à part et dans *JBiblia hebraica*. édit. R. Kittel, Leipzig, 1905-1906, p. 1136-1147, apparat critique au bas des pages.

Selon V. Zapletal, *Die Metrik des Bûches Kohelet*, Fribourg (Suisse), 1904, et *Das Buch Kohelet*, 1905, p. 36 sq., le livre de l'Ecclésiaste serait tout entier rédigé en vers groupés en distiques et en tristiques; seules, quelques locutions proverbiales incorporées à l'ouvrage y seraient rapportées sans avoir subi les modifications nécessitées par la mesure.

Avant Zapletal : H. Grimme, *Abriss der biblisch-hebrüischen Metrik*. dans *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 1897, p. 689: Sievers, *Studien sur hebraischen Metrik*, Leipzig, 1901, p. 562 sq.

il. VEnsiONS. — t» *Versions immédiates*. — 1. *Version des Septante*. — Le texte grec de l'Ecclésiaste, tel qu'il se présente dans nos Bibles, représente-t-il en réalité une version alexandrine de ce livre, (version attestée par Origéne (5' colonne des Hexaples), saint Jérôme, *Comm. in Eccle., præf., P. L.*, t. xxm, col. 935 sq., et la version syro-hexaplaire, exécutée à une date qui » ne doit pas être de beaucoup antérieure au commencement de l'ére chrétienne, » ou qui peut même « être moins ancienne, » A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament*, Paris, 1892-1893, p. 22; cf. aussi H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, p. 25 sq., et corrigée, par la suite, principalement d'après la version d'Aquila, A. Dillmann, *Überdiegriechischen Überselzung des Qohelet*, dans *Sitzungsberichte der kôniglich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1892, t. l, p. 3 sq., et E. Klostermann, *De libri Cohelet versione alexandrina*, Kiel, 1892, p. 37 sq.? Ou bien les fragments de la version d'Aquila qui nous ont été conservés par Origène n'étant, comme lepensaitdéjà Montfaucon, *Origenis Hexaptorum quæ supersunt, Prœliminaria*, Paris, 1713, p. 48, qu'une « seconde édition » (cf. S. Jérôme, *In Ezech.*, ni, 15, *P. L*., t. xxv, col. 39), le texte grec actuel de l'Ecclésiaste ne serait-il pas plutôt un représentant de la première édition même de la traduction exécutée par le célèbre disciple d'Akiba? Cette hypothèse soutenue par Graetz, *Kohelet oder der Salomonische Prediger*, Leipzig et Heidelberg, 1871, p. 179 sq.; Salzberger, *Monalschrift* de Graetz, 1873, p. 168 sq. (le texte réel d'Aquila ne serait pas la 3e colonne des Hexaples, mais le texte denos bibles);Leimdorfer, *Kohelet im Liehte der Geschichte*, Hambourg, 1892, et E. Kônig, *Einleitung in das Alte Testament*, Bonn, 1893, p. 427 sq., hypothèse qui semblait rejetée définitivement par les critiques, a été reprise et fortement défendue, appuyée sur une comparaison détaillée du texte réputé celui des Septante etde celui des fragments d'Aquila, par Mac Neile, *An Introduction to Ecclesiastes*, Cambridge, 1904, p. 115 sq. Le texte de l'Ecclésiaste, dans les manuscrits des Septante, présentant de grandes ressemblances avec celui des fragments d'Aquila, les rapports de ce texte avec le texte hébreu massorétique seraient les suivants : *a)* beaucoup de variantes du grec impliquent un texte hébreu antérieur à la recension d'Akiba (celle de nos bibles hébraïques, celle que traduisit Aquila), p. 138 sq.; *b)* d'autres, peu nombreuses, trahissent des altérations opérées dans la dite recension postérieurement au temps d'Origène, voire de saint Jérôme, p. 153 sq.; c) un grand nombre de variantes du grec sont dues enfin à des altérations du grec lui-méme causées soit par l'inlluence de la recension hexaplaire, soit par des méprises de copistes, p. 156 sq. Mac Neile - croit que pour sa première édition Aquila lit usage d'uu texte hébreu pré-akibain. » Que si l'on veut, avec Dillmann, faire fond du témoignage d'Origène d'une version alexandrine dulivredel'Ecclésiaste, le texte actuel, alors, celui même qu'Origène aurait cru « des Septante », ou bien fut la « première édition » d'Aquila, ou bien fut en réalité une revision, d'après Aquila représenté par les fragments, d'une version alexandrine des Septante. Dans le premier cas, cette première édition d'Aquila aurait eu le temps (un siècle) de prendre place dans la Bible alexandrine, en l'absence de toute autre version grecque, pour être ainsi crue « des Septante » par Origéne. Dans l'autre cas, le texte primitif (non révisé) des Septante, qui doit alors avoir existé quelque temps encore après Aquila, pourrait avoir survécu au temps d'Origène lui-même, et l'unique solution possible du problème de l'origine de notre texte serait qu'il est une retranscription *origéniste*, inlluencée par le texte d'Aquila, du texte primitif. Or. non seulement notre texte diffère, dans un grand nombre de passages, des fragments d'Aquila, mais pour quarante pour cent environ des leçons ou il diffère du texte massorétique, il diffère aussi de la version syro-hexaplaire exécutée sur le texte d'Origène. Trop dilférent des fragments d'Aquila, d'une part, et, de l'autre, trop dilférent aussi du texte *origéniste*, mais parent tout de même de la version d'Aquila par sa littéralité tout à fait caractéristique, il reste donc un représentant de la première édition d'Aquila, p. 134.

Sur la version des LXX, voir aussi : E. Renan, p. 54 sq. ; Wright, p. 50 sq. ; Gietmann, p. 53 sq. ; Wildeboer, p. 119 sq. ; Siegfried, p. 24 sq.; Zapletal, p. 41 sq.; Cheyne, p. 276 sq.

2. *Versions d'Aquila, Théodotion et Symmaque*. — Quelques fragments. Voir Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Oxford, 1875, t. il, p. 380-405.

3. Targum palestinien des cinq *Megilloth*. Celui de l'Ecclésiaste renferme des fables rabbiniques aussi bien que celui des autres *Megilloth*, sauf Ruth. A. Loisy, *op. cit.*, p. 199 sq.

Édition : Première Bible rabbinique de Bomberg, 1518. Reproduite par P. de Lagarde dans *Hagiographa chaldaice*, 1873. Ginsburg l'a traduit en anglais, *Coheleth*, Londres, 1861, p.503sq.

4. *Version syriaque*. — Dans la Bible Pescbito. Cf. Middeldorpp, *Symbolæ exegetico-criticæ ad librum Ecclesiastis*, 1811, el E. .lanichs, *Animadversiones criticæ*, 1871. Son texte a subi de nombreuses altérations intentionnelles qui le rapprochent de celui dit des Septante. Cf. W. Wright, art. *Syriac literature*, dans *Encyclopedia britannica*. Influences hagadiques signalées par Ginsburg, op. *cit.*, p. 496 sq.

5. *Vulgate latine*. — Voir Gietmann. *Commentarius in Ecclesiasten*, Paris, 1890, p. 50 sq. Saint Jérôme avait exécuté auparavant *de hebræo* une version de l'Ecclésiaste, base de son commentaire de ce livre, « en inclinant vers les LXX là seulement où ils ne s'écartent pas beaucoup de l'hébreu », et « en tenant compte aussi quelquefois d'Aquila, Symmaque et Théodotion ». *Comm, in Eccle., præf. ad Paulam et Eustochium,P. L.,t.* xxni, col. 1061. Bossuet a repro-

duit cette première version hiéronymienne parallèlement à la « version vulgate », dans son *Liber Ecclesiastes, Œuvres complètes,* Bar-le-Duc, 1877, l. i,p. 159 sq.

2° l'ersions *dérivées.* — 1. *Ancienne latine : — a) primitive,* exécutée sur les Septante. Un fragment seul, du vin· siècle, en a été publié par S. Berger, dans *Notices et extraits des matiuscrits,* t. xxxiv *b,* p. 137 sq. ; cf. Hastings, *A Dictionary of the Bible,* Edimbourg, 1900, t. m, p. 51; — 6) *révisée* par saint Jérôme d'après le texte grec hexaplaire et selon la manière critique d'Origène, *Præf. in libros Salomonis, P. L.,* t. xxviii, col. 1243 : le texte de cette revision ne nous est pas parvenu.

2. *Autres versions. — Syro-hexaplaire.* Édit., Middeldorpp, *Prov., Job, Cant., Threni, Ecclesiastes,e codice mediolanensi,* Berlin, 1885. — Arabe, Polyglottes de Paris, 1615, et de Londres, 1652. — Arménienne, Amsterdam, 1666; Constantinople, 1705; Venise, J. Zohrab, 1805; Pères Méchitaristes, 1859-1860. — Coptes. Il ne nous est connu que la *sahidique,* c. i-ix, 3, et x, 3-xit, 11 'collection Borgia), publiée par A. Ciasca, *Sacror. Biblior. fragmenta coptosahidica Musæi Borgiani,* Rome, 1889, t. n; c. xti, 12-14 (collection de la Bibliothèque nationale), publié par G. Maspero, *Fragments de l'Ancien Testament,* dans les *Mémoires de la mission archéologique du Caire,* Paris, 1892, t. vt. Cf. Hyvernat, *Étude sur les versions coptes de la Bible,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1896, t. v, p. 550, 557; 1897, t. vi. p. 58, 61. — Éthiopienne, Eccle. non publié. — Géorgienne, Moscou, 1743; Saint-Pétersbourg, 18I6. — Slavonne, Eccle. sur le grec de la recension de Lucien (selon De Lagarde). Cf. H. B. Swete, *Introduction,* p. I2I.

II. Canonicité. — *I. chez les JHlFS.* — 1» *Avant l'ère chrétienne.* — Si l'on en croit le traité post-talmudique, *Aboth,* c. t, de R. Nathan, certaines difficultés auraient surgi « au commencement » touchant les Proverbes, le Cantique et *Qôhélef.* Ces livres auraient été pour un temps « cachés », c'est-à-dire détournés de la lecture publique, jusqu'à ce que vinrent les membres de la Grande Synagogue qui les interprétèrent. Ce fait prouverait la canonicité du livre à peu près dès l'origine; et aussi bien le récit de R. Nathan doit-il correspondre à quelque réalité historique pour le temps des « hommes de la Grande Synagogue » — comme il dit — car à une époque très voisine de celle-là, au Ier siècle de notre ère, on agitait encore couramment dans les écoles rabbiniques des questions analogues et au sujet des mêmes livres. — Cf. L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos /ours,* Paris, 1881, p. 56. Aucun autre témoignage direct, si ce n'est quelques récits du Talmud, dont l'historicité demeure naturellement sujette à caution, ne nous affirme la canonicité du livre de l'Ecclésiaste pour les temps qui précèdent immédiatement l'ère chrétienne. Cf. L. Wogue, op. *cit.,* p. 56, 65-67. L'auteur du livre de l'Ecclésiastique et celui du livre de la Sagesse connaissent bien et utilisent, le premier vers l'an 180, le second vers l'an 130 avant Jésus-Christ, le livre du *Qôhélef* (listes de passages, dans Wright, *op. cit.,* p. 41 sq. ; Mac Neile, op. cit., p. 34, 38 sq. ; Gasser, *Die Bedeutuug der Sprüche Jesu Ben Sira fur die Datierung des althebrâischen Spruchbuches,* Gutersloh, 1904, p. 235 sq.); mais ils nous attestent par là son existence seulement, non son caractère canonique. M. N. Peters croit, au contraire, que l'Ecclésiaste dépend de l'Ecclésiastique, et c'est pourquoi il reporte la date de sa publication après 145 (date de l'Ecclésiastique). *Ekklesiasles und Ekklesiastikus,* dans *Biblische Zeitschrift,* 1903, p. 47-54, 129-150. On a pu trouver même que le livre de la Sagtsse, loin de tenir l'Ecclésiaste pour sacré, paraît plutôt le combattre dans certaines de ses conclusions touchant la jouissance de la vie (passages, dans Plumptre, *Ecclesiastes,* Cambridge, 1881, p. 71 sq.; Wright, p. 67 sq.). Les récits du Talmud nous apprennent seulement aussi que leurs compilateurs acceptaient comme une authentique tradition les citations à titre *A'Écriture* de Eccle., vu, 12; x, 20; l, 9, censées faites par Simon ben Schetach, au Ier siècle avant notre ère, Talmud de Jérusalem, traité *Berakoth,* vu, 2, trad. Schwab, Paris. 1881, p.131, par Baba ben Butha, sous Hérode le Grand, *BabaBathra, i* a, et par Gamaliel, au Ier siècle de notre *ère, Schabbath,* 30 *b.* Cf. Wright, p. 19 sq.; Mac Neile, p. 4. La valeur de cette tradition reste douteuse. Il est grandement probable cependant que l'Ecclésiaste avec tous les *Eefoûbim* avait été l'objet, de la part de la communauté juive, non sans doute d'une *décision* canonique, mais d'une sorte d'acceptation tacite équivalente en fait à une reconnaissance officielle, pour le commencement du i·· siècle de notre ère. Cette probabilité semble résulter de ce que certains écrits du Nouveau Testament paraissent considérer le recueil des « Écritures · anciennes comme tout à fait clos. Voir col. 2003. De plus, ainsi que le remarque Ryle, *The Canon of the Old Testament,* Londres, 1892. p. 174 sq., on ne conçoit guère qu'un livre nouveau — l'Ecclésiaste — ait pu être *introduit* dans les limites du canon juif durant le siècle où Oorissaient les écoles rivales d'Hillel et de Scliammaï; les docteurs qni se faisaient gloire « d'établir une haie autour de la Loi » n'étaient pas hommes à souffrir cette intrusion, sans soulever de plus véhémentes discussions que celles où fut intéressé l'Ecclésiaste avec d'autres livres, et dont le Talmud encore nous a gardé le souvenir.

2" *Depuis l'ère chrétienne.* — Aussi bien, ces discussions qui se poursuivirent entre docleurs jusqu'au IIe siècle n'eurent-elles d'autre objet que la question du *maintien* dans le canon du livre de l'Ecclésiaste et aussi de quelques autres. Ces livres avaient-ils été admis à bon escient? Ou ne renfermaient-ils pas plutôt quelques traits qui dussent justifier leur exclusion éventuelle du recueil tacitement constitué? On reprochait au *Qôhélef* de se contredire lui-même : il, 2 et vu, 3; n, 2 (vm, 15) etiv, 2, *Schabbath,* 30 *a,* ou de contredire d'autres livres canoniques : xi, 9. contre Num., xv, 39, *Midrasch Coheleth,* c. ix ; de favoriser l'hérésie: I, 3 (m, 9) contre la croyance à une autre vie. *Schabbath,* 30 *b ;* de n'être ainsi qu'un « produit delà propre sagesse de Salomon » et non le fruit de l'inspiration de l'Esprit-Saint. *Megillah,* 7 *a; Eduyoth,* v, 3. Vers l'an 65 de Jésus-Christ, l'école de Schamma se trouvant avoir la majorité au Sanhédrin faillit obtenir l'exclusion. La question fut agitée de nouveau vers l'an 90, à Jamnia (ou Jabné), dans un premier synode. Elle fut résolue enfin en faveur du maintien dans un second synode tenu au même lieu en l'an 118. Ce qui décida les docteurs, ce fut que tout le livre parut garanti par « le commencement (i, 3) et la fin (xn, 13 14). qui se composent de mots tirés de la Loi. *sSchabbath,* 30 *a b.* Il fut arrêté définitivement que le *Qôhelef* « souillait les mains, » c'est-à-dire que, ce livre t· nu pour «sacré », quiconque l'avait touché pour la lecture devait se purifier les mains devenues impures par c-contact. Cf. *Schabbath,* 14 *a.* Le souvenir des discussions touchant la canonicité du *Qôhélef* était encor· vivant à l'époque d'Adrien, voire vers l'an 200 et au temps de saint Jérôme. *Yadaïm,* ni, 5; S. Jérôme, *Com.in Ecclesiasten, P. L.,* t. xxin, col. 1172. Désormais, ce livre est toujours cité comme *Ecriture* par les rabbins. Cf. les passages talmudiques: *Berak t'*. 16 *b: Schabbath,* 151 *b; Pesakhim.* 53 *b; Khagigah.* 15 a; *Yebamôth,* 21 *a; Kethoubhth,1l b; Nedarim,* 15 *a; Kiddouschin.* 30 *a,* 36 *b,* 40 a; *Baba B 'thra,* 14 *a; Sanhedrin,* IOI *a; Schebouôth,* 39 *b; Abodah Zarah, 2'I b; Zabakhim,* 115 *b; Menakhùth.* 110 *a.*

Sur l'Ecclésiaste et le canon juif palestinien, voir Ginsburg, *Coheleth,* Londres, 1861, p. 9 sq.; Graetz, *Kohelel,* Leipzig, 1871, p. 147 sq.; Bloch, *Ursprung und Entstchungszeit des Bûches Kohelel,* Bamberg, 1872 ; *Studien zur Geschichte der Sammlung der atlhebraischen Literatur,* Leipzig, 1875; Nowack. *Dis Sprüche Salomes und der Prediger Satomo,* Leipzig, 1883, p. 206 sq. ; C. H. H. Wright, *op. cit.,p.* 11 sq., 465, 471 sq. ; Schiffer, *Das Bach Kohelel, nach der Auffassung der Wrisendes Talmud und Midrasch,* Leipzig, 1884, p. 99 sq. ; Cheyne, *op. cit.,* p. 279sq.; Euringer, *Der Massorahlext des Kohelel kritisch untersucht,* Leipzig, 1890, *Anhang,* p. 5 sq. ; Wildeboer, *De la formation du canon de l'Ancien Testament* (trad, du hollandais), Lausanne et Paris, 1902, p. 45 sq. ; Mac Neile, op. cit., p. 3 sq.; Zapletal, *op. cit.,* p. 86 sq.

π. chez les chrétiens. — 1» *Chez les écrivains du Nouveau Testament.* — On ne croit pas généralement que le livre de l'Ecclésiaste ait été *cité* verbalement par les auteurs des livres du Nouveau Testament. Saint Paul en a pourtant introduit dans deux de ses Epitres quelques réminiscences caractéristiques: cf. Rom., vin, •20, et Eccle., i, 2; ni, 10, et Eccle., vu, 20; IICor., v, 10 (cf. Rom., n, 16; ix, 11 ; xiv, 10), et Eccle., xn, 14; et on doit remarquer ici que Rom., m, 10, citant expressément *l'Écriture,* Ps. xm, 1-3 (cf. un, 2–4), amorce la citation précisément par les mots :l l'aide desquels Eccle., vu, 20, exprime, mais plus brièvement, la même pensée. Mais ce détail ne suffit pas, l'esprit de l'auteur de l'Épitre s'étant porté directement sur le psaume, à établir que saint Paul avait foi en la canonicité de notre livre. On ne peut conclure non plus de passages parallèles tels que Matth., vi, 7, 9, et Eccle., v, 1; vi, 11, etEc»le.,v, 17; Luc., xvi,9, et Eccle.,xi,2; Rom.,ix, 16, et Eccle., ix, 11; .Joa., ix, 4, et Eccle., ix, 10, etc.; cf. Volck, *Der Prediger Salomo,* Nordlingen, 1889, p. 140 sq., la concordance verbale y faisant entièrement défaut. On pourrait conclure néanmoins d'autres passages néo-testamentaires que les écrivains apostoliques tenaient pour tout à fait clos le canon des Ecritures anciennes dont le corps aurait alors renfermé l'Ecclésiaste. Ces passages bien connus sont les suivants : Matth., xxii, 29; Joa., x, 35; xix, 36; xx, 9; Act., xvm, 24; Rom., i, 2; II Tim., m, 15 sq. ; II Pet., 1, 20; les expressions ἡ γραφή, αἱ γραφαί, et autres semblables paraissent, en effet, désigner un groupe d'écrits sacrés bien constitué et délimité. Le texte de Matth., xxiii, 35 (cf. Luc., xi, 51), où Notre-Seigneur parlant du sang d'Abel, Gen., iv, 10, et de celui de Zacnarie, H Par., xxiv,21, semble faire allusion à tout le groupe des livres du canon juif palestinien défini par la mention de faits racontés dans le premier et le dernier de ces livres ainsi groupés, cause la même impression. Tous les *Kefoübim,* dont *Qôhèlef,* auraient donc été généralement reconnus comme saints et sacrés pour le ler siècle de notre ère.

2° *A partir du IF sièclejusqu'à nosjours.* — Dans la suite, le livre de l'Ecclésiaste a toujours été reconnu par les chrétiens comme canonique, bien qu'au commencement, dans les écrits des Pères apostoliques, par exemple, il ait été fort peu utilisé. Cf. pourtant Hermas, *Mand.,* vu, 1 ; *Sim., v,* 3,2; vm,3, 8; 7, 6(Eccle., xn, 13) ; Funk, *Die apostolischen Vâter,* Tubingue, 1906, p. 173, 192 sq. Dès la fin du IIe siècle, il est commenté â titre de livre sacré. Voir plus loin les commentateurs. Seul dans l'antiquité, Théodore de Mopsueste l'a rejeté comme non prophétique; il prétendait que Salomon n'avait eu pour l'écrire que l'esprit de sagesse, c'est-à-dire un degré inférieur de l'inspiration, et cette opinion fut condamnée par le concile de Constantinople, V» œcuménique. Cf. Mansi, *Concil.,* t.ix, col. 223; H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 77-79. Au xm» siècle, le patriarche jacobite Barhébræus a mis aussi en doute, quoique indirectement, la canonicité de l'Ecclésiaste en attribuant à son auteur la négation de l'immortalité de l'âme et de la résurrection future. Comely, *Introductio,* t. n, 2, p. 178. De même ne peut-il être question de reconnaître à l'Ecclésiaste inspiration et canonicité pour les interprètes protestants ou critiques qui l'accusent de pessimisme (manichéisme), de déterminisme, de matérialisme, de scepticisme, et d'épicuréisme. Voir plus loin.

III. Composition. Unité d'aotelb. — Le livre de l'Ecclésiaste frappe immédiatement l'esprit du lecteur par un décousu et un manque de logique à tout le moins des plus apparents; d'où la question s'est posée finalement de l'unité de sa composition ou de la pluralité de ses auteurs ou rédacteurs successifs. Saint Grégoire le Grand pensait déjà la résoudre en supposant que l'Ecclésiaste ou bien citait dans son livre les pensées d'autrui, ou bien les rapportait comme des sujets de tentation qu'il repoussait ensuite. *Dial.,* l. IV, c. iv, *P. L.,* t. lxxvii, col. 321 sq. Un Juif du xvi° siècle, Baruch Ibn Baruch, voyait dans ce livre un dialogue entre l'imagination avec ses doutes et la raison divine qui mène à la foi. Dans D. Leindôrfer, *Die Lasting des Koheletrütsels durch den Philosophen Baruch Ibn Baruch,* Berlin, 1900, p. 11. L'opinion de Grégoire le Grand s'exagéra dans celles de Grotius, *In Eccle.,* i, 1, *Opera theologica,* Amsterdam, 1679, t, 1, p. 258, qui trouve « rédigées » dans l'Ecclésiaste « diverses opinions des sages touchant le bonheur; » de Nachtigall, *Das Buch Kohelelh,* Halle, 1798, qui y découvre huit ou neuf collections de poèmes, de sentences, d'énigmes, etc.; de Stüudlin, *Geschichte der Sittenlehre Jesu,* i (cf. Zôckler, *Das Hohelied und der Prediger,* Bielefeld, 1868, p. 110), qui fait du livre un conglomérat de divers fragments salomoniens. L'hypothèse d'un dialogue entre personnages divers, orthodoxe contre inorthodoxe, a réuni les suffrages de Herder, *Briefe über das Studium der Théologie, Werke,* Tubingue, 1805 sq., t. I, p. 200; d'Eichhorn, *Einleitung in das A. Test.,* Leipzig, 1783, t. m, p. 648 sq.; de Bergst, *Der Prediger Salomo's,* Hambourg, 1799. Cf. aussi Rosenmuller, *Scholia in Eccle.,* p. 12 sq., et Schenkel, *Bibellexicon,* 1871, t. m, p. 554. D'autres auteurs ont expliqué par des interpolations les dissidences d'opinions; ainsi Palm (1784), Dôderlein (1784), Umbreit (1818), Knobel (1836). Cf. Zôckler, *op. cit.,* p. 111. G. Bickell, *Der Prediger über den Werl des Daseins,* Inspruck, 1884, suppose que le défaut de logique provient d'un accident souffert par un manuscrit,par celui même d'où dérive la recension du texte hébreu que nous possédons : les feuillets de ce manuscrit auraient été intervertis, d'où l'ordre actuel est fautif. Bickell réarrange habilement le texte sur un plan qu'il pense être l'ordre primitif. Voir aussi, du même auteur, *Kohelets Vntersuchung über den Wert des Daseins,* Inspruck, 1886, et *Zeitschrift fur katholische Théologie,* Inspruck, 1886, p. 554 sq. Cette solution de Bickell n'a guère été acceptée que par Dillon, *The Sceptics ofthe Old Testament,* Londres, 1895, p. 87 sq., 241 sq. P. Haupt, *The Book of Ecclesiastes,* Philadelphie, 1894; *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel,* Leipzig, 1905, pense que l'écrit original fut volontairement bouleversé et gâté de gloses multiples; il le réarrange aussi. On a opposé au système de Bickell que les Septante offrant déjà eux-mêmes le texte dans l'ordre massorétique, il faudrait admettre, contrairement à toute vraisemblance historique, que le livre hébreu avait à cette époque des Septante ou à l'époque antérieure délaissé la forme de rouleau pour prendre celle de codex à feuillets transposables; de plus, le nombre des transpositions, additions et altérations que nécessite le mode de reconstruction est tel, et cette reconstruction oblige à de telles violences à l'égard du texte que le système en est rendu tout à fait improbable. Cf. Mac Neile,p. 28sq. ;Zapletal, p. 16 sq.,et les réfé-

rences bibliographiques. Si elle échappe à ces critiques, la théorie de P. Haupt reste à être prouvée pour elle-même; et il faut considérer que nulle reconstruction — et le nombre des reconstructions possibles est presque infini — ne doit prétendre à la certitude d'avoir restauré le texte primitif. C'est pourquoi l'on est revenu à suspecter d'interpolation certains passages non en grande harmonie avec la teneur générale du livre : ni, 17; vin, 10, 12, 13; xi, 96; xn, 1 *a*, 7*b;* l'épilogue xii, 9-14, ou tout au moins 13, 14. Pour l'épilogue — après Krochmal, Fürst, Graetz, Bloch et Renan, cf. Wright, p. 96 sq.; Cheyne, *Job and Salomon,* p. 234, pour lesautres passages,Cheyne,*op.cil.,* p. 211,232sq., 238 sq., réfuté par Driver, *Introduction,* Édimbourg, 1897, p. 477; Peake, art. *Ecclesiastes,* dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* et Davidson, art. *Ecclesiastes,* dans *Encyclopaedia biblica.* Cf. Mac Neile, p. 29 sq.

Si quelques-unes de ces hypothèses ne sauvegardaient pas entièrement l'intégrité du livre de l'Ecclésiaste, toutes cependant supposaient l'unité de l'auteur ou étaient faites pour la défendre. Il en va autrement des vues de D. C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied,* Gœttingue, 1898, reprises avec quelques modifications par Mac Neile, *op.cit.* Il s'agit toujours d'interpolations; mais ces interpolations ont une telle importance et se chilTrent par une telle somme de versets, que l'on peut parler ici de nouveaux rédacteurs ou compilateurs. On relève tant et de si radicales contradictions dans le livre, que celui-ci ne peut être tenu pour un dans sa composition : ni, 1-8, contredit ni, 11,12, sur l'ordonnance divine de ce monde; ni, 16; iv, 1, en nient le caractère moral contre ni, 17; v, 7; vm, 11, qui affirment le jugement de Dieu; m, 18-21, et xn, 7-8, s'opposent touchant la destinée finale de l'homme; vu, 15; vin, 10, 12a, 14, et vu, 17; vin, 5, 12 *b,* 13,diffèrent du tout au tout quant au sort des bons et des méchants; vu, 2, et v, 17; ix, 7-10, prescrivent à l'homme des attitudes tout opposées devant la mort; de même xi, 9a, et xt, 9 *b,* eu égard â ses désirs; i, 2-10; n, 17, 20; ni, 9, enseignent le doute, le scepticisme contre m,22; v, 18, 19, la façon de concevoir la sagesse de l, 17; n, 15, 16, ne peut cadrer avec celle de n, 13, 14; vu, 11,12, 19; vm, 1 *b;* ix,13-18; x,2,12. Siegfried,*op.cit.,* p. 3 sq. La conclusion s'impose : plusieurs mains ont concouru à l'ouvrage. La première fut ce.le de l'Ecclésiaste lui-même, un philosophe pessimiste pour qui « tout est vanité » et qui développe ce thème dans I, 3-Π, 12,14 6-21 *a;* ni, 1-10, 12, 15,16, 18-21 ; iv, 1-4,6-8; v, 9, 10, 12-16 : le tout siglé Q*. Un premier interpolateur, Q2, sadducéen sectateur d'Èpicure, oppose d'abord à cette philosophie celle de la jouissance et du plaisir: m,22; v, 17-19; vu, 14, 16; vm, 15; vu, 4, 7, 10-12; x, 19; xi, 7, 8α, 9a, 10; xn, 1 6-7*a.* Siegfried, p. 5 sq. Kraetzschmar, *Theologische Lileraturzeitung,* septembre 1900, a contesté cette analyse, et Mac Neile, p. 30, attribue simplement ces passages au premier auteur comme conséquence naturelle de ses griefs contre la vie. Cependant un second interpolateur, un « sage », *fyakani,* Q3, vante, à l'encontre de l'Ecclésiaste, la sagesse : n, 13,14a iv, 5; vi, 8, 9 a. vu, 11, 12, 19; vm, 1; ix, 13-I8; x, 1-3, 12-15. Siegfried, p. H. Mac Neile ôte neanmoins à ce sage, pour encore les attribuer au premier auteur, n, 13-14 *a* vi,8; ix, 13-18 ils sont de son style, de sa philoso'phie. Un Juif pieux enfin, un *hasid,* Q*, redresse de son optimisme les opinions de l'Ecclésiaste touchant le gouvernement du monde, la justice divine, la destinée humaine : n, 246-26a; ni, 11, 13, 14, 17; iv, 17-v, 1. 3-5, 66, 7 vi, 10-12 · vu, 13, 17, 23-25,29; vin,2-8, 11-13 ιχ, I xi,5, 96; ι ι,I a, 7 6. Siegfried, p. 11 sq.; Mac Neile, p. 24 sq. Siegfried sigle Q5 d'autres interpnlatenrs de maximes et proverbes isolés: iv.9-12 ; v.2.6. 8,11, vu,l α,5,6a, 7-10, 18, 20-22; x, 4,8-11. 16-18, 20; xt, 1-4, 6. Mac Neile attribuerait plus volontiers ces passages au *hasid.* i, 1, et xn,8, seraient dus à l'éditeur du tout; XII.9-10; 11-12; 13-14, constitueraient trois épilogues successivement ajoutés à l'édition. Siegfried, p. 12.

Cette hypothèse de la pluralité des auteurs serait la solutiun la plus simple des nombreuses difficultés du livre, -i les contradictions qu'on relève en celui-ci n'étaient des contradictions prétendues. Zapletal, *Das Buch Kohelet,* p. 35. On peut considérer le monde comme divinement ordonné, ni, 11 *a,* malgré les oppositions qu'il renferme et que l'homme, du reste, ne peut entièrement comprendre, ni, 1-8, 116; s'il y *a* des injustices dans le monde, m, 16, etc., c'est que le jugement du juste juge est seulement retardé, ni, 17, etc.; dans m, 21, l'Ecclésiaste rejette simplement l'idée que le sort de l'homme après la mort, quant au « souffle de Dieu retournant à Dieu qui l'a donné »,xn, 7, soit différent de celui de la bête sous le même rapport, voir plus loin, col. 000; de même oppose-t-il simplement à la vieille idée de la rémunération du bien et du mal dés ce monde, vu, 17, etc., la constatation faile par lui de faits contraires à la théorie, vu, 15, etc.; les leçons de la mort, vn, 2, ne doivent pas empêcher de jouir des biens de la vie créés par Dieu, v, 17, etc. ; de même aussi l'homme peut-il céder à ses désirs, xi. 9a, sous le bénéfice du jugement de Dieu, xi, 96; il est également vrai que vains sont les efforts de l'homme pour s'affranchir des lois de la nature ordonnées par Dieu, i, 2-10, etc., et que pourtant le travail humain obtient sur la nature de réels succès,m,22,etc.; c'est, au fond, l'élernel problème de la liberté, sur lequel l'Ecclésiaste ne se prononce pas, parce qu'il est insoluble pour nous, la sagesse qui le veut néanmoins résoudre peut alors être taxée de vanité et de folie, I, 17, etc.; cependant cette sagesse reconquiert tout son prix lorsqu'elle s'applique ò l'action, vu, 11, etc. Zapletal, p. 33 sq. Ce sont là diverses réflexions sur Dieu, l'autre vie, la rémunération finale qui ont leur expression dans d'autres livres de l'Ancien Testament, qui n'y sont point venues du reste â satisfaisante solution, et que l'Ecclésiaste émet à son tour sans beaucoup d'ordr·, comme elles se sont présentées à son esprit. Zapletal, p. 22 sq., 32 sq., 35. L'unité d'auteur se conlirme par la métrique du livre à laquelle il faut faire trop de violence pour appuyer l'hypothèse contraire. Cette même métrique permet cependant de relever nombre de courtes interpolations, amplifications, atténuations, explications, répétitions et omissions dues aux copistes et transcripteurs du livre. Zapletal, p. 39 sq.

IV. Auteur et date. — L'opinion traditionnelle *i* attribué et attribue encore à Salomon, fils de David, la composition du livre de l'Ecclésiaste. L'opinion critique la lui retire, au contraire, et en fait l'œuvre d'un auteur inconnu dont l'époque varie, suivant les diverses conclusions des critiques, du IXe siècle à l'an 4 avant notre ère.

/. OPINION traditionnelle. — La première s'appuie naturellement de la croyance constante des traditions juive et chrétienne jusqu'aux temps modernes, et d'arguments tirés du livre lui-méine. Des écrivains catholiques ont cependant contesté la solidité de ces appuis — 1» On invoque : 1. la tradition juive, qui a son expression dans les commentaires des rabbis unanimes à attribuer le livre à Salomon, Motais, *L'Ecclésiaste,* Paris, 1877, p. 4; B. Scliâfer, *Das Buch Koheleth,* Fribourg-en-Brisgau. 1870, p. 16 sq., et dans la liste talmudique des Livres saints, où l'Ecclésiaste trouva place parmi les écrits salomoniens entre les Proverbes et le Cantique, *Baba Bathra,* 146, 15a; 2. la tradition chrétienne, représentée par les œuvres des Pères el écrivains ecclésiastiques grecs et latins, qui s'accorde· à regarder Salomon comme l'auteur du livre, bien qu'ils différent sur le moment précis du régne de ce

monarque où l'Ecclésiaste aurait été composé, Motais, o/>. *cil-,* p. 4sq.; Comely, *Introductio,t.* il, 2,p. 174sq.; H. Schafer, *op. cit.,* p. 21 sq.; 3. le témoignage du livre lui-même, soit : a) dans ses données : le litre du livre, I, 1 (Salomon visé certainement sous le nom de *Qôhelef* est le seul des « fils de David » qui ait été « roi dans Jérusalem »); les faits et gestes de *Qôhélef* concordant trop bien avec ce qui est rapporté de Salomon, III Reg., (éminente sagesse, t, 16; xn, 9, et III Reg., ni. 12; auteur de proverbes, xn, 10, et HI Reg., tv, 32; plaisirs et richesses, n, 1-20, et III Reg., x; expérience des femmes, vu, 27, et 111 Reg., xi, 1-10); le nom même de *Qôhélef,* « orateur » ou « collecteur »,s'appliquant parfaitement à Salomon réunissant le peuple de Dieu et lui recommandant la fidélité, Ill Reg., vin, I, 2. 5, 55-61 ; Motais, *Salomon et l'Ecclesiaste,* Paris, 1876, t. n, p. 38 sq.; — *b)* soit dans son langage : multiples coïncidences de style et de phraséologie entre lui et les Proverbes et le Cantique attribués à Salomon. B. Schâfer, *Neue Untersuchungen über das Much Koheleth,* Pribourg-en-Brisgau, 1870, p. 128 sq.; Motais, *L'Eccb-siasle,* p. 42 sq.; surtout Johnston, *A Treatise on the Authorship ofEcclesiastes,* Londres, 1880.

2» On objecte : 1. le caractère non scientifique de la tradition juive qui attribue arbitrairement tel livre à tel personnage fameux de l'antiquité hébraïque, parce qu'il est parlé de lui dans ce livre, et qui n'est, du reste, pas sûre d'elle-même, cf. *Baba Bathra,* 15a, où l'Ecclésiaste est attribué non à Salomon, mais à Ezéchias et à son « académie » ; 2. la dépendance étroite de la tradition chrétienne à l'égard de la tradition juive, ce qui entraîne valeur égale; 3. l'insuffisance des arguments tirés du contenu du livre : *a)* que Salomon soit désigné comme l'auteur dans le litre, qu'il soit même regardé comme parlant dans le corps de l'ouvrage, cela ne prouve nullement qu'il soit en réalité l'auteur : le livre de la Sagesse est aussi attribué à Salomon par son titre et ce monarque y tient aussi des discours, et pourtant la Sagesse n'est point l'œuvre de Salomon ; *b)* la ressemblance de style et de vocabulaire, de l'Ecclésiasle avec les Proverbes et le Cantique, n'a rien de frappant ni d'étendu, et, du reste, il est plus que douteux que ces deux derniers livres bibliques soient de la main de Salomon. Auteurs catholiques : Jahn, *Einleilung in die gôlllichen Bûcher des Allen Blindes,* Vienne, 1802, 1803, t. Il, § 214; Herbst, *Hislorisch-krilische Einleilung in die heiligen Schriflen des Allen Testaments,* Carlsruhe, 1810-1844, n, 2, §99; H. Reusch, *Zur Frage über den Verfasser des Koheleth,* dans *I heologische Quarlalschrift,* I860, p. 430-469; Movers, dans *Kirchenlexikon,* de Wetzer Welte, t. m, p. 330; Kaulen, *ibid.,* 2e édit., t. iv, p. 96, et *Einteitung in die heiligen Schriflen,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 322 sq. ; Bickell, *Der Prediger... ;* Condamin. dans la *Bevue biblique internationale,* t. IX, janvier, juillet 1900, etc. Cf. E. Gigot, *Spécial Introduction to the study of the Old Testament,* New-York, Cincinnati, Chicago, 1906, t. Il, p. 116 sq.

it. optxtoft critique, — L'opinion critique fut inaugurée par Hugo Grotius, *Præf. in Ecclesiast.* (1644), dans *Critici sacri,* Francfort, 1695, t. it, col. 2055. Luther, dans ses *Tischreden (Werke,* Erlangen, t. lxii, p. 128), avait refusé à Salomon la composition de l'Ecclésiaste, mais était revenu à l'opinion traditionnelle dans son commentaire latin, *Ecclesiastes Salomonis,* Wittemberg, 1532. Ce n'est pourtant qu'au xix® siècle que savants protestants et catholiques reprirent en nombre et appuyèrent de nouveaux arguments la pensée de Grotius que l'Ecclésiaste n'avait été écrit que longtemps après Salomon. Ils trouvèrent toutefois de nombreux contradicteurs qui leur reprochèrent principalement les divergences extrêmes de leurs conclusions quant à la date de la composition du livre. Voir dans Comely, *Introductio,* t. n, 2, p. 167 sq., les listes des auteurs et des dates choisies. Il est clair cependant que le désaccord des critiques sur la question *positive* de la date n'est nullement contradictoire au déni de composition fait à Salomon, question *négative.* On peut bien dire sans manquera la logique : te) ouvrage n'est pas le produit de tel auteur, en tel siècle; mais quant à lui assigner une date précise dans le cours de tel ou tel *autre* siècle, il est difficile de s'entendre. Condamin, *loc. cil.,* p. 363; Gigot, *op. cil.,* p. 119.

1· Les arguments des critiques opposés â l'authenticité salomonienne sont les suivants : 1. Les données mêmes du livre concernant : a) le *Qôhélel,*que l'auteur fait parler,et l'auteur lui-même; le *Qôludet,* qui figure réellement Salomon, *n'est plus* roi dans Jérusalem, i, 1,12 (« *J'ai été* roi... » — sans abandonner l'authenticité salomonienné, la paraphrase chaldéenne, le midrasch *Jalkoiith, in loco,* le Talmud, *Gitin,GS b,* Raschi, Hugues de Saint-Victor, ont reconnu la force de *ce* parlait, textes dans Ginsburg, *Coheleth,* p. 216), et il est parlé de lui, tout aussitôt après le titre, à la troisième personne, i, 2, « Vanité..., *dit* (a dit, disait) *Qôhélel »!* cf. aussi xn. 8; quant à l'auteur du livre, il parle de lui-même dans l'épilogue comme d'un « sage » qui a voulu instruire ses contemporains en collectionnant à leur intention les « dires des sages » en Israel, ses précurseurs ou prédécesseurs, d'où impossibilité de le confondre avec Salomon, qui ne fut point précédé d'une série de « sages » et qu'on ne pouvait, du reste, représenter leur empruntant la matière de son propre livre, Ginsburg, p. 245sq. ; Wright, p. 100 sq. ; cf. Gigot, *op. cit.,* p. 122 sq.; *b)* concernant le milieu social ou vit l'auteur : celui-ci se plaint, en effet, de trouver la méchanceté â la place de la justice, ni, 16, des opprimés que nul ne relève, tv, 1 sq., un pouvoir tyrannique et des juges corrompus, v, 8; vn, 7 ; vin, 2 sq., mal choisis, vin. 10; x, 5-7, la délation partout, x, 20; Salomon, ce qui ne peut être admis, eût ainsi fait la satire de son propre gouvernement et revendiqué de gaîté de cœur la responsabilité personnelle du mal qu'il manquait alors a redresser, Ginsburg, p. 248 sq.; Wright, p.122sq. ; Condamin, *loc. cil.,* p. 359; Gigot, p. 123 sq. ; c) concernant des traits de doctrine et de mœurs incompatibles avec l'époque salomonienne. ainsi, selon Zapletal, *op. cit.,* p. 62 : l'immortalité de l'âme, ni, 21 ; xn, 7, l'usage pour les princes de monter les chevaux, x, 7.

2. Le caractère postexilien de la langue. \'oirplus haut, col. 1998. « Si le texte actuel (de l'Ecclésiaste) n'est pas une transcription de l'ancien, en langue de forme postexilienne, c'est qu'il a été mis par un écrivain postexilien dans la bouche de Salomon comme du personnage le plus qualifié pour en recevoir le patronage. » Kaulen, *Einleilung,* p. 272. « Mais une semblable transcriplion serait unique et, pour le livre du *Qôhélel,* d'autant plus invraisemblable qu'elle aurait eu lieu en langage mesuré... Il faut donc simplementadmettre que le livre n'est pas l'œuvre de Salomon, mais de quelque écrivain postexilien... Ici et là, bien qu'il parle comme Salomon, l'auteur laisse à entendre qu'il n'est pas Salomon, mais qu'il use de *fiction littéraire...,* tel l'auteur du livre de la Sagesse, VII-IX... Le véritable Salomon, du reste, nous aurait appris de lui-même plus que le *Qôhélef,* dont les maximes salomoniennes se réfèrent aux livres des Rois. Le véritable Salomon nous aurait peut-être parlé du temple qu'il bâtit, des encouragements qu'il donna à l'idolâtrie et de la punition qui lui fut infligée à ce sujet. Le Salomon du *Qôhélel* n'est pas un Salomon pénitent. L'Ancien Testament ne nous dit nulle part que ce roi fit pénitence de sa faute. C'est seulement plus tard, quand cela parut être une lacune qu'il fallait combler, qu'on attribua le *Qôhélel* â Salomon et que ce livre fut donné pour la somme des

réflexions d’un personnage voué à la pénitence. » Zapletal, *op. cit.,* p. 63 sq.

2° Si des auteurs catholiques ont pu conclure ainsi à la non-authenticité saloinonienne du livre de i'Ecclésiaste, en revanche nul auteur, traditionnel ou critique, n'a pu encore en déterminer la date *précise :* « la connaissance que nous avons de l’histoire ne nous met pas à même d’interpréter avec assurance les allusions aux événements concrets qu’il parait contenir (iv, 13-16; vi, 2 (?) ; vm, 10; tx, 13-16; x, 16; x, 17). » Driver, *Introduction,* p. 476. Cependant, 1. une date postexilienne est fort probable qui ne serait pas antérieure, toutefois, aux derniers temps de la domination persane en Palestine, laquelle domination finit l’an 333 avant notre ère. Beaucoup faisant fond sur le milieu politico-social supposé par les données du livre, voir plus haut, col. 2008, se sont arretés à ce déclin de l’époque perse marqué par les usurpations et la mauvaise administration des satrapes. Ewald, Ginsburg, Delitzsch, Cheyne, etc. — 2. Aujourd’hui l’époque grecque est tout à fait en faveur, et la date supposée approximative serait l’an 200, ou quelque peu auparavant. Ce n’est pas que quelques critiques n’aient descendu encore cette date; ainsi Kuenen fait composer l’Ecclésiaste peu avant l'avènement d’Antiochus IV Épiphane (175-164); Winckler, au temps desMachabêes; Renan, vers l’an 125, sous .lean llyrcan ; Leindôrfer et Kônig, sous Alexandre Jannée (104-78) ; Graetz et Seinecke, au temps d’Hérode le Grand (38-4). Mais les allusions historiques du *Qôhélef* (IV, 13 sq., et x, 16 sq.), su»· lesquelles ces critiques s'appuient principalement, sont ou illusoires, ou trop incertaines, et ne peuvent donc assurer nullement la date choisie. Cf. Driver, *Introduction,* p. 476; Siegfried, *Prediger,* p. 23; Strack, *Einleitung in das Aile Testament,* Munich, 1906, p. 155; Zapletal, p. 67 sq. Du reste, un *terminus ad quem* certain serait donné par le livre de la Sagesse (vers l'an 130), écrit, pense-t-on, dans le but de combattre certaines interpretations erronées qui se faisaient de l’Ecclésiaste. Cf. Sap., n, 6-9, et Eccle., tx, 7-9; voir Zapletal, p. 66 sq. ; Gigot, p. 128. Et s’il est vrai que l'Ecclésiastique puisa quelques-unes de ses sentences dans le recueil du *Qôhélef,* voir plus haut. col. 2001, la composition de ce dernier devrait monter encore au-delà de l’an 180. Pour cette raison, M. N. Peters place la composition de l’Ecclésiaste entre 145 el 130. *Biblische Zeitschrift,* 1903, p. 149-150. On s’arrête aux environs de l'an 200 pour les raisons suivantes : *a)* « la physionomie de la langue du livre, qui pour le plus probable requiert une date plus basse que la période persane; *b)* les passages, Eccle., tv, 17 ;v, 1, 2; vu, 16, 17; x, 5-7: xi, I, qui s'entendent mieux si on les rapporte aux mœurs et aspirations des Juifs au commencement du il' siècle avant notre ère; c) une influence générale et indirecte de la philosophie grecque, spécialement au regard des idées eschatologiques du *Qôhélef.* qui ne peut guère être niée et qui indique la même date relativement tardive. » Gigot, p. 128, d’après Peake, art. *Ecclesiastes,* dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* p. 639; Condamin, *loc. cit.,* p. 367 sq.

V. Interprétation. — Peu de livres de l'Écriture ont donné lieu à une plus grande diversité d’interprétation que celui «le l’Ecclésiaste. Il est impossible de rapporter ici toutes les vues relatives à son caractère, à sa signification, à son but, qui. depuis l’époque de sa composition, ont été émises par les exégètes et commentateurs juifs et chrétiens, par les théologiens moralistes et mystiques. On peut cependant, eu égard à une certaine et positive continuité de ressemblance entre quelques éléments de ces vues, comme aune méthode d’interprétation des détails â peu près constante chez les Pères et autres écrivains ecclésiastiques, parler d’interprétation traditionnelle. A ce dernier point de vue, le commentaire chrétien n'a fait qu'adapter à la nouvelle foi le mode inauguré par l'exégèse judéo-palestinienne. Avec le temps et en conséquence des progrès accomplis chez les docteurs juifs du moyen âge dans le domaine de l’exégèse littérale et gramma ticale du texte hébreu, la méthode critique prit son-essor, et durant que les interprètes catholiques pour la plupart, les protestants pour un grand nombre encore, continuaient à exposer et à soutenir l'opinion traditionnelle, d'autres vues plus indépendantes se faisaient jour. Ce n’est pas toutefois que la critique du détail, poussée à l’extrême chez quelques exégètes non catholiques, n’ait induit ceux-ci en erreur en leur faisant attribuer faussement à l’auteur de l’Ecclésiaste toute une série d’hérésies philosophiques, ou en les portant à lui dénier toute originalité de pensée au regard de la philosophie grecque dont il aurait subi formellement l'influence directe.

/. INTBRPRÈlATION TRADITIONNELLE. — 1» *Chez les Juifs.* — I. *Littérature midrasehique.* — Bien que le caractère homilétique du midrasch dût exclure une recherche historico-critique du but réel et de la signification religieuse du livre, les rabbins en ont donné cependant une vue assez exacte : Salomon aurait écrit le *Qôhélef* pour exposer le néant et la vanité de toute occupation séculière et de tout plaisir charnel, et pour montrer que le bonheur de l’homme consiste à craindre Dieu et à garder ses commandements. Quant au personnage de Salomon, auteurdu livre dans sa vieillesse, après avoir été détrôné par le chef des démons Asmodée et avant dêtre réintégré dans sa royauté, Midrasch, i, 12; Talmud, *Gitin,* 68 *b;* Paraphrase chaldaïque, 1, 12; un Midrasch, dans Jellinek, *Bet ha-Uidrasch,* t. n, p. 86, 87, il fut simplement déduit de Eccle., I, 12 ; « *J'ai été* roi sur Israël, » par une application au cas particulier des règles bizarres et puissamment imaginatives de l'exégèse hagadique. Le commentaire est en général allégorique, moral, anagogique, inspiré des événements du passé Israélite ou des espérances toujours vivantes de la communauté, relativement à l'avenir messianique. Cf. S. Jérôme, *In Eccle.,* lit, 2-8, *P. L.,* t. xxm, col. 1034-1038; Paraphrase chaldaïque, il, 24; ni, 17-22, etc., dans Ginsburg, *Cohelelh,* p. 36 sq.

2. *Commentaires* ‹h‹ *moyen âge.* — De nombreux docteurs juifs ont commenté l’Ecclésiaste aux Xe, xi* et XIIe siècles; mais la plupart de ces commentaires sont perdus. Nous avons ceux de Raschbam, de Raschi et d’Aben Esra. Les deux derniers adoptent les vues générales des auteurs midraschiques concernant le but du livre et le personnage de Salomon; leur commentaire abonde en remarques grammaticales el lexicographiques; celui d’Aben Esra, en particulier, attribue au *Qôhélef* les propres théories philosophiques, voire astrologiques, de son auteur. Raschbam a serré de plus près le vrai dessein du livre qui est, d’après lui, de nous montrer l’inutilité de nos efforts à dissiper l'ellet de mélancolie que produit sur nous la constatation de la rapidité de notre vie humaine comparée à la stabilité de la nature, et de nous enseigner que la consolation de cette infériorité se trouve seulement dans une paisible jouissance de la vie, dans la résignation aux c· s-seins de la providence, dans la croyance a une " future où tout ce qui nous parait mal équilibr- - celle-ci sera redressé. Pour l'établir, Raschbam ne ? en réfère qu’à la suite logique du texte, sans la moindre allusion aux allégories et rêveries midrasc.i Cf. Ginsburg, p. 38 sq. La vanité des choses d.- . · monde est faite pour amener l'homme à l'étude exclusive de la Loi et à la science, selon le commentaire de Caspi (xive siècle); pour l'amener à la crainte de Di-·: et à la considération du monde futur, suivant l'essai de Penini. Ginsburg, p. 60 sq. En même temps que progressait l'exégèse littérale et grammaticale dans les corn-

mentaires, les philosophes juifs commençaient à se préoccuper des difficultés et des apparentes contradictions du livre, dont les allégoriseurs des premiers temps avaient donné aisément des solutions orthodoxes. L'opinion générale parait avoir été que l'Ecclésiaste rapportait simplement et examinait pour en tirer une leçon morale les opinions diverses, opposées même, qui s'étaient manifestées jusqu'à lui sur le train des affaires de ce monde et la destinée de l'homme. Aben Esta, citant un commentateur; le *Zohar* (χııı® siècle); R. Salomon ben Mélech, *Michlal Jôphi* (xve siècle). Ginsburg, p. 56 sq., 59, 66.

3. bans les siècles suivants et jusqu'à la fin du xvme, l'exégèse grammaticale subissant une éclipse marquée, ces difficultés n'occasionnent que peu ou pas de trouble dans les esprits; le livre du *Qôhélel* est parfaitement orthodoxe en toutes ses assertions, qui sont l'expression des plus sublimes vérités et contiennent les plus hautes leçons de la céleste sagesse; le commentaire redevient allégorique, cabalistique, abondant en citations midraschiques et rabbiniques; le but de Salomon écrivant ce livre dans les conditions que l'on sait a été de nous enseigner la parfaite vanité des choses terrestres et de nous apprendre que le grand objet de la vie ici-bas est de perfectionner son âme en vue de gagner le monde à venir. R. Isaac Aramah; Élisa Galicho; Moïse Alschech. Ginsburg, p. 66 sq. Le triomphe de la méthode, c'est les commentaires d'Elie Loanz et de Moïse Landsberger : le livre n'a ni dessein arrêté, ni sens littéral; toute assertion y est affaire de combinaisons numériques et alphabétiques (Landsberger); les difficultés s'évanouissent, car « si une tête vide peut bien s'abriter sous la lettre, il n'y a aucune raison pour des hommes sages de brûler un livre(où l'exégèse allégorique fait trouver) de si sublimes sentiments » (Loanz). Ginsburg, p. 74 sq. Il se produit cependant, à la fin du xviit» siècle, alors qu'il se fait ailleurs un renouvellement dans l'exégèse biblique, un retour définitif au sens littéral et grammatical. Mendelssohn pense que Salomon écrivit le *Qôhélel* pour proposer la doctrine de l'immortalité de l'âme et enseigner la nécessité de mener une vie agréable et satisfaite, entremêlant la démonstration de leçons diverses sur quelques autres points de moindre importance. Son digne élève, David Friedlander, résout les difficultés en faisant de l'auteur « un philosophe dont c'est la tâche naturelle d'examiner les opinions contraires, d'écouter toutes les objections pour y répondre..., mais qui laisse transpirer tout cela du fond de son âme, et ne craint pas de penser tout haut. Il ne faut le juger pourtant, pour lui être juste, que sur la fin de sa contemplation : Crains Dieu, etc. » Ginsburg, p. 78 sq.

2° *Chez les Pères et écrivains ecclésiastiques.* — 1. *Dans l'antiquité.* — Comme les auteurs midraschiques et tous les commentateurs juifs qui ont eu peu de souci d'analyser le livre par le moyen d'une exégèse purement littérale, les Pères et autres écrivains chrétiensonl vu dans l'Ecclésiaste un traitédu néant, de la vanité des créatures terrestres, l'enseignement du mépris du monde, en vue de nous amener à la seule contemplation des choses célestes, Grégoire le Thaumaturge. *Metaphrasis,* i, 1, 2, *P. G.,* t. x, col. 988-989; au désir des perceptions du suprasensihle, Grégoire de NJsse, *In Eccle.,* hotnil. i, *P. G.,* t. xliv, col. 620; à la vie ascétique, vouée totalement au service de Dieu, S. Jérôme, *In Eccle., præf., P. L.,* t. xxm, col. 1061; *Epist.,* evil, *ad Lætam,* 12, *P.L.,t.* xxn, col. 876 : vue que saint Augustin formulait ainsi d'originale façon : « Ayant découvert la vanité de ce monde, le plus sage des hommes n'écrivit ce livre que pour nous faire désirer cette vie qui ne comporte point de vanité sous le soleil, mais ou brille la vérité sous celui qui a fait le soleil. » *De civ.Dei,!.* XX, c. III, *P. L.,* t. xli, col. 661.

Le commentaire, de caractère moral, devient fort souvent allégorique. Ainsi Grégoire de Nysse applique i, 9, à la résurrection dernière; saint Jérôme, iv, 8 sq., au Christ unique Sauveur qui nous relève et nous ressuscite; saint Augustin, il, 24, au saint sacrifice, et X, 16, au démon. *De civitate Dei,* l. XVII, c. xx, *P. L.,* t. xli, col. 556. Saint Jérôme sentit néanmoins la nécessité de répondre aux objections et difficultés que pouvait soulever le texte, autrement que pai· des allégories; et c'est ainsi qu'après avoir, lui aussi, appliqué à l'eucharistie, il, 24, il met dans la bouche des sceptiques et des adversaires de la vérité le passage similaire, IX, 7, 8. *In Eccle.,* ix, 7, *P. L.,* t. xxm, col. 1128. Philastre retombe dans l'interprétation allégorique de la « nourriture spirituelle » pour ces mêmes passages, et sauve tout le livre du crime de lèse-bonté et bienfaisance à l'égard du créateur de cet univers, en expliquant, conformément à la méthode, le mépris des choses transitoires par le fait d'une comparaison latente entre elles et la gloire céleste et durable que l'incarnation, la passion et la résurrection du Christ assurent aux croyants fidèles. *Liber de hæresibus,* cxxiv, *P. L.,* t. xn, col. 1265-1267. Olympiodore résout les difficultés en observant que Salomon parle, dans l'Ecclésiaste, tantôt en son nom propre et tantôt au nom d'un personnage de convention que le train ordinaire uu monde frapperait d'étonnement. *In Eccle.,* arg., *P. G.,* t. xctn, col. -480. On a rapporté plus haut l'expédient de saint Grégoire le Grand, voir col. SC04.

2. *Au moyen âge.* Les savants humanistes du haut moyen âge, tels que Alcuin et Walafrid Strabon, s'en tinrent pour la composition de leurs» bréviaires» et «gloses» de l'Ecclésiaste aux commentaires des Peres, et spécialement à celui de saint .|)› i ne. Les docteurs des XIIe et XIii' siècles, qui acceptent la pensée traditionnelle sur le but du livre (description du néant des choses terrestres pour conclure au mépris du monde), ajoutent aux allégories des anciens leurs propres spéculations morales, mystiques, métaphysiques sur le texte. Hugues de Saint-Victor catalogue les vanités selon qu'elles ont pour objet les choses faites *pour* l'homme, *par* l'homme, *dans* l'homme; les pierres à lancer de ni, 5 sont les bonnes œuvres de la vie active, les pierres à ramasser sont les fruits de ces mêmes bonnes œuvresà recueillir dans les joies de la vie contemplative... Saint Bonaventure fait face à l'antique objection que l'on ne peut qualifier de vaines les créatures de Dieu, en distinguant entre la vanité *per defectum boni, vel ordinis,* qu'on ne saurait en effet leur attribuer, et leur vanité *per defectum incommutabilitatis. Expositio in librum Ecclesiast., Opera,* Mayence, 1609, t. i, p. 294 sq. Au XIVe siècle, Nicolas de Lyre fait bénéficier son interprétation de l'Ecclésiaste du désir qui l'anime de rechercher d'abord dans l'Écriture le sens littéral. Aussi s'approche-t-il plus près de l'exacte définition du but du livre qu'aucun de ses prédécesseurs, quand il assure que Salomon s'est donné la tâche de nous montrer que le bonheur n'est pas dans la fortune, le plaisir, les honneurs, la science, etc., mais seulement dans la crainte et le service de Dieu. Il spécule encore cependantsur le vrai bonheur considéré objectivement d'un côté et en Dieu seul; de l'autre, formellement, dans les joies divines que procurent les œuvres méritoires (vu, 1-xn, 14). Beaucoup, au moyen âge, ont emprunté à saintGrégoire le Grand, en vuede résoudre les difficultés, son hypothèse de pensées d'autrui acceptées et rejetées ensuite comme autant de tentations susceptibles d'être éprouvées par une âme ignorante.

3. *Aux temps modernes.* — Les commentateurs catholiques suivent, pour la plupart, la voie tracée par les Pères et les auteurs scolastiques et mystiques relativement à la définition du but de l'Ecclésiaste et à h solution des antinomies qu'il parait renfermer. L·

copieux digestes de Lorin, Pineda, Ferdinand, Corneille ue la Pierre, rapportant à peu près tout ce que l'antiquité et le moyen âge ont dit sur la question, ne font pas faire à celle-ci un pas de plus. Du Hamel, pourtant, s'allranchit : Ce que s'est proposé l'Ecclésiaste, c'est de rassembler les diverses opinions, les pensées diverses dont l'esprit humain se trouve habituellement agité quant aux fins des biens et des maux, pour dire seulement à la fin du livre ce qu'il faut en penser... L'objet du livre, c'est de recommander la crainte de Dieu, l'observation des commandements (xti); tout le reste n'est qu'afiaire de recherche, de dissertation, et formulé à la façon du vulgaire. L'auteur parait bien quelquefois partager les opinions d'autrui, mais il les rejette aussitôt, persuadé uniquement qu'on ne doit chercher le bonheur qu'en Dieu seul, les choses créées ne pouvant nous rendre heureux, vaines comme elles sont et transitoires. Plus indépendant encore de la tradition, Hardouin : Ce que l'Ecclésiaste inculque de temps en temps et ce à quoi tendent toutes ses maximes, c'est que le meilleur, le plus tranquille, le plus innocent, le plus heureux, en cette vie, est de jouir soi-même avec sa famille, dans ses repas, du bien qu'un travail légitime peut avoir acquis, et de reconnaître que de le pouvoir faire, c'est un don de Dieu, dont il faut par conséquent user avec action de grâces. N'oublier point, toutefois, que nous serons tous cités au jugement de Dieu. Et Jahn : Le dessein du livre est d'apprendre aux hommes à réprimer leurs désirs insatiables de pouvoir, d'honneurs et de plaisirs et à ne point accroître cependant l'aflliction de leur vie en se refusant inconsidérément la jouissance de quelques plaisirs innocents, bien que fugitifs et incertains. *Linleitung in die gôtlliche Bûcher des Alten Bundes,* Vienne, 1802, § 214.

Ainsi, des commentateurs catholiques, serrant de plus prés la trame du livre, arrivaient progressivement à partager, touchant le dessein de l'Ecclésiaste, une vue préc-demment émise par les premiers réformateurs. Luther, Mélanchthon : qu'il nous faut user des choses présentes et des créatures de Dieu, sans trop d'inquiétude à l'endroit des choses futures, le cœur tranquille et en repos, l ime contente et en joie, confiants et soumis à l'égard d'une providence souveraine, dans l'attente d'un jugement à venir, fidèles à suivre notre vocation. Cf. Ginsburg, *Coheleth,* Londres 861, p. U2sq. Ainsi, en opposition presque complètes l'idée patristique et scolastique du caractère spécifiquement moral de "Ecclésiaste enseignant le mépris total de toute jouissance terrestre, se développait l'idée du caractère tout pratique du livre, loin • ncore de l'épicuréisme proprement dit, mais prônant . eudémonisme d'une sagesse appliquée à l'organisation d une vie joyeuse et tranquille, malgré les déceptions de tout genre que nous ménage le sort. Cette conception, unilatérale comme la précédente, s'est recommandée des noms de Piscator, Kleuker, Pfannkuche, Gaab, Zirkel, J. E. Schmidt, Lisco, Zôckler, après ceux de Luther et de Mélanchthon, et avec quelques nuances inévitables. Cf. Ginsburg, *op. cil.,* p. 123, 184, 190, 191, 215; B. Schâfer, *Das Buch Koheleth,* p. 189, 193. Mais, en même temps, il apparaissait évident à beaucoup que tVnigme de l'Ecclésiaste n'était pas à résoudre d'une façon aussi simpliste, et que le but du livre devait être la résultante du contraste institué, au cours de ses pages, entre les preuves de la vanité de toutes choses ici-bas et l'exhortation pressante à se livrer néanmoins â ia joie et au plaisir, tout relatifs qu'ils dussent être. Indiquée déjà parBrentius, Drusius et les Annotations -landaises (1637), cette combinaison fut ainsi réalisée et formulée par Jean Mercier : Salomon nous enseigne a jouir des choses présentes d'un cœur paisible et tranquil!"·, en brisant avec la curiosité, l'inconstance umatnes. ennemies du repos, attendu que les richesses, ; ·? honneurs, les magistratures, une femme, les autres créatures de Dieu sont choses bonnes, si l'on en use avec action de grâces et crainte de Dieu, l'âme toujours en Dieu et détachée de ces choses terrestres. Cf. Ginsburg, op. *cil.,* p. 111, 139, 150. Adopté par Reynolds, J. D. Michaelis. Jacobi, Spohn, Henzius, Rosenmüller Knobel, Steudel, llengstenberg (dans *A Cyclopædia of biblical Literature* de J. Kitto, t. i, p. 596), Noyes, Heiligstedt, Umbreit (dans *Theologische Studien und Kriliken,* 1857, p. 8, 9. 51·), cf. Ginsburg, *op. cit.,* p. 146, 176, 186, 188, 206 sq., 208, 212, 216 sq., 220, 236, ce moyen terme a reçu de nosjours son expression orthodoxe dans Comely, *Introductio specialis,* t. n, 2. p.165sq., qui fait en même temps la critique des deux opinions jusque-là opposées, dans leur forme unilatérale . « Les Pères etles commentateurs plus récents n'ont eu devant lesyeuxquela première partie du livre; ils n'ont point fait attention aux conclusions pratiques que l'auteur lui-même tire de sa doctrine, soit dans la première (I, 2-vt, 12), soit dans la seconde partie (vu, 2-xtt, 7); ils n'ont point distingué non plus entre le dessein de l'auteur qui adressait son ouvrage immédiatement à des lecteurs placés sous l'ancienne loi, et l'utilité que nous autres, appelés par la grâce de la loi nouvelle à une perfection plus haute, pouvons et devons retirer de sa doctrine. Ceux-là aussi enferment son dessein en des limites trop étroites, qui pensent que l'auteur a entendu réfréner l'inquiète agitation des humains qui les entraîne à la conquête des richesses, des plaisirs et des louanges, et leur apprendre pourtant â ne point se faire une existence plus importune encore en se refusant tout à fait d'innocentes jouissances encore que transitoires et fugitives; ou qui soutiennent qu'il voulut enseigner à trouver le vrai bonheur de cette vie dans un usage pieux et modéré des choses terrestres. Encore qu'ils se rapportent en vérité au dessein de l'auteur, tous ces concepts n'expriment bien ce dessein que s'ils sont réunis ensemble. L'auteur s'est proposé donc de nous apprendre *comment l'homme doit ordonner sa vie afin d'arriver sûrement au seul bonheur qui peut s'obtenir sur cette terre. Cf.* Hitzig, Stuart; voir Ginsburg, p. 219,225. A cet elfet, il montre que tous le.- biens de ce monde sont par eux-méines caducs et imparfaits et que leur usage immodéré n'a jamais rendu l'homme heureux; que néanmoins leur usage discret et iie-d· ré est capable de procurer ici-bas un bonheur toujour- incomplet, pourvu que l'homme songe constammem au compte qu'il en devra rendre au Dieu de toute ju.- ice et pratique ainsi avant tout la piété et la vertu.

On ne peut qu'énumérer par leurs noms les auteurs et commentateurs restés fidèles, du xvt« siècle a n « ours, à l'idée de l'Ecclésiaste enseignant le mépris des biens de ce monde au profil de l'amour du Bien suprême et souverain, qui est dans les cieux, et que l'on atteint et réalise en soi par la crainte et le service de Dieu.

Catholiques : Lorin, cf. Ginsburg, *Coheleth,* Londres. 1861, p. 119 sq.; Pineda, *ibid.,* p. 123 sq., J. Ferdinand. I··■/., p. 130 sq ; Corneille de la Pierre, *ibid.,* p. 133 sq ; Cuuiei e Jansen, d'Ypres, *ibid.,* p. 156; Bossuet; Calmet, *ibid.,* p. !€?; Goldhagen, Scholz, Herbst, Welle, d'après B. Schafer. *Untersuchungenüber dusBuchKoheleth, Fribourg-en-Bi* ·.;. .. 1870, p. 204.

Non catholiques : Cartwright, Ginsburg, p. 114; H. L- *ibi/l.,* p. 114 sq. ; Thom. Granger, *ibid.,* p 132 sq. W. Pe et Richard Capet, *ibid.,* p. 135 sq. ; Coccéius, *ibid.,* p. 137 - M. Jermin, ibid., p. 140 sq.; Grotius, *ibid.,* p. 145; Geier. i'. p. 148; J. Mayer, *ibid.,* p. 151; J. Cotton, ibid., p. 152; T.-a; ibid., p. 155; Matthew Pool, *ibid.,* p. 160 sq.' Séb Schmidt. *ibid.,* p. 161 sq.; l'évèque Patrick, ibid., p. 163; F. Yeaid. ibid., p. 164; Mat. Henry, *ibid.,* p. 165 sq.. J.-H. Mi -. - *ibid.,* p.168;Ed. Wells, ibid..pt169. J. Le Clerc, ibid., p. 17· sq.; Greenway, *ibid.,* p 188sq. .Priestley, ibid., p. 196; Ad. Clarke, ibid., p.l96sq.; Umbreil.*Kohelets...,ibid.,p.l97;H* den.r p. 198sq.; Moïse Heinemann, ibid., p. 84; Wangei tnt. : p. 232 sq. ; Buchanan, ibid., p. 238; Ch. Bridges, ibi , p. 2J9

Pour la plupart, Salomon reste l'auleur du livre, qu'il écrivit dans sa vieillesse, désenchanté et pénitent (sauf Grotius; J.-D. Michaelis : après la captivité; Jahn; Gaab; Umbreit; Ilengstenberg; Noyes; Hitzig); et les sentiments hétérodoxes qui paraissent exprimés çà et là dans son œuvre sont supposés mis par lui dans la bouche d'inlidèles, ou même lui sont attribués comme étant antérieurs à son repentir; à moins que les commentateurs pour l'excuser tout à fait d'aussi blâmables sentiments ne préfèrent, suivant l'ancienne maniéré, allégoriser les passages suspects.

/Z. *autres interprétations.* — L'interprétation dite traditionnelle donnée au livre de l'Ecclésiaste se révèle surtout comme inorale et pratique, comme recherche d'une règle de vie intéressant tout homme venant en ce monde. On devait se demander — et on l'a fait — si le livre entendait bien se donner une portée aussi générale; s'il n'avait plutôt été écrit exclusivement pour le peuple hébreu, dans la bibliothèque sacrée duquel il ligure pour un tome; soit que sa composition eût jailli, pour ainsi parler, de circonstances particulières à la vie de ce peuple, à un moment donné, et constituant un milieu historique spécial, seul capable de l'expliquer; soit qu'il fût simplement le produit de la réflexion hébraïque s'exerçant, au-dessus de toute situation historique trop particulière, sur quelques problèmes de nature religieuse et philosophique déjà agités et non encore tout à fait résolus au sein d'Israël.

1« *Interprétation historique.* — Elle est solidaire de l'opinion qui retire à Salomon la compositon du livre. Pour Ewald, *Das Hohelied Salonio's,* Gœttingue, 1826, p. 152 sq., l'auteur, un pieux Israélite vivant après l'exil, un siècle environ avant Alexandre, en un temps où son peuple gémissait désespéré et prêt à s'égarer sous le joug de gouverneurs (persans) altiers et tyranniques, voulut au moins, en écrivant l'Ecclésiaste, apporter quelque soulagement à l'infortune de ses frères. « A cet effet, il leur recommande patience et endurance, circonspection et sagesse ; il dénonce la révolte comme un abus de la liberté; il excite surtout ses lecteurs à une crainte de Dieu sincère, à la pensée qu'un jour Dieu jugeant toute chose redressera ce qui peut être ici-bas tenu pour défectueux; il les exhorte enfin à ne point se décourager au sein de leurs malheurs, mais à jouir plutôt de la vie avec un cœur joyeux et reconnaissant envers Dieu, avant qu'arrive la vieillesse et ses inlirmilés. » Les incohérences apparentes de la composition sont mises par Ewald sur le compte de l'inexpérience littéraire de l'auteur dont l'Ecclésiaste aurait été le premier écrit. Le même Ewald a pourtant, un peu plus tard, généralisé ces enseignements du *Qôliélef* et est retombé dans l'interprétation traditionnelle en nous représentant cet écrivain comme « cherchant le souverain bien pour l'homme » et le découvrant dans « la joie sereine en Dieu. » *Sprüche Salonio's...,* Gœttingue, 1837, p. 183 sq. Avec quelques variations sur l'époque de la composition du livre, Hitzig, Elster, Herzfeld (commentaire, et dans *Geschichte des Volkes Israel,* Nordhausen. 1857, t. π, p. 28 sq.), Meier (dans *Geschichte der poelischen National-Literatur der Hebrâer,* Leipzig, 1856, p. 551), Hengstenberg et Ginsburg ont adopté les vues d'Ewald dans leur première forme. Cf. Ginsburg, *op. cit.,* p. 205, 209, 219, 228, 235, 236, 16 sq., 88 et 92; B. Schâfer, *op. cit.,* p. 193 sq. — Cette interprétation, l'Ecclésiaste supposé écrit vers la tin de la période persane ou au commencement de la grecque, voir plus haut, col. 2009, n'a chance d'être vraie qu'en partie seulement; car s'il est à croire qu'un sentiment de patriotique tristesse a pu se manifester en quelques passages du livre comme m, 16, 17; iv, 1-3, 13-16; v, 7; x, 5-7, 16-20, il n'en est pas moins vrai que la majeure partie du texte trahit la tendance propre à l'esprit d'Israël, à l'esprit de ses sages à tout le moins, de vouloir connaître le secret de la vie humaine et de la nature. L'objet des réflexions de l'Ecclésiaste serait donc surtout philosophique.

2° *Interprétations philosophiques.* — 1. Dix ans avant Mendelssohn (voir plus haut, col. 2011). Desvœux, dans un essai philosophique et critique sur l'Ecclésiaste, écrivit que le but de l'auteur était de prouver l'immortalité de l'âme, ou plutôt la nécessité d'admettre « un état futur de récompenses et de châtiments » après cette vie. Rien ici-bas ne peut satisfaire l'àme humaine. Les biens terrestres peuvent même devenir des obstacles à cette satisfaction, loin de la produire. Ignorants de ce qui doit arriver après leur mort, les hommes ne peuvent savoir ce qui leur est, ou non, réellement avantageux. On peut *donc* conclure qu'il doit y avoir hors de ce monde un état de bonheur réel et stable. Ginsburg, p, 179 sq. Cette vue fut adoptée en Angleterre par Dodd et Coke, L. Young; en Allemagne, par Vaihinger, *Theologische Studien und Kritiken,* 1848, p. 443 sq., et Keil, *Hâvernick's Handbuch der hist.-krit. Einleitung in das Alte Testament,* Erlangen, 1849, III' partie, p. 434 sq. Ginsburg, p. 183, 196, 221, 224; cf. aussi Wright, *The Book of Koheleth,* Londres, 1883, p. 142 sq. — Bien qu'elle n'ait rien d'inorthodoxe, cette opinion ne peut cadrer avec le texte de l'Ecclésiaste, surtout avec les passages n, 14 sq.; m, 18, 21; ix, 5, 10; XI,7, où, sans nier toutefois l'immortalité de l'âme, l'auteur déclare s'en tenir à l'ancienne croyance de la vie obscure et non définie au *schéol,* et conséquemment de la rétribution dès cette vie. Voir plus loin, col. 000.

2. Avant de passer à l'examen des hérésies doctrinales attribuées, de nos jours surtout, au livre de l'Ecclésiaste, on mentionnera simplement encore les interprétations suivantes dont le défaut principal est d'exagérer la portée philosophique de ce livre au détriment de sa signification pratique, morale et, si l'on veut, nationale. — a) Selon Nachtigal, l'Ecclésiaste renferme le résultat des réflexions de plusieurs groupes *(Versanimlungen)* de penseurs parmi les Israélites; il contient des propositions qui, à cette époque (Salomon est un de ces penseurs), constituaient la ligne frontière *(die Grânze)* de la spéculation philosophique et qui paraissent avoir été émises à dessein en partie, pour soulever le doute et l'éclaircir, et ainsi pour développer les forces de l'esprit *(die Geisteskràfte).* Ginsburg, p. 192 sq. — *b)* Kôster voit dans le livre hébreu un sermon oriental à l'adresse de la jeunesse *(eine morgenlândische Bede an die Jugend)* sur ce qu'il y a de constant, de permanent *(das Bleibende)* dans le néant des choses terrestres. La question se pose dans t, 2-11; on y répond en interrogeant de nouveau, dans i, 12-111, 22, sur le bien absolu; dans iv, 1-vi, 12, sur le bien relatif; parallèlement, vu, 1-ix, 16, décrit la véritable sagesse de la vie en général; tx, 17-xn, 8, celle de la vie dans ses conditions particulières. *Das Buck Hiob und der Prediger Salonio's.* Schleswig. 1831, p. 116; Ginsburg, p. 207 sq. — c) Dans un article de l'*American Biblical Repository (Th-Philosophy of Ecclesiastes),* 1838, t. xn, p. 197 sq.. Isaac Nordheimer définit ainsi le « but principal de l'auteur de ce livre. » Mettre des bornes à l'humain- et criminelle tentation *(sinful endeavour)* dé scrute; les contradictions inexplicables, les énigmes insoluble- qui existent dans la nature, dans le destin de l'homme, dans les relations de ce dernier à son créateur, et nous empêcher de tomber dans le découragement, le désespoir, la dégradation, suites inévitables de notre insuccès ; l'homme, qui reste impuissant à se connaître lui-même, ne doit pas se plaindre de trouver d'apparentes antinomies dans les suprêmes desseins de Dieu et dans les œuvres de la nature. Pour atteindre à ce

but, l'auteur u e de la méthode socratique *(sceptical method of induction);* il suspend la decision finale jusqu'au moment où la vérité a été rendue tout à fait évidente. Ginsburg, p. 211 sq.

3. Il n'est pas de livre de l'Ancien Testament où l'on n'ait pensé trouver plus d'erreurs philosophiques que dans l'Ecclésiaste. C'est dans chacun de ses versets presque, que l'on a voulu découvrir des traces de l'un ou l'autre de ces systèmes qui se nomment le pessimisme, le déterminisme ou fatalisme, le matérialisme, le scepticisme ou l'épicuréisme. — *a)* Quelques anciens i avaient déjà accusé de professer une sorte de manichéisme en proclamant vaines toutes les créatures, que Dieu cependant avait trouvées bonnes (i,2, contre Gen., i, 31) ; et les Pères avaient aussi déjà répondu à cette difficulté en observant qu'il s'agissait là, pour les choses de ce monde, d'une vanité *relative* seulement, si on les compare à Dieu ou aux choses de Dieu. Voir S. Jérôme, *Comm, in Ecclesiasten,P.L.,* t. xxm, col. 1066; pseudo-Athanase,Sj/no/isis *Scriplurœ sacræ,xxni, P.* G.,t. xxvm, col. 349; S. Grégoire de Nysse, *In Eccle.,* homil. i, *P. G.,* t. XLiv, col. 621 ; S. Chrysostome, *In Eph.,* homil. xn, 1, *P. G.,* t. lxii, col. 89, etc.; Philastre, cité plus haut, col. 2012. Mais de modernes pessimistes n en ont pas moins prétendu retrouver le fond de leur doctrine dans les traits du sombre tableau que l'Ecclésiai-te nous a fait du monde, de la société et de la vie. Cn disciple de Schopenhauer, Maurice Venetianer. identifie en quelques points (l, 18; tv, l) le sentiment de l'auteur hébreu avec la théorie de son maître. *Schopenhauer als Scholastiker,* Berlin, 1873, p. 275. A. Taubert, la première femme d'Édouard von Hartmann, dont le mari systématisa les idées du philosophe antihégelien, appelle même les c. ı-m et iv, 1-4, de l'Ecclésiaste un « catéchisme du pessimisme » et n'en trouve pas la doctrine essentiellement différente de celle du maître. *Der Pessimisnms und seine Gegner,* Berlin, 1873, p. 75, 85 sq. — Il y a sans doute dans le livre du *'p;hélef* un cachet de pessimisme non niable. Les réll 'xions de son auteur sur la nature et son uniformité d primante, c. i; sur le sort pareillement misérable du sage et de l'insensé au jour de la mort. II, 14 sq.; sur la destinée commune de l'homme et de la bête ici-bas, ni, 18 sq. ; sur l'injustice qui règne partout, là même ou elle devrait être impossible, ni, 16; iv, 1 sq.; v, 7 sq., et qui parait être à la base de la rétribution faite au juste et au méchant, vm, 9 sq.; tx, 2 sq.; sur le mauvais naturel qui semble être le propre de la femme, vu. 26 sq., ne le prédisposaient guère à prendre de la vie une idée bien réjouie; et l'on conçoit que sous l'empire de l'impression première, née de ces sombres r· flexions, il ait maudit l'existence, n, 17, et trouvé la mort préférable à la vie, iv, 2 sq. Il ne faut point s'y tromper cependant. Tout le *Qôhêlel* n'est pas dans ces traits. Son humeur, pleine de contrastes, contient par ailleurs une forte dose, et très sensible, d'optimisme. Il y a, pour lui, un remède à tous ces maux, un refuge dans toutes ces afflictions. L'Ecclésiaste a foi en Dieu, qui a bien fait toutes choses, ni, 14, 15, tandis que Schopenhauer et Hartmann sont de purs athées. S'il y a temps pour les injustices apparentes du sort, il y a temps aussi pour le jugement de Dieu qui jugera le juste et le méchant, m, 17. La lumière (la vie) a aussi sa douceur, xi, 7 ; à tout prendre, elle vaut encore mieux que la mort, ix, 4. C'est la femme de mauvaise vie seule dont le cœur est un filet; elle n'y prend que le pécheur; le juste craignant Dieu lui échappe, vu, 26; l'aulre, la bonne, justement chère, peut faire à son mari une existence relativement heureuse, ix, 9. — *b)* Mais précisément, parce que Dieu régit toutes choses souverainement et uniformément. ni. 14-15; parce qu'il est plus fort que l'homme, vi, 10, et que celui-ci est prisonnier de son destin comme le poisson dans le filet, l'oiseau dans le piège, tx, 12, ne sachant rien de son sort « placé devant lui ». toutentier « dans la main de Dieu », tx, 1-2, et n'y pouvant rien par sagesse ou par folie, n, 14-16, le *Qôhelet* ne prêche-t-il pas maintenant le fatalisme, le déterminisme? (Luther et quelques modernes ; cf. Zaplelal, *Das Buch Kohélet,* Fribourg, 1905, p. 82.) — Non plus, car Dieu en agissant ainsi, c'est-à-dire en ne dévoilant rien aux hommes de la conduite de ses desseins, n'agit point en puissance aveugle; il a un but. surtout moral : il veut qu'on le craigne, ni, 14. N'est point réellement fatalisle, du reste, qui conseille, iv, 17-v, 6, etc., et presse de bien agir en vue d'échapper au jugement de Dieu, ni. 17; vm, 12; xi, 9; xn, 14. — c) Matérialiste, l'Ecclésiaste nierait simplementl'immortalité de l'âme : l'homme n'es' rien de plus qu'une bête; venu comme elle de la poussière, comme elle à la poussière il retourne. Ht. 19-20; nul n'a jamais su ce que devenait l'âme après la mort, si elle« montait en haut » pour l'homme, si elle « descendait en bas » pour la bête. *Ibid.,* 21. Ce que l'homme a de mieux à faire ici-bas, n'est-ce pas alors de jouir de la vie, vm, 14. 15, sans souci de l'avenir, qui est un néant, XI, 8, de l'au-dela, où les morts ne jouissent d'aucun bien, tx, 4, 5? Knobel; De Wette, *Lehrbuch der hisl.-krit. Einleitung in das A. Test.,* Berlin, 1852, § 282, 283; Reuss, *Di·· Geschichte der heil. Schriflen des A. T.,* Braunschweig. 1890, p. 573. Cf. Ginsburg, p. 213 sq. ; Zapletal, *op. cit.,* p. 75 sq., 83. — Dans le passage incriminé particulièrement (ni, 19 sq.), l'Ecclésiaste, qui distingue dans l'homme, par ailleurs, xi. 5, et xn, 7, le corps et le « souffle de Dieu » (cf. Gen., n. 7), n'alfirme aucunement le néant de l'homme après la mort, puisqu'il croit au *schéol,* où subsiste encore pour lui quelque chose de la personnalité humaine, et dont il parle dans les mêmes termes que les autres livres de l'Ancien Testament. n. 14 sq.; ix. 5, 10. Ce qu'il nie, ou plutôt ce qu'il repousse, c'est l'idée que, sous le rapport du souffle de Dieu « retournant à Dieu qui l'a donné », xn, 7, le sort de l'homme et celui de la bête soient dissemblables; et en affirmant sous forme interrogative, pensant bien que nul ne le voudra contredire, la similitude absolue de l'un et de l'autre sort, il se tient simplement à la vieille doctrine que les animaux participent aussi bien que l'homme à ce souffle divin qui les fait vivre Cf. Gen., n, 7; Job. xxvm, 3; xxxiv, 14, 15; Ps. ctv. 29,30. Son argumentation est claire : admettre que le souffle de la bête descend en bas dans la terre », ::l. 21 *b,* quand celui de l'homme « monte en haut . ni. 21a, « vers Dieu », xti, 7, ce serait nier que tout v dans le même lieu », ni, ,20a, « la poussière à la poussière », 20 *b,* « le souffle, qui est le même chez tous >. ni, 19 5, au souille créateur; mais qui voudrait l'admettre, 21. *a* et *b ?* « Le sort des fils de l'homme et celui de la bête est donc pour eux un même sort . 19a. Ainsi n'est point niée non plus l'immortalité de l'âme, puisque l'Ecclésiaste suppose dans l'homme, avec Gen.. u, 7, comme un triple principe : le corps qui est poussière; le souffle vital, qui vient de Dieu et retout ne a lui. la personne, l'âme, l'ombre, la*néphesch* hébraïque, qui se rend au *scheol.* Autres réponses dans Comely, *Int" ductio specialis, t.* n, 2, p. 179 sq. ; Vigoureux, .».>■ - *biblique,* 12' édit., Paris, 1906, t. il, p. 522-523 Zapletal, *op. cit.,* p. 83, p. 77-80. — *d)* Parce qu'il ni· l'homme puisse « connaître l'œuvre de Dieu ». vm. i? xi, 5, et que tous les efforts soient dépensés en vam qui ont pour objectif l'acquisition de la science et de la sagesse, t, 17, 18; II, 13 15; ni, 11; vn, 14. 23-Î-8 parce qu'il suspend son jugement avec une sorte de désespérance à l'endroit de la réponse, à chaque fois qu'il interroge : « Qui sait...? » n. 19; m, 21. 22; vl, 12 (vm. 7; x, 14), l'Ecclésiaste est-il un sceptique, et fait-il profession avouée de pyrrhonisme. Umbreit, *Coheleth scepticus de summo bono,* Gœttingue. 1820;

Bruch, H. Heine, Nowaek, d'après Siegfried, *Prediger und Hoheslied,* Gœttingue, 1898, p. 2; Léon de Rosny, d'après Vigouroux, *Manuel biblique,* t. n, p. 520-521 ; Th. Nôldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament,* trad, franç., Paris, 1873, p. 251-253; Renan, *L'Ecclésiaste,* Paris, s. d., p. 15 sq. -— L'Ecclésiaste ne nie pas en fait la possibilité de connaître quelque chose; il pense seulement que l'homme n'obtient quelque degré élevé de science qu'au prix de grands efforts el reste encore néanmoins loin de tout savoir, ce qui est vrai (x, 18, etc.). D'ailleurs, il manque à l'auteur hébreu d'avoir couru le troisième stade, et définitif, du pyrrhonisme l'impassibilité, le calme absolu de l'âme que ne ride plus ni passion, ni désir; car il s'insurge vraiment contre le sort, xi, 20; l'injustice, l'inégalité même des conditions lui sont une torture, ni, 16; xv, 1 sq., etc.; il hait la vie, le travail qu'il a fait, n, 17, 18, 20. Il n'est pas même le sceptique pratique que voudrait Renan, *op. cit.,* p. 18-19, 27-28, prenant légèrement la vie et conseillant le plaisir avec une philosophie de juste milieu; car trop nombreux sont les passages de son livre où résonne un timbre voisin de celui du pessimisme. — *e)* On ne doit pas taxer non plus d'épicuréisme la morale de l'Écclésiaste pour les quelques passages où il recommande de jouir du présent, de boire et de manger, de se livrer au plaisir avec la femme aimée, xi, 24; xn, 13; v, 17; vin, 15; xx, 7-9 (Nôldeke, d'après Vigouroux, *op. cit.,* p. 529-530); car il est loin de faire du plaisir, comme le véritable épicurien, le but unique de la vie; de l'affranchissement de toute peine ou contrainte physique, morale particulièrement, le bien suprême; sa disposition est plutôt de « craindre Dieu », de vivre dans l'appréhension du « jugement » de Dieu, xx, 9; xn, 14 (ni, 14; v, 6), en jouissant des biens qu'il tient, du reste, de soxx créateur, xx, 24; iii, 13; v, 18; xx, 7; et c'est là pour lui, bien plutôt aussi, un moindre mal dont Dieu le fait heureusement bénéficier, au milieu de tous les soucis qu'il prend du monde, de la société et de lui-même, en lui permettant d'oublier ainsi les jours malheureux de sa vie, v, 19.

4. Si l'on ne peut convaincre d'erreur philosophique l'auteur de l'Ecclésiaste, peut-on du moins prouver par son texte qu'il a subi l'influence des écoles grecques jusqu'à faire siennes leurs principales doctrines, abandonnant d'autant les idées juives et se faisant l'humble suivant d'Heraclite, d'Aristote, des stoïciens et d'Épicure, dans leurs vues sur le monde, l'homme, la morale, l'aveugle destin, la vie? — *a)* L'Ecclésiaste aurait emprunté à Héraclite d'Éphèse et à l'école du Portique sa philosophie de la nature en perpétuel mouvement de révolution dans xm cycle pourtant fermé, de sorte que rien de nouveau ne s'y produit, que ce qui est présentement a déjà été dans le passé et sera encore dans l'avenir ; x, 5-10; ni, 14-15; vx, 40; xx, 16, comparés à Héraclite, fragm. 20 et 23 (Mullachius, *Fragmenta philosophorum grsecorum,* Paris, 1860; Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlin, 1903), πάντα £εΐ; πάντα χωρεϊ καὶ οὐδὲν μένει (Eccle., ι, 8); κόσμο ὁ αὐτὸ απάντων... ἡν ἀεὶ καὶ ἐ'στι καὶ ἐσται (Eccle., ι, 9), et à la théorie du déterminisme cosmique de la physique stoïcienne que quelques-uns rattachent à la physique pythagoricienne, cf. Ocellus Lucanus, *De unioersi natura,* x, 15, ἡ τε γὰρ τοῦ σχήματο (monde extérieur), ιδέα (forme, apparence), κύκλο · οὐτο δὲ πάντοθεν ισο καὶ ὁμοιο - διοπερ ἀναρχο καὶ ατελεύτητο ..., Amsterdam, 1661 (Eccle., ι). Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus...,* Berlin, 1886, p. 255 sq.; Tyler, *Ecclesiastes,* Londres, 1899, p. 8 sq.; d'aprèsZapletal, *op.cit.,* p. 44sq.,51 sq.,et Mac Neile, An *Introduction to Ecclesiastes,* Cambridge, 1904, p. 47 sq. — Il suffit de faire observer que la description du mouvement invariable et constant des choses créées, dans le c. x0T du livre de l'Ecclésiaste, trouve sa raison suffisante dans l'idée toute hébraïque, que les créatures de Dieu ont reçu de lui des lois, comme des sentiers, en dehors desquels elles ne peuvent se mouvoir; que les éléments et toutes choses ont été mesurés, pesés, ordonnés par lui quant à leur but, aux fonctions immuables qu'ils doivent remplir dans l'univers. Cf. Job, xxvixx, 25 sq.; xxxviii, 8 sq.; fs.. XL, 12; Prov., vin, 29; Jer., v, 22 sq. Il n'est donc nullement nécessaire de recourir à la philosophie grecque pour l'expliquer.— *b)* L'homme et sa destinée hors de cette vie, dont Héraclite aussi et les sectateurs d'Épicure nous disent, à leur manière, et contradictoirement, le secret : l'homme ayant en lui le sentiment de l'éternité, αιών, capable de l'abstraire de sa propre pensée empirique, ἰδὶη φρόνησι , pour l'élever jusqu'à la vision universelle, ξυνόν, divine, danslaquelle se fondent tous les contraires (Pfleiderer, *op. cit.,* p. 278 sq.); l'âme, par ailleurs, chez les épicuriens (Tyler, *op. cit.,* d'après Mac Neile, *op. cit.,* p. 54; Zapletal, p. 56) n'existant pas douée de raison, mais étant faite d'atomes éthérés résolvables à l'éther au moment de la mort; l'homme donc et sa destinée se retrouveraient ainsi conçus dans Eccle., ni, 11, où, selon l'auteur, « Dieu a mis *Véternité* dans le cœur de l'homme; » dans Eccle., ni, 19 sq., où l'on suppose que le « souffle » vital, non plus raisonnable en fait que celui de la bête, 18, 19, pourrait « monter *en haut* » et se résoudre en autre chose que la poussière, 20, 21. — Mais, outre que dans Eccle., ni, 11, le mot hébreu *'el-hâ'âlâm* n'a point nécessairement le sens d'« éternité » et peut bien se traduire, entre plusieurs autres acceptions possibles (cf. Zapletal, p. 129 sq.), par « monde » (Sap.. xxn, 9, où αιών [héb. *'ôlâm]* = monde) — Dieu a fait que l'homme puisse connaître quelque chose de l'univers; outre que dans Eccle., ni, 19 sq., il n'est pas directement question de la destinée ultraterrestre de l'homme, mais bien de la conformité de son sort ici-bas avec celui de la bête (voir plus haut, col. 2018); l'Ecclésiaste est si loin de penser jamais voir tout l'univers d'une seule vision sans limite comme sans contraires, que dans le passage même où on la lui veut accorder au moins en puissance, ni, 11 a, il proclame comme une vérité inéluctable que « l'homme ne peut saisir l'œuvre de Dieu, du commencement à la fin », c'est-à-dire parfaitement, *ibid.,* 11 *b, et* que tout son livre, ou presque, ne fait que mettre en relief toutes les anomalies, pour lui inexplicables, de cette œuvre; il songe si peu aussi à faire disparaître, et comme s'anéantir, dans l'éther, l'âme humaine, que, pour lui, la véritable personnalité de l'homme subsiste par elle-même au *schéot,* bien qu'obscurément, et qu'il considère le « souffle vital » comme une sorte de prêt fait par Dieu à ses créatures vivantes et animées, « retournant » simplement, loin de s'évanouir en atomes éthérés, à Dieu qui le reprend ainsi qu'il l'avait donné. Voir, plus haut, col. 2018. — c) Aristote peut-être, dans l'*Éthique ù Nicomaque,* x, 7, 15, faisant de la force de l'âme, ψυχὴ ενέργεια, le bien propre de l'homme, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθδν, et non pas seulement en tant que vertu d'un jour — une hirondelle ne fait pas le printemps — mais en tant que maintenue jusqu'à la fin de la vie, ετι δ' ἐν βιω τελειω, inspira l'Ecclésiaste se vouant à la recherche de « ce qui est bon pour les fils de l'homme ·, afin qu'ils le · fassent · sous les cicux « tout le long de leur vie », n, 3. Tyler, *op. cil.,* d'après Zapletal, p. 49. Mais il ne semble nullement que l'Ecclésiaste entendit parler en ce passage d'un · bien » aussi abstrait que celui prôné par Aristote; il recherche seulement parmi les biens matériels la *jouissance* qui puisse *satisfaire* et lui-même et les autres, qui pourront alors profiter de son expérience, n, 1-11. — Diogène, de Laërte résume la morale stoïcienne dans le vivre conformément à la nature, τὸ ὁμολογουμένω τῇ φύσε'

ζῆν. la vertu de chacun se trouvant déposée dans l'ordre de l'univers, διόπερ τέλο γίνεται τὸ ακολούθω τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστι κατ' αρετὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ την τῶν ὅλων, VII, ι, 88. En fixant à chaque chose et à chaque action son temps déterminé, ni, 1 sq., temps que l'homme droit prendre en considération, mais dont le méchant ne tieni pas compte, *ibid.,* 16, l'Ecclésiaste n'a-t-il pas du moins professé cette morale fondée sur la Raison éternelle qui se manifeste dans la Nature? Tyler, d'après Zapletal, p. 50 sq. Pas davantage, car l'idée que chaque chose a son temps est aussi bien d'origine hébraïque. Gen., vin, 22; .1er., v, 24. Puis, le passage, ni, 16, 17, n'est point à comparer avec la liste des « temps » de ni, 1-8, comme si l'auteur avait entendu y formuler la moralité de celle-ci ; il exprime seulement le sentiment personnel du sage, qui trouve l'injustice sur la terre, et s'en console par la pensée que le méchant paiera sa méchanceté « à l'heure » de la justice. — *d)* Le *fatum* des stoïciens, l'inexorable είμαρμένη, à laquelleobéissent les dieux eux-mémes, et qui fait « nécessairement » de nous ce que nous s....... les, « malades ou perclus, grammairiens ou musiciens » — ce qui doit s'entendre également « de nos vertus ou de nos vices », Chrysippe, Ikp't φύσεω , cité par Plutarque, *De stoic, repugnantiis,* 34. parait trouver son expression correspondante dans Ec< le.,ix, 12. où « l'homme ne connaît pas son heure, » prisonnier qu'il est du sort fatal, « du malheur », qui Γ « enlace » comme « le poisson pris au filet, l'oiseau pris au piège. » Mais cela aussi répond à l'idée hébraïque que « si l'on jetle le sort dans le pan de la robe, toute décision néanmoins vient de Jahvé, » Prov., xvt, 33; que le sort des peuples et de chacun repose entre les mains divines, Amos, tx, 7; Job, xn, 16 sq.; que l'homme enlin propose, mais que Dieu dispose. Prov., xvt. 9; xtx, 21; xxi, 30 sq.; Job, xiv, 5, etc.; Zapletal, p. 52 sq. — e) Les dieux sont en nombre infini; infini aussi le nombre des mortels : ainsi le veut du moins Γισονομία d'Épicure. Cicéron, *De natura deorum,* ι, 19, 50. Or, les dieux vivent parfaitement heureux. Polydème, Περί τῆ τῶν θεῶν εὐστο/ουμένη διαγωγή:. Le philosophe, de son côté, qui « jouit de biens immortels », ne « ressemble plus à un être mortel » et « vit comme un dieu ». Épicure, dans Diogène de Laërte, x, 135. Il y a donc, entre les dieux et les hommes qui savent jouir du bonheur des dieux, comme un *répons* mélodieux allant d'un chœur à l'autre; et c'est à ce *répons* que fait allusion l'Ecclésiasle lorsqu'il affirme, v, 19, que ,« Dieu *('élôhim) répond (ma'âneh}* à la joie (de l'homme heureux) dans le cœur de celui-ci. » Si l'auteur hébreu conserve à *"elôhini* le nombre singulier, c'est qu'il y est contraint par l'opinion religieuse qui règne autour de lui; mais il pense aux « dieux », et sa phrase est épicurienne. Tyler, *op. cil·.,* d'après Mac Neile, p. 51 ; Zapletal, p. 57 sq. Pure exégèse de poète : *ma'âneh* n'a pas ici le sens de « répondre », mais, comme l'indiquent huit passages du livre, t, 13; n, 23, 26; ni, 10; iv, 8; v, 2, 13; VIII, 16, cette forme verbale doit se rattacher à la racine *'àndh,* « s'occuper » — Dieu s'occupe de la joie du cœur de l'homme heureux; cette joie est son œuvre; c'est la simple répétition de la même idée exprimée déjà au verset 18. Cf. n, 24; ix. 7.

Ainsi l'on ne peut réellement établir une dépendance directe de l'Ecclésiaste à l'endroit de la philosophie grecque. Les doctrines qui, de prime abord, paraissent leur être communes, ou bien se trouvent déjà exprimées sous forme traditionnelle et orthodoxe dans des livres de caractère hébraïque auxquels se réfère tacitement l'auteur du *Qôhélel,* ou bien ne sont attribuables i ce dernier que sous le couvert, suspect à bon droit, d'une pure mésintelligence de son texte.

Pour une influence de la philosophie grecque sur l'Ecclésiaste tans quelques traits et expressions, voir Van der Palm, *Ecclesiastes phiiol.gice et critice illustratus,* Leyde, 1784; G. Zirkel, *Untersuchungen über den Prediger,* Würzbourg. 17! .1; Hitzig, *Der Prediger Salome's,* Leipzig, 1847 ; Kleinert, *Der Prediger Salomo,* Berlin, 1884, et dans *Theoloyische Studi ; und Kritiken,* 1883, p. 761-782; Graetz, *Kuheleth,*Leipzig. 1871. — Pour une dépendance formelle de l'Ecclésiaste à l'égard de ia philosophie stoïcienne et épicurienne : Tyler. *Ecclesiastes,* Londres, 1874 et 1899; cf. *Modem Review,* 1882. p. 225-251. 614-617 ; Plumptre, *Ecclesiastes,* Cambridge, 1881 ; Aug. Palm. *Qohelet und die nacharistotelische Philosophie,* Mannheim. 1885; Cornill, *Einleitung,* Leipzig, 1896, § 45, 4; Siegfried, dans *Zeitschrift fur wissenscha/Riche Théologie,* 1875, p. 284-291, 465-489; *Prediger und Huheslied,* 1898; Witdeboer, *Die fünf Megillôt,* 1898; de la philosophie d'Héraclite : Pfleid. rer. *Die Philosophie des Heraklit...,* Berlin, 1886, p. 255-288. et dans *Jahrbücher fur protestantische Théologie,* 1887, p. 177-180. — Pour une influence de la philosophie grecque en général : M. Friedlander. *Griechische Philosophie im A!ten Testament,* Berlin, 1904, p. 131-162.

Contre l'influence grecque : Franz Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth (Bibl. Komm.,* 1875, t. iv, p. 319); Renan. *L'Ecclésiaste, Parie,* 1882, p. 63 sq. ; Nowack, *Die Sprüche Sal··v s und der Prediger,* Leipzig, 1883, p. 194 sq. ; Cheyne. *Job an I Salomon,* Londres, 1887, p. 260-272; Menzel. *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos.* Halle. 18S.'. p. 8-38 (contre Tyler); H. Bois, *Essai sur les origines de la philosophie jadéo-alexandrine,* Toulouse. 1890. p. 53-128 (contre Pfleiderer. ; Peake, art. *Ecclesiastes,* dans A *Dictionary ofthe Bible de* Hastings. Edimbourg; A. B Davidson, art. *Ecclesiastes,* dans *Encyclopaedia biblicade* Cheyne, Londres: Volz. dans *Theologische Literaturzeitung,* février 1900 (contre Tyler ; Mac Neile, *An Introduction to Ecclesiastes,* Cambridge, 1904, p. 43-54; V. Zapletal, *Das Bach Kohidet,* Fribourg (Suisse). 1905, p. 43-61 ; *Die vermeintlichen Ein/lusse der griechischen Philosophie im Buche Kohelel,* dans *Biblische Zeitschrift,* 1905, p. 32-39.128-139.

VI. Enseignements doctrinaux et moraux. — *I. enseignements doctrinaux.* — 1° *Dieu.* — 1. Créateur et provident : il a bien fait le monde, ni, 11, i», y mettant de l'ordre, donnant des lois à ses créatures, i, 4-11; m, 1-8, et gouvernant jusqu'aux pensées et sentiments des hommes, i, 13; ni, 10,15; ix, 1, dispensant à ceux-ci les biens et les maux, vu, 14 (il, 24; m, 13; v, 18; vi, 2; ix, 7) et les éprouvant surtout par la mort, lu, 18 sq. — 2. Juge souverain ; il rend son arrêt pour le juste comme pour le méchant, m, 17; il appelle a son tribunal toute cause bonne ou mauvaise, toute œuvre humaine apparente ou cachée, xi, 9; xil, 14. — 3. Tout-puissant, supérieur à l'homme, vi, 10; vu. I qui ne peut rien changer d'essentiel à ce qu'il a statu il comprime ainsi l'activité humaine, dans tous les ordres où elle manifeste son action, afin qu on le « craigne », ni, 14.

2° *L'homme.* — 1. Dans son être propre : — a) Son être physique est fait de poussière, m, 20; xn, 7a, et du « soufile de Dieu », m, 21; xu, 7 6. — *b* Sun être moral est fait d'une « droiture » originelle, sujette pourtant à être faussée, vn, 29, qui constitue sa cwi. science; mais son intelligence, bien que capable de saisir quelque chose de l'œuvre de Dieu. 111, 1ia, reste impuissante néanmoins devant le profond mystère de cette œuvre, ut, 116; xi, 5, et devant l'avenir, vu, 14; ix, 12; sa volonté, de même, son action, ne peuvent rien sur l'ordre essentiel du monde, vi, 10; vu, 13. t sur la mort, vin, 8. — 2. Dans sa destinée : — a En ce monde. Individuellement, Dieu l'a soumis à des occupations de plusieurs genres, et cela pour l'éprouver; car toutes, sauf une seule, ne lui rapportent ; .- bas que fatigue, déboires, incertitude : ainsi, la recherche du plaisir, II, 1-11, des richesses ou de la gloire, iv. 7-8; v, 9-11, 12-16; vi, 1-6, de la science même et de la sagesse, 1, 12-18; 11, 12-23; VI, 7-12; vu 23-29; vm, 16-17. Socialement, l'épreuve n'est pas moindre pour lui; car l'injustice est partout : dans les tribunaux, 111, 16; dans le gouvernement, iv, 1; v, 7; même (qui le croirait?) daus la rémunération opérée dès cette vie, à ce qu'on croyait, par la justice provi-

dentielle, à l'endroit du juste et du méchant, vu, 15; vin, 10, 14; et la justice distributive humaine ne vaut pas davantage, IX, 11, 13-14; x,5-7. Si encore l'homme pouvait penser que, pour avoir été sage, juste et bon, la mort ne dût pas l'atteindre, ou que du moins sa mémoire ne dût pas périr, l'épreuve serait supportable. Mais, hélas! tous meurent, le sage comme l'insensé, II, 14-15, le juste comme le méchant, ix,2; et la mémoire du sage n'est pas plus éternelle que celle de l'insensé, u, 16. Faut-il donc, devant cette suprême ironie du sort, haïr la vie, n, 17, 18; prononcer résolument que l'homme ne vaut pas mieux que la béte, m, 18; dire : heureux les morts, iv, 2-3, plus heureux l'avorton qui n'est point né, vi, 3-5? — Non pas. Ce n'est qu'une épreuve, et nécessaire; car où est le juste qui ne fasse que du bien et ne pèche jamais, vu, 20? Puis, le vrai bonheur de l'homme est en lui-méine, dans la crainte qu'il a de Dieu, vm, 12 : le méchant, au fond, n'est pas heureux, *ibid.,* 12,13; c'est là son châtiment. Enfin, « sous le soleil » — et il faut aussi le savoir — il n'y a qu'une chose qui ne trompe pas, qui n'est pas une épreuve, mais un « don de Dieu » : c'est la vie; assez heureux l'homme craignant Dieu qui en jouit dans ses légitimes et fondamentales exigences et manifestations, n, 24-25; ni, 12-13; v, 17-19; vin, 15;ix, 7-9; xt, 7-10, jusqu'à ce que la vieillesse et la mort lui viennent fatalement ravir ce providentiel et divin bienfait, xn, 1-7. — *b)* Hors la vie, le destin de l'homme est indéfinissable, obscur, plutôt inférieur, et non préférable *à* l'existence mélangée de joies et de peines menée « sous le soleil », puisqu'à tout prendre «un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort », ix, 4. Mort, on est au *schéol,* sous une forme qui n'est ni corporelle — le corps étant retourné à la poussière, m, 20; xn, 7a; ni lluidique — le « souffle » étant retourné à Dieu, xn 7 *b.* On n'y emporte rien et on n'y participe à rien de ce monde, v, 14; ix, 6. « Il n'y a ni œuvre, ni pensée, ni science, ni sagesse » en ce « séjour », ix, 10.

u. enseignements MORAUX. — Ils sont en rapport étroit avec la doctrine qui vient d'être exposée. Les considérations générales qu'il a faites sur la destinée humaine amènent nécessairement l'Ecclésiaste soit à formuler des jugements de valeur sur telles situations, actions et dispositions de caractère moral; soit à donner des conseils pratiques utiles à chacun pour sa gouverne; soit même à signaler quelque abus de la vie sociale et politique reprochable à l'époque.

1« Mieux vaut calme bonheur dans la médiocrité, que richesse pleine de souci, iv, 6; v, 11; union et association, que vie solitaire, iv, 7-12; pauvreté et sagesse, que richesse et folie, iv, 13-16; ix, 17; sagesse, que richesse, vu, 10-12, ou forteresse, ix, 18; obéissance à la Loi, que sacrifice de faux dévot, iv, 16-17; bonne renommée, que vie parfumée, vu, 1a.

2» Agir en tout et toujours avec réflexion, discernement, mesure; car légèreté, précipitation, grain de folie peuvent tout gâter, x, 1-3. — Ainsi, ne point faire de vœu à la légère, comme sur un songe, v, 12; ne point juger avec trop de pessimisme (cela aussi est vanité) de la valeur de la mort, de la tristesse, du deuil et du souci comparés à la vie, à la joie, à la fête et au rire, vu, 1 6-8; que la sagesse ne dégénère pas en niaiserie, voire la méchanceté en folie, vu, 15-19 ; faire grande attention à quelle femme l'on va confier son bonheur domestique ou simplement son honneur, vu, 22-29; s'observer à la cour, vm, 1-6; x, 4. — Ne rien compromettre pourtant nonplus par tropd'hésilation; mais avoir confiance en Dieu et dans la nature pour l'accroissement de sa fortune ou de sa famille, ▼!, 4-6.

3° Une société mal équilibrée est le fait d'un mauvais gouvernement, faible, jouisseur, x, 5-11, 16-20.

VIL Commentateurs. — *l. juifs.* — Jusqu'au xix* siècle : *Midrasch Qôhêlef,* vers 500; traduction allemande par A. Wünsche, Leipzig, 1880; Raschbam (Rab. Samuel ben Méir). vers 1090, édit. A. Jellinek, Leipzig, 1885; cf. Ginsburg, *Coheleth,* p. 42; Raschi (Rab. Salomon larchi), vers 1100; Bible rabbinique de Buxtorf; trad, latine par Breitliaupt, Gotha, 1710; cf. Ginsburg, *ibid.,* p. 38; Nathaniel (Abul-Barcat Hibat Allah ben Malka), en arabe, 1142, non publié; cf. Ginsburg, p. 58; Aben Esra (Abraham ben Esra), vers 1150; cf. Ginsburg, p. 46; Aaron ben Joseph, caraïte, vers 1290; imprimé en 1834 à Eupatoria (Tauride); Joseph ben Caspi, *IJofemah Lel.iaïm,* « Sceau de la vie ». vers 1330; cf. Ginsburg, p. 60; Jedadiah Penini, *Behinôl 'Olam,* « Expérience du monde », vers 1350, édit. Stern, Vienne, 1847; cf. Ginsburg, p. 61; Rab. Salomon ben Mélech, dans *Michlal lôphi,* « Beauté parfaite », 1490, et Commentaire, vers 1530; cf. Ginsburg, p. 66: Élisa Galiho, Venise, 1548 (1578, Giov. di Gara); cf. Ginsburg, p. 67; Moïse Alschesch, vers 1550, dans Commentaire des cinq *Megillôf,* Offenbach, 1631; cf. Ginsburg, p. 73; David de Pomis, Venise, 1571; Baruch ben Baruch, Venise, 1599; Élie Loanz, 1631; cf. Ginsburg, p. 74; Samuel Cohen de Pise, 1661 ; Moïse Landsberger, dans *Schômer 'Emounim,* « Défense de la foi », Ollenbach, 1724; cf. Ginsburg, p. 77; Moïse Mendelssohn, 1770; trad, allemande par J. Rabe, *Der Prediger Salomo,* Ansbach, 1771; cf. Ginsburg, p. 78; David Friedlander, *Der Prediger ans déni hebraischen,* Berlin, 1788; cf. Ginsburg, p. 79.

il. catholiques. — S. Hippolyte, commentaire perdu; cf. Jérôme. *De viris ill.,* c. lxi, *P. L.,* I. xxm, col. 707; S. Denys d'Alexandrie, *Comm. brevis in principium Eccle.* (l-m, 11), *P. G.,* t. x, col. 1577 sq.; S. Grégoire le Thaumaturge, *Metaphrasis in Ecclesiasten Salomonis, P. G.,* t. x, col. 987 sq.; S. Victorin de Petau, commentaire perdu; cf. S. Jérôme, *De viris ill.,* c. Lxxiv, *P. L.,* t. xxm, col. 722 (selon Cassiodore, *De instil. div. liter.,* 5, *P. L.,* t. LXX, col. 1117, le commentateur serait Victorinus Afer); Diodore de Tarse, commentaire perdu; S. Grégoire de Nysse, *Accurata expositio in Ecclesiasten* (ı-m, 13), huit homélies, *P. G.,* t. xliv, col. 616 sq.; S. Athanase, commentaire perdu; cf. Photius, *Biblioth.,* cod. 139, *P. G.,* t. cm, col. 420; Acace de Césarée, commentaire perdu; cf. S. Jérôme, *De viris ill.,* c. xcvm, *P. L.,* t. xxm, col. 699; S. Jérôme, *Comm. in Ecclesiasten, P. L.,* t. xxm, col. 1009 sq. ; Théodore de Mopsueste, commentaire perdu; cf. Léonce de Byzance, *De sectis,* iv, 3, *P. G.,* I. lxxxvi, col. 1221; Salonius, *Expositio mystica in Ecclesiasten, P. L.,* t. lui, col. 993 sq.; Grégoire de Girgenli, *In Eccles. X libri, P. G.,* t. xcvm, col. 741 sq.; Élie de Maru, évêque nestorien, vers 660; Olympiodore d'Alexandrie, *Comm. in Eccle., P. G-,* t. xciii, col. 477 sq.; Alcuin, *Comm. in Eccle., P. L.,* t. c, col. 667 sq.; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria in Eccle., P. L.,* t. cxill, col. 1115 sq.; Rupert de Deutz, *Comm, in Ecclesiasten, P. L.,* t. CLXVin, col. 1195 sq.; Honoré d'Autun, *Quœsliones in Prov. et Eccle., P. L.,t.* clxxii, col. 311 sq.; Hugues de Saint-Victor, *in Eccle. homiliæ undeviginti, P. L.,* t. CLXXV, col. 113 sq.; Neckam, *Expositiones in Ecclesiasten,* non imprimé; Rob. Holkott, *Comm. in Eccle.* (i-vn), Venise, 1509; S. Bonaventure, *Expositio in librum Ecclesiastes, Opera,* Rome, 1586, t. i, p. 309 sq.; Nicolas de Lyre, dans *Postillæ perpeluæ,* Rome. 1471-1472 Denys le Chartreux. *Enarratio in librum Ecclesiastæ,* dans *Opera omnia,* Montreuil, 1898, t. vu, p. 211-288; Ἐκχλησιαστρία, dans le *Graecus Venetus* (Pent., Prov., Ruth, Cant., Eccle., Thren., Dan. *versio græcaj,* édit. 0. Gebhardt, Leipzig, 1875, p. 488 sq.; Œciiménius, *Catena in Ecclesiasten,* Vérone. 1532; Jean de Campen, *Psalm, et Ecclesiastæ paraphraslica interpretatio,* Paris, 1533; Jean Wild (Féru-). *Sermones in Eccle. juxta literam,* Mayence, 1550; Jean d'Arbre, *Comment.*

in Eccle. et in Cant., Paris, 1531 ; Vine. Mansi, *Paraphrastica expositio in Eccle.,* Florence, 1580; Corn, lansen de Gand, *Comm. in Eccle..* invers, 1589; Corn. Jansen d'Ypres, *Analecta in Prov., Ecclesiasten,* etc., Louvain, 1614; .1er. Osorio, *Comment, et paraphr. in Eccle. el Cant.,* Lyon, 1611; Franç. Sanchez, *Comm, in Eccle.,* Barcelone, 1619; Jean de Pineda, *Commentarii in Ecclesiasten,* Paris, 1620; J. Lorin, *Comm, in Eccle.,* Lyon, 1606; J. Tirin, *Comm, in Eccle.,* Mayence, 1607; .1. Tollenaer, *Speculum vanitatis, sen Ecclesiastes dilucidalus,* Anvers, 1635; Corneille de la Pierre, *Commentarius in Ecclesiasten,* Anvdrs, 1694; F. de Salazar, *Expositio in Eccle.,* Lyon. 1651 ; Maldonat, dans *Commentarii in præcipuos SS. libros,* Paris, 1643; P. Gorse, *Explication abrégée de l'Ecclésiaste,* Paris, 1653; J.-B. Bossuet, dans *Notæ in quinque libros sapientiales,* Paris. 1693; J. Ménochius, dans *Brevis explicatio S. Scriplurte,* Cologne, 1630; Du Hamel, dans *Salomonis libri III cum annotationibus,* Rouen, 1703; Calmet, dans *Commentaire littéral,* 2' édit., Paris, 1726, t. v, p. 1-66; Hardouin, *Paraphrase de TEcclesiaste avec des remarques,* Paris. 1729; L. de Poix, *L'Ecclésiaste,* Paris, 1778; Vict. Zinck, dans *Comm. in lres libros salomonicos,* Augsbourg, 1780; A. Bauduer, *Version de l'Ecclésiaste avec des notes morales,* Paris, 1783; Dereser, dans *Die heilige Schrift des Alten Testaments,* III· partie, Francfort, 1797-1832; L. von Essen, *Der Prediger Salomo's,* Schaffouse, 1856; Gilly, *L'Ecclésiaste de Salomon,* Paris, 1863; Rambouillet, *L'Ecclésiaste de Salomon,* traduit de l'hébreu et annoté, Paris, 1879; A. Motais. *L'Ecclésias'e,* 2 in-80, Paris, 1876: Id., *L'Ecclésiaste,* Paris, 1877 (dans la *Sainte Bible* de Lelhielleux); Vegni, *Il Ecclesiaste seconda il testa ebraico,* Florence, 1871 ; G. Bickell, *Der Prediger,* Inspruck. 1885; Gietmann. *Commentarius in Ecclesiasten el Cant.,* Paris, 1890; Keel, *Der Prediger Salomos,* Ratisbonne, 1897; J. Boileau, *Le livre de TEcclesiaste,* Paris. 1892; Zapletal, *Das Buch Kohelet,* Fribourg, 1905; L.-Cl. Fillion, dans *La Sainte Bible commentée,* Paris, 1893, t. iv.

m. *non catholiques* (|uifs, protestants, critiques). — Luther, *Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus,* Wittemberg, 1532 ; Brentius, *Erklârung des Prediger Salomo,* 1528, et *Ecclesiastes Salomonis cum commentariis per Biobum Gast e germ, in lat. translatus,* Hagenow, 1529; Bucer, *Commentarius in Ecclesiasten,* 1532; Pellican, *Kommentar zu Qohelet,* dans *Vorlesungen uber das Alte Testament,* Zurich, 1532; Mélanchlhon, *Enarratio concionum libri Salomonis cui titulus est Ecclesiastes,* Wittemberg, I556; Slrigel, *Scholia in librum Ecclesiasten,* Leipzig, 1565; Lavater, *Comm. in Eccle.,* Heidelberg, 1566; J. Mercier, *Commentarii in Job., Prov., Ecclesiasten,* Leyde, I573; Amsterdam. 1651 ; Théod. de Bèze, *Ecclesiastes Salomonis paraphrasi illustratus,* Genève, 1588; Schlangendorp, *Kommentar zu Qohelet,* Copenhague, 1590; Cartwright, *Metaphrasis et homiliæ in librum Eccle.,* Londres, 1604; IL Lock, *Ecclesiastes,* Londres, 1597; Broughton, *A Commentary upon Coheleth or Ecclesiastes,* 1605; Jean Piscator, *Comment, in libros Veler. Testamenti,* t. nt, p. 403 sq.; Thom. Granger, *Commentary on Ecclesiastes,* Londres. 1621; VV. Peinble, *Solomon's Recantation ami Repentance, or the Book of Ecclesiastes,* dans *Works,* in-fol., p. 273 sq.; Dru-"ius, *Annotationes in Coheleth,* Amsterdam, 1635; Mich. Jermin, *A Commentary upon the whole book of Ecclesiastes,* Londres, 1639; C. Sibel, *Ertenum juventutis seu descriptio incommodorum senectutis a Salomone Eccl. XII, 1-0,* Deventer, 1639; H. Grotius, *Annotationes in Vet. Test.,* Paris, 1644; Reynolds, dans *Annotations upon all the books of the Old and New Test.,* Londres. 1657, t. i; M. Geier, *In Salomonis regis Israel Ecclesiasten commentarius.* Leipzig, 1647; J. Mayer, 4 *Commentary upon the Holy* IVri*lings,* Londres, 1653, p. 771; J. Cotton, *A brief ex, sition upon the whole book of Ecclesiastes,* Londres. 1634, 1657; Trapp, *A Commentary upon the Books* I·[*Prov., Ecclesiastes, Song...,* Londres, 1660, Mat. Poo! *Commentarius m libros Salomonis regis hebr. Koheleth,* Strasbourg, 1691; J. Cocceius, *Commentarii-libros Salomonis,* dans *Opera,* Amsterdam, 1675. t. n; Abr. Calov, dans *Biblia Testamenti Veleris illustrat·!.* Francfort, 1672, 1719; Séb. Schmidt, *Commentarium librum Salomonis regis, hebr. Koheleth,* Strasbourg 1691, 1704; Al. Nisbeth, *An exposition upon the bo of Ecclesiastes,* Edimbourg, 1694; Patrick, *A critica commentary and paraphrase on the Old and Ni Test.,* Londres, 1848, t. in; F. Yeard, *A paraphrn-e upon Ecclesiastes,* etc.. Londres, 1701; Matthew Henry. *An expositio of the Old and New 7 est.,* Londres, 1828, t. n; J. H. Michaelis, *Notæ uberiores in Ecclesiasn* . dans *Uberiorum adnotalionum in hagiographos* V. 7 *libros,* Halle, 1720, t. n ; Wachter, *Der Prediger Salomo neu ûbersetzt mil kurzen Anmerkungen,* Memmingen, 1723; Ed. Wells. *A Help for the more easy understanding of the Books of Job, Ps., Prov., E - siastes and Cant.,* Oxford, 1727; Wolle. *Der Prediger Salomo ûbersetzt und mit moralischen A merkungen erlâutert,* Leipzig, 1729; Bible de Ber n-bourg, *Der Prediger Salomos,* IIP partie, p. 685 sq. ; Jean Le Clerc, *Liber condonatricis Salomonis,* dans *Vet. Test, libri hagiographi,* Amsterdam. 1731. p. 677 sq.; Chr. Bauer, *Erlâuterter Grundtext* *Prediger Salomo,* Leipzig, 1732 ; P. Hannsen, *trachtungen uber den Prediger Salomos,* Lubeck. 1734, 1744; Lampe, *Commentarius in Psalm, grad., Apoc. et Ecclesiasten,* Groningue, 1741; Starke, dans *Synopsis bibliothecæ exegeticæ in* V. *lest.,* Halle. 1748, t. iv; J. D. Michaelis, *Poelischer Entwurf ler Gedanken des Prediger-Buchs Salomons,* Gœttingue. 1751, 1762; Desvœux, *A philosophical and* c *Essay on Ecclesiastes,* Londres, 1760; trad, alleman par J. Bamberger, *Desvœux's Koheleth-Komme:* Berlin, 1764; Moldenhauer, *Kommentar zu Kobe* Leipzig, 1772; Kleuker, dans *Salomonische Schrift·* III0 partie, Leipzig, 1777; Jacobi, *Das ion seine··* *würfen gerettete Prediger-Buch.* Zelle. 1779. I' lein, dans *Scholia in libros Vet. Test, fioetic·* ‹, 177 *Salomons Prediger und Hoheslied,* léna. 1784. der Palm, *Ecclesiastes philologice et critice* Leyde, 1784; Spohn, *Der Prediger Salmn··.* Leirz .. 1785; Greenway, *Ecclesiastes, in three /arts,* 1787; Dathe, *Job, Prov., Ecclesiastes, Cant, phitdogi critice illustratus,* Halle, 1789; Hodgson. A' Oxford, 1790; H. E. G. Paulus, *Der Prediger Sa* 1790; Zirkel, *Der Prediger Salomon,* \Vurzbour_. 1792; Pfannkuche, *Exercitationes in Ecclest·* Gœttingue, 1794; J. E. Schmidt. *Salomo's Pre · ger.* Giessen, 1794; Gaab, *Beitrâge zur Erklinwg d·* *genannten Hohenliedes,des Predigers,* etc., Tubir 1795; Nachligall, *Koheleth,* Halle, 1798; Bergst. *Prediger Salomo's,* Hambourg, 1799; Thom. C dans *A Commentary on the Holy Bible,* Londres. In ' t. in; Priestley, *Notes on all the Books of Seri;* : Northumberland, 1804, t. II ; Moise Frenkel. A *tar zu Qohelet,* Dessau, 1809; Middeldorpp. *exegelico-criticæ ad librum Ecclesias! -,* ISII Ad. Clarke, dans *The Holy Bible,* Londres. 1&-·. t. m; Umbreit, *Kohelelh's des weisen Kônigs* - *kanipf,* Gotha, 1818; Winzer, *Commentai* *K leth xi, 9-xii, 7,* Leipzig, 1818; Wardlaw, Leet ires *the Book of Ecclesiastes,* Glasgow, 1821. 1838; Hold- n. •In *Attempt to illustrate the Bonk of Eccle-:* . Londres, 1822; Kaiser. *Koheleth,* Erlangen, 1823; Res n-miiller. *Scholia in* Vet. *Test.,* IIIe partie, Leipzig. 1830. t. II; Moise Heinemann, *Uebersetzung des Kohei· th*

nebsl grammatisch-exegetischtm Commentar, Berlin 1831 ; Knobel, *Commentar über das Buch Koheleth,* Leipzig, 1836; Auerbach, *Koheletübersetzt mit dem Originaltext und hebrâischem Commentar,* 1837; H. Ewald, *Sprüche Salome's, Koheleth,* Gœttingue, 1837; Herzfeld, *Coheleth übersetzt und erlâutert,* Braunschweig, 1838; Wohlfahrt et Fischer, dans *Prediger-Bibel,* Neustadt. 1841 t.iv; Rougemont, *Explication du livre de l'Ecclésiaste,* Neufchàtel, 1844; Lisco, dans *Das Alte lestament mit Erklârungen,* etc., Berlin, 1844; Théod. Preston, *Qôhélel, luib. text, latinversion, with original notes,* etc., Londres, 1845; Noyes, *A new translation of the Prov., Ecclesiastes and the Cant., with hitrod. and Notes,* Boston et Londres, 1846; Hitzig. *Der Prediger Salome's,* Leipzig, 1847; Cahen et Dukes, dans Cahen, *La Bible,* Paris, 1848, t. xvi; Heiligstedt, *Commentarius in Ecclesiasten et Cant.,* dans Maurer, *Comm, grammaticus-criticus in Vet. Test.,* Leipzig, 1848, t. tv 6; 0. von Gerlach, dans *Das A lte Testam, nach Luthers Vebersetzung mit Anmerkungen,* Berlin, 1849, t. tit; Umbreit, *Was bleibt? Zeitgemâsse Betrachtungen des Predigers Salomo übersetzt und erklârt,* Hambourg et Gotha, 1849; E. Meier, dans *Die poetischen Bûcher des Alten Test, übersetzt und erlâutert,* Stuttgart, 1850, I™ section, p. 37 sq.; ti« section, p. 265 sq.; Hamilton, *The Royal Preacher,* Londres, 1851 ; Stuart, *A Commentary on Ecclesiastes,* New-York, 1851; Philippson, dans *Die israelitische Bibel,WSA,* t, in; Elester, *Commentar fiber den Prediger Salomo,* Gœttingue, 1855; Benj. Weiss, *New translation and exposition of the Book of Ecclesiastes,* Dundee, 1856; .l. Macdonald, *The Book of Ecclesiastes explained,* New-York, 1856; Wangemann, *Der Prediger Salomonis,* Berlin, 1856; Nath. Rosenthal, *Kohelet von Salomo,* Prague, 1858; Vaihinger, *Der Prediger und das Hohelied übersetzt und erklârt,* Stuttgart, 1858; Hengstenberg, *Der Prediger Salonios ausgelegt,* Berlin, 1859; Buchanan, *The Book of Ecclesiastes,* Londres, 1859; Ch. Bridges, An *exposition of the Book of Ecclesiastes,* Londres, 1860; Hahn. *Commentar fiber das Predigerbuch Salomes,* Leipzig. I860; Ginsburg, *Koheleth,* Londres, 1861; Burger. *Commentarius in Ecclesiasten,* 1864; Kleinert, *Der Prediger Salomo,* Berlin, 1864; Young, *A Commentary on the book of Ecclesiastes,* Philadelphie, 1865; Castelli, *Il libro del Coheleth,* Pise, 1866; Kamphausen, *Der Prediger übersetzt und erklârt,* dans Bunsen, *Bibelwerk,* Leipzig, 1868, HI'partie; Zôckler, *Das Hohelied und der Prediger,* dans Lange, *Theologisch-homiletisches Bibelwerk,* Bielefeld et Leipzig, 1868, XIIIe partie; Graetz, *Koheleth,* Leipzig, 1871; Ephr. Hirch, *Ein hebrâischer Commentar turn Qohélet,* Varsovie, 1871 ; Wordsworth, *Prov., Ecclesiastes and Song of Salomo,* Londres, 1872 : Dale, *Commentary on Ecclesiastes,* Londres et Cambridge, 1873; Tyler, *Ecclesiastes,* Londres, 1874; Franz Delitzsch. *Hohelied und Koheleth,* Leipzig, 1875; Diedrich, dans *Die Salomonischen Schriften,* 1876 ; Leale. *Homiletic Commentary on the book of Ecclesiastes,* Londres, 1877; Veith, *Koheleth und. Hoheslied übersetzt und erklârt,* Vienne, 1877; Bullock, *Commentary and critical notes on Ecclesiastes,* Londres, 1878; Plumptre, *Ecclesiastes or the Preacher,* Cambridge, 1881; Renan. *L'Ecclésiaste,* Paris, 1882; Bergmann, *Eine Kettevon Liedern und der Greis Salomo* (Cant., Eccl.), Strasbourg, 1883; Nowack, *Der Prediger Salomos,* Leipzig, 1883; Ch. H. H. Wright, *The Book of Koheleth,* Londres, 1883; W. Volck, *Das Buch Hiob und der Prediger Salomo,* Nordlingen, 1889; S. Cox, *The Book of Ecclesiastes,* Londres, 1H9I ; Deane, *Ecclesiastes,* Londres, 1893; P. Haupt, *The Book of Ecclesiastes,* Philadelphie, 1894; Moulton, *Ecclesiastes and the* Wisdom *of Solomon,* New-York, 1896; Siegfried, *Prediger und Hoheslied,* Gœttingue, 1898; Wildeboer, *Der Prediger,* dans *Dieffinf*.Wegi/Iol,Tubingue, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1898; G. A. Burton, *A critical and exegelical commentary on the Book of Ecclesiastes,* Cambridge, 1908.

F. Vigoureux, *Manuel biblique,* 12' édit., Paris, 1906, t II. p. 504-532: E. Philippe, dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. II. col. 1533-1513; R. Comely, *Introductio specialis,* Paris, 1897, t. π, 2, p. 155-183: S. R. Driver. *Introduction to the Literature of the Old Testament,* Edimbourg. 1897, p. 465-478; trad, allemande de Rothstein, *Einleilung tn die Litteratur des Alten Testaments,* Berlin, 1896, p 499-514 ; G. Wildeboer, *Die Literatur des* A. *T,* 2' édit., Gœttingue, 1905, p. 429-435; C. H. Cornill, *Einleilung indas A . T.,* Tubingue, 1905, p. 248-253; H. L. Strack. *Einleilung in das A. T.,* Munich, 1906, p. 153-156; F. Gigot. *Special Introduction,* New-York, Cincinnati, Chicago, 1906. t. il. p. 109-130; L. Gautier. *Introduction à l'A. T.,* Lausanne, 1906, t. il, p. 212-235; *Cyclopaedia biblica,* t. 111, p. 26-35; *Kirchenlexikon,* t. IV, col. 96-99; *Realencyclopadie,* t. XV, p. 617-623 ; *Encyclopaedia biblica* de Cheyne, Londres, 1901, t. 11, col. 1155-1164; A *Dictionary 0/ the Bible* de Hastings. Edimbourg, 1898, t i, p. 637-642; *The Catholic encyclopedia,* New-York, s. d. (1909), t. v, p. 244-248.

L. Bigot.

ECCLÉSIASTIQUE (LIVRE DE L'). Vraisemblablement intitulé par son auteur hébreu : *MeSàlim, parabolæ,* cf. S. Jérôme, *Præfatio in version, libror. Salomonis, P. L.,* t. xxvm, col. 1242, renseignement confirmé par les citations rabbiniques des midraschim *Schemolh Rabba,* c. xxi, et *Bamidebar Rabba,* c. xxm. Désigné parfois, dans la littérature juive, sous le titre de *Séfer hahôkmàh,* « livre de la sagesse ». I. Lévi, *Revue des Études /nines,* Paris, 1897, t. xxxv, p. 20 sq. — Bible grecque : ΣΟΦΙΑ Σι ΙΡΑΧ, ou Σοφία Ἰησοῦ, (τοῦ) Ἀου Σειρὰχ (Σιρὰχ) : manuscrits, listes synodales, catalogues, écrits des Pères, voir H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge, 1902. p. 201 sq. (quelques variantes). — Bible latine : *Ecclesiasticus,* dès le m' siècle, cf. S. Cyprien, *Testim. adv. Judæos,* l. III, c. xxxv, xcv, *P. L.,* t. iv, col. 755, 775; Rutin traduisant Origène, HoniiL, xvm, in *Num.,* n. *3, P. G.,* t. xn, col. 714: et ainsi nommé en tant que type des *alii libri qui non canonici, sed ecclesiastici, a majoribus appellati sunt.* Ridin, *Comment, in symb. apost.,* n. 38. *P. L.,* t. xn, coi. 374. Quelques variantes rappelant le titre grec. H. B. Swete, *op. cit.,* p. 210 sq. Se détache parfois, dans les manuscrits, du groupe des écrits salomoniens pour former, avec la Sagesse, le petit groupe binaire des « deux Sapiences ». S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Paris, 1893, p. 331 sq. — I. Texte et versions. II. Canonicité. III. Auteur. Son époque, son originalité. IV. Enseignements historiques. V. Enseignements doctrinaux et moraux. VI. Commentateurs.

I. Texte et versions. — *l. texte* (original hébreu retrouvé). — Attesté jusqu'au xi· siècle par divers témoignages, cf. S. Jérôme, *Præf. in «ers. libr. Salomonis, loc. cit.,* et nombre de citations expresses ou tacites, textuelles ou libres, faites en hébreu ou en araméen, dans la littérature rabbinique, du ler au X' siècle.

Relevés de Schechter. *The Quotations from Ecclesiasticus in rabbinic Literature,* dans *The Jewish Quarterly Review,* Londres, 1891, t. ill. p. 682 sq. ; Cowley et Neubauer. *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus.* Oxford. 1897. p x sq.. xtx sq.. xxx' sq. : et d'auteurs plus anciens énumérés dans Kaulzsch. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* Fribourg-en-Brisgau, Tubingue et Leipzig. 1900, t. I, p. 240; Tony André. *Les apocryphes de l'Ancien Testament,* Florence. 1903, p. 295 sq.

Objet, de la part de plusieurs savants, d'essais de reconstitution basés sur les versions immédiates grecque et syriaque.

Travaux de Bail, Benzeeh, Bickell. Edersbeim, Frankel. Fritzsche. Geiger. Cf. Cowley et Neubauer. op.cïf..p.xvm : Schechter et Taylor. *The Wisdom of Ben Sira,* Cambridge. 1899. p. 12 sq

Le texte hébreu original de l'Ecclésiastique, perdu depuis longtemps, a été retrouvé, de 1896 à 1900, sous les espèces de trente feuillets manuscrits appartenant à quatre codex fragmentaires successivement dénommés par les savants, dans l'ordre des découvertes : B, A, C, D. Tous ces feuillets provenaient de la *gueniza,* ou salle de débarras des manuscrits de service hors d'usage, d'une synagogue du Caire, la synagogue d'Ezra.

Le manuscrit *B* contient, en dix-neuf feuillets : Eccli., xxx, H-xxxni, 3; xxxv, 11-xxxviit, 27 6 (Vulg., 28 6); xxxix, 15c (Vulg.. 20c)-i.>, 30 (Vulg., 38). Cf. pour l'histoire de la découverte, la description du manuscrit, les articles et les ouvrages à lui consacrés : J. Touzard. *L'original hébreu de l'Ecclésiastique.* dans la *Revue biblique,* Paris. 1897. t. VI, p. 274 sq., et à part, Paris, 1898; *Les nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique,* Paris, 1901. p. 3 sq., 59 sq. ; I. Lévi, *L'Ecclésiastique, texte original hébreu,* I" partie, Paris, 1898, p. v sq., i.vi sq. ; 11' partie. Paris. 1901, p. ni sq. ; Kaulzsch, *Die Apokryphen,* t. 1, p. 256, xxvui de l'introduction.

Éditions avec traduction et notes critiques: Feuillet 7, xxxix, 15c (Vulg., 20 c)-xl, *6d* (Vulg., 7 *b),* Schechter, dans *The Expositor,* Londres, juillet 1896, p. 1 sq. — Feuillets 7 et 8-16. XL, 9-xlix. 11 b (Vulg., 13b). le 9· contenant xx, 30-31 (Vulg . 32-33) après xi.i, 13, Cowley et Neubauer, *op. cil.;* R. Smcnd. *Dus hebrâische Fragment der Weisheit des Jesus Si. ach.* Berlin, 1897: I. Lévi, *op. cit.,* I" partie; N. Schlôgl. *Ecclesiasticus,* Vienne. 1901. — Feuillets 1, 3, 4, 6, 17-19. x. ., 11-XXXI, 11; xxxn. 16-xxxiu, 3; xxxv. 11-xxxvi, 26 (Vulg.. 23): xxxvn, 27 (Vulg., 30)-xxxvm. 27b (Vulg.. 28b) : XLIX, 12c (Vulg., Itc)-LI, 30 (Vulg., 38), Schechter et Taylor, *op. cit.;* I. Lévi, *op. cit.,* II' partie. — Feuillets 2 et 5, xxxi. 12-xxxn, la; xxxvi, 24 (Vulg., 21)-xxxvii, 26 (Vulg., 29). G. Margoliouth, dans *Jewish Quarterly Review,* Londres, 1899, t. xn, p. 1 sq. ; I. Lévi, *op. rit.*

Le manuscrit A contient, en six feuillets, Eccli., ni, 6b-xvi, 26. Cf. J. Touzard, *Les nouveaux fragments,* p. 3 sq., 46 sq., 60 sq. : I. Lévi, *op. cit.,* H' partie, p. vi sq.

Éditions: Feuillets 1-2, 5-6, ni 6b, 76-vn 29a (Vulg. 31a); xi, 24b (Vulg. 36 d)-xvi,26, Schechter et Taylor, op. *cit. ;* 1 Lévi, *op. cit.* Feuillets 3-4. vit, 29b (Vulg. 31 b)-xi, 34a (Vulg., 36a), E. N. Adler, dans *Jewish Quarterly Review,* Londres, avril 1900, p. 466 sq. ; I. Lévi, *op. cit.*

Le manuscrit C, feuillet unique, contient Eccli.. XXXVI, 27a (Vulg., 26a)-xxxvn, 1 a. Cf. J. Touzard. *Les nouveaux fragments,* p. 46 sq. : I. Lévi, *op. cit.,* 11' partie, p. VIH sq.

Édition : 1. Lévi, dans la *Revue des Études juives,* Paris, janvier-mars. 1900. p. 1 sq.

Le manuscrit D contient, en quatre feuillets, Eccli., IV, 23b (Vulg.. 286)-vn, 25 (Vulg., 27); xvni, 316-XX, 13, comprenant xxxvn. 19-26 (Vulg., 22-29) entre xx. 7 et 13; et des versets choisis de xxv, 8 b (Vulg., 11 b)-xxvi. 2. Cf. J. Touzard. *Les nouveaux fragments,* p.52sq.,63; I. Lévi,*L'Ecclésiastique,* II'partie, p. 1 sq , XIII sq., LXIX sq.

Éditions : Feuillet 2, vi, 18-vn, 25, I. Lévi, dans la *Revue des Études juives,* Paris. 1900, t. XL, p. 25 sq. — Feuillets 1 et 4, iv, 23-v, 13; xxv. 8-xxvi, 2, Schechter, dans *Jewish Quarterly Review,* avril 1900, p. 'i56 sq. — Feuillet 3, xvni, 31-xx, 13, Gaster, *ibid.,* juillet 1900. p. 688 sq.

Éditions critiques de la totalité des fragments B, A, C, D, dans l'ordre des chapitres : J. Knabenbauer, *Textus Ecclesiastici hebræus descriptus, cum notis et versione latina,* dans *Comm, in Eccli.,* Paris, 1902, *Appendix ;* II. L. Strack, *Die Spriiche Jesus, des Sohnes Sirachs,* Leipzig, 1903 (notes et lexique); I. Lévi, *The Hebrew text of the Book of Ecclesiasticus,* Leyde, 1904 (notes et glossaire); J. Touzard. dans *La sainte Bible polyglotte* de M. Vigoureux, Paris, 1904, t. v, passim; avec trad, française et notes, appendice, p. 885-970; N. Peters, *Liber Jesu filii Sirach, sive Ecclesiasticus hebraice,* Fribourg-en-Brisgau, 1905 (version latine, notes et glossaire); R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach hebriiisch und deutsch,* Berlin, 1906.

Nous n'avons ainsi présentement qu'un peu moins des deux tiers du texte original hébreu de l'Ecclésiastique, vu qu'il nous manque encore : i-m, 6 *a;* xvt, 27-xvm. 31 *a;* xix, 3-xx, 4; xx, 8-29; xxi-xxv, 8 *a* (Vulg.,Il *a*). 11 c-12(Vulg..16); 14-16; *VBab*(Vulg.,31); 21-26 (Vulg., 33-35); xxvi,3-xxx, 10; xxxm, 4-xxxv,10; xxxvni, 27 ci Vulg., 28c)-xxxtx, 15b (Vulg., 20b). L'intercalation par le ms. B, entre Ll, 12 (Vulg., 17) et 13 (Vulg., 18), d'un cantique inconnu aux versions ne compense malheureusement pas ce défaut.

Dés la publication des premiers fragments du ms. B, les savants, sauf une courte hésitation de M. L'vi, cf. *Revue des Études juives,* Paris, 1896, t. xxxn, p. 303, affirmèrent l'originalité, l'authenticité de l'hébreu retrouvé, nonobstant les nombreuses traces d'altérations qu'il porlait et qui étaient dans les conditions naturelles et inévitables de sa transmission. C'était « du bon hébreu », au style « pur et classique ». cf. J. Touzard, *Revue biblique,* Paris, 1908, t. vu, p. 53 sq., après Neubauer, *op. cit.,* offrant toutefois quelques particularités : imitation voulue des anciens écrivains; emploi d'expressions et de mots araméens ou des plus récents, étrangers à l'hébreu biblique ou néologismes dérivés pourtant des racines classiques; introduction de formes verbales inconnues à la Bible. J. Touzard, *ibid.,* p. 55 sq. Mais en 1899, avant la découverte des ms. *A, C, D* et *B,* 3e et 4· série, M. S. Margoliouth, professeur d'arabe à l'université d'Oxford, soutint et appuya la thèse que le texte hébreu d'Eccli., xxxix. 15 c-xlix,1I b, prétendu original, n'était qu'une *retraduction,* en hébreu, d'une traduction *persane,* celle-ci faite à l'aide des versions grecque et syriaque. *The Origin of the « Original Hebrew » of Ecclesiasticus,* Londres, 1899. M. S. Margoliouth ne rallia guère, et encore imparfaitement, à son opinion aussitôt vivement combattue, que M. Bickell. *Der hebrâische Sirachtext. Eine Rûckübersetzung,* dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* Vienne, 1899, t. xiii, p. 251 sq., et M. Lévi, celui-ci toutefois après la publication, par M. Schechter, des nouveaux fragments du ms. *B* et de *A,* III, 6 b-vil, 29 *a;* xi. 34 b-xvi, 26, *Revue des Études juives,* Paris, 1899, t. xxxvni, p.306sq. ; t. xxxix, juillet, octobre, etconcluantd'abora «Les nouveaux fragments ne sont — au moins pour un certain nombre de chapitres — qu'une retraduction en hébreu d'une version *syriaque;* » puis, d'une faço" plus générale, dans *L'Ecclésiastique,* II' partie, p. xxxix : « Les fragments *A et B* sont les restes d'un exemplaire de l'original enrichi : 1° du cantique alphabétique de la fin (l i. 13-30), retraduction hébraïque de la version syriaque déjà altérée; 2» de doublets traduits également du syriaque;3° de corrections ou interpolations isolées s'inspirant de la même version. » L'étude comparée des quatre mss. *A, B, C, D,* lesquels offrent entre eux plusieurs parties communes : *A* et *I),* iv, 23 6, 30-31 ; v. 4-8, 9-13; vi, 18-19 28, 35, vit, 1, 4, 6. 17, 20-21. 23-25; *B* et *C* xxxvi, 16, 29-31 xxxvn; xxxvni, 1; B, C, *D,* xxxvn, 19, 22, 24, 26, confirma définitivement l'auteur dans cette opinion. Les aramaïsmes, rabbinismes et arabismes restent « les traits caractéristiques du i. ri-*que* » de Ben-Sira « encore fermé à toute infiltration hellénique. Le style trahit également une époque u<. décadence. » *Ibid.,* p. XLVl. — Ces conclusions de I. Lévi ont été rejetées par N. Peters, *Der jüngst wiederaufgefundene hebrâische Text des Bûches Ecclesiasticus,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 30' sq. Parmi les passages allégués par I. Lévi, Peters n'en a · trc . r aucun où l'hypothèse d'une retraduction soit solide. Variantes et doublets s'expliquent suffisamment pai l'utilisation — qu'aurait faite le copiste de l'archrtype de nos quatre codex — d'un manuscrit hébrec pics voisin de la recension dont témoignent le Syria· [u· ou le grec ». Et Fuchs, *Textkritische Vnlertuchunget :v hebrâischen Ecclesiasticus,* Fribourg-en-Briscau. 11·." p. 123, juge « le syriaque plutôt dépendant de la recension d'où dérivent les additions de l'hébreu dans les passages ou I. Lévi voit une retraduction.

Pour l'histoire de la controverse sur l'originalité des fragments hébreux et la bibliographie très abondante, voir, concurremment avec les ouvrages cités de N. Peters, p. 28' sq .et A. Fuchs, p. 3 sq. : J. Touzard. art. cités de la *Revue biblique* I

Les nouveaux fragments, Paris, 1901, p. 18 sq., et bibliographie. IV; I. Lévi, *L'Ecclésiastique,* IP partie, Paris, 1901, p. xvui sq.; J. Knabenbauer, *Commentarius in Ecclesiasticum,* Paris, 1902, p. 7 sq.; Ryssel, *Die neuen hebràischen Fragmente des Bûches Jesus Sirachund Hire Herkunft,* dans *Theologische Studien utid Kritiken,* Gotha. 1900, t. LXXiu, p. 363 sq., 505 sq.; I901. t. i.xxiv, p. 75 sq., 269 sq., 547 sq.; 1902, t. Ixxv, p. 205 sq.. 347 sq., combattu au même titre que I. Lévi par N. Peters el A. Fuchs, *op. cit.*

L'auteur de l'Ecclésiastique adopta pour son livre la forme poétique et l'écrivit probablement tout entier en distiques. Là où le distique attendu fait défaut, il semble que l'on doive conclure à une altération du texte. Cf. N. Peters, *op. cit.,* p. 86'.

Pour les questions de la mesure du vers et de la strophique, voir les essais de S. Margoliouth, Bickell, Nôldeke. D. H. .Müller, Grimme, Scblogl. N. Peters, bibliographie dans N. Peters, op. *cit.,* p. vin. sq., et Tony André, *Les apocryphes de l'Ancien Testament.* Florence, 1903, p. 271 sq. — Pour le psaume intercalé, dans l'hébreu, entre I i, 12 et 13, voir .1. Toward, *Les nouveaux fragments,* p. 7 sq.; I.Lévi, *L'Ecclésiastique,* II' partie, p. XLV1I sq.; A. Fuclis, *op. cit.,* p. 102 nq.

II. versions. — 1° *Versions immédiates.* — 1. *Version grecque des Septante.* — La traduction grecque <le l'Ecclésiastique fut exécutée « en Égypte », entre les années 132 et 120 avant notre ère, par le petit-fils de l'auteur venu de Palestine au pays des Pharaons « l'an 36 du roi Évergète », Ptolémée VIL Voir plus loin. col. 2042. Elle nous a été conservée dans la Bible des Septante.

Pour la tradition du texte dans les manuscrits, tous issus, pour l'Ecclésiastique. d'un seul et même archétype, voir Fritzsche, *Die Weisheit Jesus-Sirach's,* Leipzig, 1859, p. xxi; Hatch, *Essays in biblical Greek,* Oxford. 1889, p. 247 sq.; Schürer, art. *Apokryphen des Allen Testaments,* dans *Realencyclopddie fur protest. Théologie and Kirche,* Leipzig, 1896, t. 1. p. 629 sq.; Ryssel. *Die Sprilche Jesus, des Sohnes Sirachs,* dans Kautzsch, *Die Apokryphen,* t. I, p. 244 sq.; N. Peters, *Der jiinijst wiederaufgefundene hebi aische Teat des Baches Ecclesiasticus,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 35' sq. — Pour la critique, voir : 1. avant la découverte des fragments hébreux, Edersbeim, dans *The Apocrypha,* de Wace. Londres, 1888, t. II, p. 23 sq.; Hatch, op. *cit.,* p. 250 sq.; Bois, *Essai sur les origines de la philosophie jadéo-alexandrine,* Paris. 1890, p. 345 sq.; Nestle, *Marginalien und Materialien,* Tubingue, 1893, p. 48 sq.; Klostermann. *Analekta,* Leipzig, 1895,p. 16sq., 26 sq. 2; depuis la découverte : J. Toward, *L'original hébreu de l'Ecclésiastique,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1898, t. vil, p. 33 sq.; I. Lévi, *L'Ecclésiastique,* 1" partie, p XLsq.; Ryssel, *loc. cit.,* p. 242 sq.; Knaoenbauer, *Comm.,* p. 21 sq.; N. Peters, *op. cit.,* p. 50' sq. : « La version grecque reste un précieux témoin du texte original, » p.58'; « elle reste aussi, en bien des cas. préférable au syriaque et même à l'hébreu, » p. 78'.

Éditions : 1. Dans les Bibles. Toutes les éditions des LXX, depuis la polyglotte d'Alcala, 1514-1517, qui a rétabli l'ordre rationnel desc. xxxiii, 13 b-xxxvi, 16 *a.* avant xxx, 25-xxxin, 13 a, interverti dans tous les mss., même dans le Vaticanus gr. 346 (Holmes et Parsons, 248), cf. Ryssel. *loc. cit.,* p. xxvm.jusqu'à celle de H. B. Swete, *The Old Testament in Greek,* Cambridge, 1891, t. n. p. 644 sq. — 2. Éditions des deutérocanoniques (ou apocryphes) : Francfort-sur-le-Mein, 1694; Augusti, Leipzig, 1804; Apel, Leipzig, 1837; Fritzsche, Leipzig, 1871. —3. Ecclésiastique à part : liav. Hœschel, *Sapientia Sirachi, sive Ecclesiasticus,* Augsbourg. 1604; Alb. Fabricius. *Liber Tob., Jud., Or. Man-, Sap. et Ecclesiasticus,* Franclort et Leipzig, 1691; Linde, *Sentential Jesu Siracidæ,* Dantzig, 1795; Bretschneider, *Liber Jesu Siracidæ,* Ratisbonne, 1806.

2. *Version syriaque.* — Elle a été faite (peut-être déjà avant l'an 200 de notre ère, I. Lévi, *L'Ecclésiastique,* II· partie, p. i.x) par un seul traducteur (voir pourtant L Lévi, *op. cit.,* 1« partie, p. Iu; II· partie, p. Lx, note 1) sur un texte hébreu représenté par celui des fragments retrouvés, mais plus ancien et mieux conservé. Eichhorn, *Einteitung in die apokriphischen Schriften des Alt. Test.,* Leipzig, 1795,p.84; Fritzsche, *op. cit.,* p. xxiv; Kaulen, *Einleilung in die heiligen Sihriften,* Fribourg-en-Brisgau, 1898, § 333, tenaient pour un original grec, contre Bendtsen, *Specimen exercitationum criticarum in Vet. Test, libros apocryphos,* Gœttingue,1789, p. 16, 29 sq., 45, qui conclut le premier à un original hébreu et fut suivi par la plupart des savants. Cf. Ryssel, *loc. cil.,* p. 250 sq.; N. Peters, *op. cil.,* p. 62'. L'examen desmss. *A. B, C, I)* a rendu cette conclusion certaine.

Pour la tradition du texte, voir N. Peters, *op. cit.,* p. 59' sq.; pour la critique : Hatch, *op. cit.,* p. 254 sq.; I. Lévi. *op. cit.,* I" partie, p. L sq.; .I. Touzard. *Revue biblique,* 1908, t. vu, p. 45 sq.; Ryssel, *loc. cit.,* p. 251 sq.; Knabenbauer, *op. cit.,* p. 32; N. Peters, *op. cit.,* p. 61' sq. Selon ce dernier, « la version syriaque représente un texte plus récent que celui de la version grecque, mais plus ancien que l'archétype d'A, B,C,D; en d'innombrables passages où le grec généralise, elle a la véritable leçon originale Jplus concrète », p. 92'. Peters rejette l'opinion del. Levi, des deux traducteurs.

Éditions : dans les polyglottes de Paris (ou de Le Jay), 1629-1645, t. vin, p. 358 sq.; de Londres (ou de Walton), 1654-1657, t. iv; A. de Lagarde. *Libri Vet. Test, apocryphi syriace,* Londres et Leipzig. 1861, p. 2 sq.

2° *Versions dérivées.* — 1. *Anciennes latines. — a)* Celle de la Vulgate, que ne retoucha point saint Jérôme, *Præf. in libros Salomonis juxta Septuag. interpretes, P. L.,* t. xxix, col. 404, et qui fut exécutée, non sur l'hébreu, comme le jugeait possible Sabatier, *Bibliorum sacror, latinæ versiones antiquæ,* Paris, 1751, t. il, p. 390, et l'admettaient Corneille de la Pierre, *in Ecclesiasticum prolegomena (Comm, in Eccli.),* Anvers, 1723, p. 20, et E. G. Bengel, dans *Eichhorn's allgenieine Bibliothek der biblischen Lileratur,* Leipzig, 1796, t. vu, p. 832 sq.; cf. aussi de Wette, *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die Bibel,* édit. Schrader, Berlin, 1869, t. I, p. 599, mais sur le texte grec des Septanledans une recension difi'érente de la nôtre el corrigé d'après le texte hébreu. Voir Herkenne, *De veteris latinæ Ecclesiastici capitibus i-xuil,* Leipzig, 1899, p. 9 sq.; I. Lévi, *L'Ecclésiastique,* IIe partie, p. LVIII.

Tradition du texte et critique : Sabatier, *op. cit ;* Fritzsche, op. cit., p. xxm; Hatch, *op. cit.,* p. 254. 256 sq.; Herkenne. *op. cit.,* p. 14 sq. : *Die Textüberlieferung des Bûches Sirach,* dans *B'blische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. vi, fasc. 1 et 2, p. 136 sq.; P. Thielmann, *Die luteinische Übersetzung des Bûches Sirach.* dans *Archiv fur latein. Lexikographie und Grammatik,* Leipzig. 1893, t. vin, p. 501 sq.; 1894. t. IX, p. 247 sq., puis *Bericht Uber das Material einer krit. Ausgabe der latein. Übersetzungen,* extrait des comptes rendus de l'Académie royale de Bavière, section de philosophie et d'histoire, t. xttib, p. 214 sq. Cf. aussi Sam. Berger, *Histoire delà Vulgate,* Paris, 1893. p. 22-200, passim; Ryssel, *loc. cit.,* p. 248 sq.; I. Lévi. *op. cit-,* p. LV sq.; N. Peters, *op. cit.,* p. 39' : « La version latine est un très précieux témoin indirect de la grecque..., quelquefois elle a gardé seule la vraie leçon », *ibid.,* p. 42'; Knabenbauer, op. *cit.,* p 33 sq.

Éditions : Toutes colles de la Vulgate: Heyse et Tischendorf, *Biblia sacra latina Veteris Testamenti,* Leipzig, 1873; de Lagarde, *Die Weisheiten der Handschrift von Amiatina,* dans *Mitteilungen,* I, Gœttingue, 1884, p. 285 sq.

b) Autre version latine, plus récente que celle de la Vulgate et serrant de très près un texte grec presque identique à celui de l'édition Sixtine, *Vetus Testam, juxta Sept.,* Rome, 1587; représentée seulement par un feuillet manuscrit d'écriture visigothique contenant Eccli., xxi, 20 5-xxn, 27, et retrouvé dans les archives de la Haute-Garonne par C. Douais. L'écriture en remonte pour le moins au ix· siècle.

Édition critique avec fac-similé : C. Douais, *Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique,* Paris, 1895. Cf. *Revue biblique,* 1895, t. IV, p. 282; Herkenne, *op. cit.,* p. 17 sq.

2. *Autres versions* dérivées des Septante : *a) Syro-hexaplaire.* — Nous a été conservée dans un manuscrit du viit· siècle publié en photolithographie par A. Certant. *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus phololi-*

thographice, Milan, 1874 *(Monumenta nacra et profana,* t. vu). Voir Herkenne, *op. cit.,* p. 18 sq.; N. Peters, *op. cit.,* p. 46'. — *b) Coptes.* — Bohairique (memphitique) : fragments publiés par P. de Lagarde, dans *Orientalia,* I. Gœttingue, 1879, p. 89, et M. Bouriant, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne,* Paris, 1886, t. vu, p. 83 sq. — Akhminienne : un fragment public'· par M. Bouriant, dans *Mémoires de la mission ardu illogique française du Caire,* Paris, 1885, t. i, p. 255 sq. — Sahidique (thébaine) : presque tout le livre, publié par P. de Lagarde, dans *Äigyptiaca,* Gœttingue, 1883, 1896, p. 107 sq.; fragments publiés par A. Ciasca, dans *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani,* Rome, 1889, t. n, p. 218 sq., et E. Amélineau, *fragments de la version thébaine de l'Écriture,* Paris, 1889, p. 89; autres fragments à la bibliothèque royale de Berlin, manuscrits orientaux, 409, lol. 1 et 2, dont Herkenne a reproduit un passage, dans *De veleris lalinæ Ecclesiastici capitibus 1-XLIll,* Leipzig, 1899, p. 24-25. Voir Hyvernat, *Étude sur les versions coptes de la Bible,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1896, t. v, p. 513, 5.8, 557, 568; Herkenne, *op. cit.,* p. 23 sq.; N. Peters, *op. cil.,* p. 43' sq., et *Rie sahidisch-koplische Überselzung des Bûches Ecclesiasticus,* Fribourg-en-Brisgau, 1893. — c) *Ethiopienne :* éditée par Dillmann, dans *Biblia Vet. Test, æthiopica,* Berlin, 1894, t. v. Voir Herkenne, *op. cit.,* p. 33 sq.; Ryssel, *loc. cit.,* p.250; N. Peters, *Der jüngst wiederaufgef. heb. Text des Bûches Eccli.,* p. 44" sq. — *d) Arménienne :* perdue à la suite des contestations soulevées dans l'Église arménienne sur la valeur des livres deutérocanoniques; retrouvée en 1833 dans un manuscrit daté de 1418. et plusieurs fois publiée à Venise, 1833, 1853, 1878. Voir Herkenne, *op. cit.,* p. 28 sq.; N. Peters, *op. cil.,* p. 45' sq. — e) *Slavonne :* dans la Bible russe

3. *Versions arabes* dérivées du syriaque. — a) Dans la Polyglotte de Londres, 1657; voir Ryssel *op. cit.,* p. 254. — *b)* Manuscrit de la bibliothèque Médicé-Laurentienne de Florence; non publié; texte corrigé d'après le grec.

II. Canonicité. — 1° *Chez les Juifs.* — Souvent mis â contribution par des apocryphes comme Hénoch, cf. Charles, *The Book of Enoch,* Oxford, 1893, p. 382, col. 3; les Psaumes de Salomon, cf. Ryle et James, *The Psalms of Salomon,* Cambridge. 1891, p. lxiii; les Secrets d'Hénoch, cf. Morlill et Charles, *The Book of the Secrets of Enoch,* Oxford, 1896, p. 96, col. 1; cité une fois par Philon (Eccli., xn, 10)â titre de λόγιο·; (oracle divin; cf. Ps. xtt, 7, des Septante) — ôltev καὶ ήμἀ διδάσκει — Harris, *fragments of Philo Judæus,* 1886, p. 104; cité aussi, et nommément vingt-six fois, par les écrivains du Talmud et par les rabbins (en tout soixante-dix-neuf fois), cf. Cowley et Neubauer, *op. cit.,* p. xtx sq., et parfois comme *Écriture* selon la formule « ainsi qu'il est *écrit* dans les *Kefoubim :* » Eccli., xm, 16 (Vulg., 19) et xxvtt, 9 (Vulg., 10), Talmud de Babylone, *Baba Qama,* 92 *b,* cf. aussi *Erubin,* 65 a, et dans le Talmud de Jérusalem. *Berachot,* vu, 2, trad. Schwab, Paris, 1871, t. i, p. 131, l'Ecclésiastique jouit donc chez les Juifs d'une grande autorité et, tout au moins chez les Alexandrins — la très précieuse citation de Philon en fait foi — fut reçu comme livre sacré, inspiré, pour l'époque immédiatement voisine de notre ère. Mais ce livre fit-il aussi quelque temps partie du canon palestinien, pour en être, il est vrai, bientôt formellement exclu après avoir été, en fait, » détourné de la lecture publique » — cf. *Sanhedrin,* 100 *b* — comme « non conforme aux idées pharisaïques sur la Loi »? et cette sorte de « canonicité restreinte », que lui confèrent encore par la suite de si nombreuses allusions ou citations dans la littérature palestinienne,n'est-elle qu'une «survivancede croyances plus anciennes » à une canonicité véritable? J. P. van Kasteren, *Le canon juif vers le commencement de notre ère,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1896, t. v, p. 581. 584, 590, 592, après Kaulen, Magnier, lloworth, Portner, Cramer, *ibid.,* p. 411. Il paraît certain que non. Il semble avéré, en elfet, qu'il n'y eut point, chez les Juifs de Palestine, et tout au moins avant la fin du Ier siècle de notre ère, de décision officiellement rendue touchant le conienu de ce troisième groupe de livres tenus pour saints, correspondant aux τἀ › '-a -.ώ·, βιβλιων du prologue de l'Ecclésiastique distingués de la Loi (ὁ νόμο) et des Prophètes (ol προφτ,ται) comme « autres » livres, οἱ ἄλλοι, « qui avaient suivi les premiers », et au nombre desquels le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, rangeait déjà — *voluit ET IPSE scribere* (προήχβη καὶ αὐτὸ συγγράψαι) — et la Bible alexandrine allait ranger bientôt l'Ecclésiastique lui-même. Voir Wildeboer, *De la formation du canon de TAncien testament,* trad, franç., Lausanne et Paris, s. d., p. 99 sq. Bien plus, et jusque vers l'an 150 de notre ère, dans les écoles rabbiniques de la même contrée, on discuta vivement de l'exclusion encore possible de tels et tels livres, et cela en dépit de la tradition puissante qui les avait fait, de tout temps, favorablement accueillir, et les avait ainsi revêtus d'une sorte de canonicité, sinon officielle, du moins traditionnelle. Wildeboer, *op. cit.,* p. 45 sq. Si donc, dès avant notre ère, les Proverbes (ou Sagesse de Jésus, fils de Sirach, avaient été bien accueillis par les Juifs des deux côtés du ruisseau d'Égypte et s'ils avaient une fois joui, en Palestine, d'une autorité canonique réelle, bien que non toutefois officiellement reconnue et déclarée; et si encore les Alexandrins, pour les admettre parmi les πατρiα βιβλiα, avaient dû en recevoir information très officieuse de leurs frères de Jérusalem — Van Kasteren, *loc. cit.,* p. 415, 581, 589 — ce recueil de maximes qui sont tout en louanges de la Loi et en éloges des ancêtres n'eût pas plus succombé, au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne, aux attaques passionnées de Rabbi Akiba bannissant du « monde à venir » quiconque « lit dans les livres extérieurs, apocryphes, comme les livres de Ben-Sirah, » Talmud de Jérusalem, *Sanhédrin,* x, I, trad. Schwab, Paris, 1889, t. xi, p 43, et au verdict, exprimé dans le Talmud de Babylone, traité *ïadaîm, ni.* 141 *a,* les excluant formellement du canon, que l'EccIésiaste à celles de l'école de Schammai. Ijir Ecclésiaste; qu'Esther à celles de Rabbi Sam::·., voir Esther; qu'Ézéchiel aux atermoiements des Rabbis contemporains de saint Paul, voir Ézéchiel; et nous l'aurions reçu comme ceux-là dans la Bible palestinienne hébraïque. Du reste, le chiffre 24 22. Josèphe, *Cont. Apion.,* i, 8) représentant, vers la fin du Ier siècle de notre ère, le nombre exclusif des seuls livres admis dans le canon hébreu en voie de clôture définitive (IV Esd., xtv, 18 sq.) est une donnée traditionnelle très ferme; et, dans la tradition, nu) indice qui fasse soupçonner qu'il ait jamais été plus . levé pour y comprendre quelque deutérocanonique tel que l'Ecclésiastique, puis systématiquement réduit. Les Rabbis, enfin, qui citèrent l'Ecclésiastique comme *Écriture,* ou n'exprimèrent ainsi que leur opinion très particulière, ou plutôt, en raison des innombrables imitations, allusions, citations implicites ces livres bibliques, des Proverbes surtout, faites pai J sus fils de Sirach, et citant eux-mêmes la plupart du temps de mémoire, auront confondu entre eux les deux livres; ainsi, du reste, la citation du Talmud de Jérusalem, traité *Berachot,* vu, 1, trad, franç., t. i. p. 131, introduite par la formule « comme il est *écrit* dans le *livre de Ben-Sirah* », vise à la fois Prov., tv, 8, et Eccli., XI, 1; et il est fort discutable que l'écriture, men-

Donnée dans le Talmud de Babylone, traité *Erubin,* 65 *a,* soit à rapporter à Eccli., vu, 10 (Vulg., 9). Du rr ste, Ben Sirah est cité une fois comme s'il était un r; bbin, Eccli., Ht, 22, dans le Talmud de Jérusalem, *Haghiga,* n, d, trad, franç., Paris, 1883, t. VI, p. 274.

2» *Chez les chrétiens.* — 1. .-t ua: *temps apostoliques.* — Reçu par les premiers chrétiens comme livre saint avec la Bible alexandrine et par l'intermédiaire des Juifs hellénistes de Palestine, l'Ecclésiastique fut beaucoup lu et grandement apprécié comme source d'instruction religieuse et morale par les écrivains de l'âge apostolique. — *a)* Bien qu'on ne trouve dans les livres canoniques du Nouveau Testament aucune citation expresse de l'Ecclésiastique, son influence sur les auteurs de ces livres se traduit, en maints passages des Évangiles, des Actes et des Épitres, par de positives réminiscences qui ne sont pas à identifier avec des passages parallèles d'autres livres de l'Ancien Testament. Tels ces passages bien caractérisés où l'idée, identique de part et d'autre, se traduit souvent par l'équivalence, sinon l'identité de l'expression et la similarité de la phraséologie, et décèle ainsi une allusion évidente à quelque verset de l'Ecclésiastique dans sa traduction grecque : le pardon conditionnel des oflenses, Matth., vi, 12, ἀφε ἡμίν... ὠ και..., et Eccli., XXVIII, 2, ἀφε ... χα'ι τότε... ; l'induction en tentation, Matth., vi, 13, εἰ πειρασμὸν... et Eccli., xxxm. l (xxxvi, l) ἐν πειρασμῷ; l'arbre jugé à ses fruits, Matth., vu, 16-20; XII, 33; Luc., vi,44, et Eccli., xxvu, 6 (Vulg.,7); l'exomologèse à louange, Matth., xi, 25; Luc., x,21, εξομολογούμαι σοι, πάτερ,κὐριε... et Eccli., L,l, ἐξομολογήσομαισοι, κὐριε...; le joug léger, le repos trouvé, Matth., xi, 29, 30, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν..., et Eccli., vi, 24, 29, γὰρ εὑρήσει τὴν ἀνάπαυσιν... ; à chacun selon ses œuvres, Matth. xvi, 26, et Eccli., xxit (xxxv). 24 (19), plutôt que Prov., xxiv, 12, ou Ps. l x ii, 13; le plus grand et le premier doivent s'humilier et servir, Matth., xx. 26; xxtu, 11 ; Marc.,x, 44, et Eccli., ni, 18 (Vulg., 20); les puissants détrônés, les humbles exaltés, Luc., i, 52, καθεῖλεν... ἀπὐ θρόνων..., et Eccli., X, 14 (Vulg., 17), θρόνου; καθεῖλεν; la charité rend fils du Très-Haut, Luc., vt, 35, καὶ ἐσεσθε υἱο'ι ὑψίστου. et Eccli., iv, 11, καὶ ἐση ὡ; υιο; ὑψίστου ; manger ce qui est présenté, Luc., x, 8, et Eccli., xxxi, 16 (Vulg., 19); son âme redemandée au jouisseur, Luc., xu, 19,20..., ψυχή, ἐχει πολλὰ αγαθὰ..., ἀναπαὑου, φάγε.... et Eccli., Xi, 19, 20, εὗρον ἀνάπαυσιν, καὶ νῦν φάγομαι ἐκ τῶν αγαθῶν μου; la division tripartite de l'Ancien Testament, Luc., xxiv, 44, et Eccli., prol.; la Sagesse, le Verbe non reçus, Joa., I, 5, 11, οὐ κατέλαβεν..., οὐ παρέλαβον, et Eccli., xv, 7, οὐ μὴ καταλήμψονται; la faim et la soif apaisées ou réveillées, Joa., vi, 35, et Eccli., xxiv, 21 (Vulg., 29); mieux vaut donner que recevoir, Act., xx,35, et Eccli., iv, 31 (Vulg., 36); qu'il faut être prompt à écouter, lent à parler, Jac., I, 19, ἐστω... ταχὺ ει τὰ ἀκοῦσαι, et Eccli., V, 13, γίνου ταχὺ ἐν ἀκροάσει σου; devant Dieu, point d'acception de personnes, Rom., II, 11, οὐ γὰρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ, et Eccli., XXXU (xxxv), 15. οὐκ ἐστιν παρ' αὐτῷ δόξα ποοσώπου; pleurer avec ceux qui pleurent. Rom., xu, 15, et Eccli., vu, 3-4 (Vulg., 38); tout n'est pas utile..., les aliments pour le ventre, l Cor., vi, 12, οὒ πάντα συμφέρει..., 13, τὰ Αρώματα τῆ κοιλία, et Eccli., χχχνιι, 28 (Vulg., 31), οὐ γὰρ πάντα πᾶσιν συμφέρει, XXXVI, 23 (Vulg., 20). παν βρῶμα φάγεται κοιλία; la tristesse selon le monde est mortelle, II Cor., vu, 10, ἡ λύπη... θάνατον, et Eccli., xxx. 23 (Vulg., 25), ἀπέκτεινεν ἡ λύπη, XXXVIII, 18 (Vulg., 19), ἀπὸ λὑπη ... θάνατο ; sauvés du siècle mauvais, Gal., I, 4, ἐξέληται ἡμὰ ἐκ τοὐ αἰῶνο ... πονεροῦ, et Eccli.,LI, 12 (Vulg., 16), Ιξεἰλου με ἐκ καιροὺ πονεροῦ; le don de sagesse dans les cœurs, Eph., 1,17, "να ὁ θεό ... δωη ὑμῖν πνεὑμα σοφία , 18. π. τ. ὁ. τῆ καρδία υμῶν, et Eccli., XLV, 25-26 Vulg., 30-31), ἶνα... δωη ὑμῖν σοφίαν ἐν καρδία υμῶν.

L'Êpltre de saint Jacques surtout accuse de nombreuses réminiscences de l'Ecclésiastique. Trente-deux passages parallèles son signalés par J. B. Mayor, *St. James,* Londres, 189' ; un seul toutefois réunit toutes les conditions d'évidence absolue, i, 19, et Eccli., v, 13, cité plus haut.

b) Les Pères apostoliques montrent également dans leurs écrits que la lecture de l'Ecclésiastique leur était familière, bien qu'aucun d'eux ne cite ce livre comme Écriture et que parfois leurs allusions à quelqu'un de ses versets ne paraissent pas être tout à fait directes. Le passage de la *Didaché,* I, 2, du commandement de l'amour de Dieu, « qui t'a créé », et du prochain lient surtout, pour sa première partie, de Eccli., vu, 30 (Vulg., 32), par les mots τον ποιἡσαυτὰ σε.Cf. Hemmer et Lejay, *Textes et documents,* t. v, *Les Pères apostoliques,* l, Pans, 1907, p. 2. *Did.,* x, 3, ἐκτισα; τὰ πάντα se réfère aussi bien à Sap., I, 14, qu'à Eccli., xvm, 1, Hemmer et Lejay, *ibid.,* p. 18; mais Eccli., tv, 31 (Vulg. 36) a fourni seul, cette fois, un précepte à *Did.,* iv, 5, pour le v chemin de la vie », et à *Barnabe,* xix, 9,pour celui de la « lumière». Hemmer et Lejay. *ibid.,* p. 10, 96. Le Seigneur qui « sonde les abîmes du regard » de Clément de Rome, *l Cor.,* l ix, 3. est beaucoup plus près de Dan., m, 31 (Vulg., 55), que de Eccli., xvi, 18 sq. Cf. Funk, *Die apostolischen Vàter,* Tubingue, 1906, p. 65. Mais le Seigneur « pitoyable et miséricordieux » qui « pardonne les offenses » de *I Cor.,* LX, 1, ἐλεἡμον καὶ οἰκτίρμον, tient de Eccli., II, 11, plutôt que de Joël, h, 13, ou de II Par., xxx, 9. Funk, *op. cit.,* p.]66. Le *Pasteur* d'Hermas, *Vis.,* ni, 7, 3, touche à Eccli., xvm, 30; mais Vis., iv, 3,4, διὰ τοῦ πυρὰ , semble être moins près de Eccli-, II, 5, ἐν πυρ', que de I Petr., I, 7, διὰ πυρὰ . Funk, p. 156, 163. *Mand.,* x, 1, 6, effleure sûrement Eccli., il, 3, κολλήθητι, alors que *Mand.,* x, 3, 1, τὴν ἱλαρὀτητχ.ηβ æejoint probablement Eccli., xxvi, 4, que par l'intermédiaire de Rom., xu, 8; Phil., ni, I;iv, 4; I Thess., v, 16. Funk,p. 178. *Sim.,* v, 3, 8, ἐσται ἡ θυσία σου δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ combine Eccli., xxxii, 9 (Vulg., xxxv, 9), et PhiL, iv, 18, à l'exclusion d'Is., l v i, 7, et de Prov., xv, 8, qui ont le pluriel θυσίαι, δεκται. Funk, p. 193. *Sim.,* v, 5, 2, doit rester indécis comme *Did.,* x, 3, voir plus haut. Funk, p. 194. Enfin *Sim.,* v, 7, 4, par κὑριο ο παντοκράτωρ, relève plutôt de Eccli., xi.n, 17, que de II Cor., VI, 18, qui n'a pas l'article. Funk.p. 196.

2. *Au ni 'siècle.* — Ce siècle durant, aucun doute ne s'élève sur le caractère canonique de l'Ecclésiastique : *a)* mentionné, du reste, à son rang traditionnel dans le catalogue stichoinétrique des *seribfurarum sanctarum* du *Codex claromontanus* (m® siècle), fol. 467 v», sous le titre de *Sapientia IHU,* Preuschen, *Analecta,* Leipzig, 1893, p. 142, ainsi que dans le catalogue des livres de l'ancienne Vulgate latine dressé par Cassiodore, *De inst. div. litt.,* 14, *P. L.,* t. l x x, col. 1125, sous la rubrique *Salomonis libri V; b)* et cité par Clément d'Alexandrie, à profusion, dans ses trois livres du Pédagogue, soit comme *Ecriture :* ἡ γραφὴ λέγει (ou équivalemment), cf., par exemple, I, c. vin, 68 (Eccli., i, 18; Vulg., 25, 27), *P. G.,* t. vin, col. 332; soit comme parole de la Sagesse: ἡ σοφία λέγει (ou équivalemment), cf., par exemple, II, c. l, vu (Eccli., x v iii, 32; xxxi, 38; ix, 9; Vulg., 12), *P. G.,* t. vin, col. 392, 417, 457; par Origène, *In Jer.,* homil. xvi, n. 6, λέγοὐση τῆ ׳ραφῆ (Eccli., vm, 6), *P. G.,* t. xm, col. 448; par saint Denys d'Alexandrie, *De natura,* fragm. ni, v (Eccli., xvi, 26, 27, 30, 31), *P. G.,* t. x, col. 1257, 1268; par Méthodius de Tyr, *Convie, decern virgin.,* plusieurs citations d'Eccli., *P. G.,* t. xvm, col. 37, 41, 44, 104; par Tertullien, *Adv. Marcion.,* i, 16 (Eccli., xv, 18), *P. L.,* t. il, col. 265; *De exhort, castitatis,* a comme il est *écrit* » (Eccli., xv, 18), *P. L.,* t. u. col. 946; par saint Cyprien, trente-deux lois, cf., par exemple, *Te-*

stim. adv. Judæot, ni, 53 (Eccli., m, 22), édit. Hartel, p. 155. La plus ancienne tradition grecque et latine dépose donc en faveur de la canonicité de l'Ecclésiastique, et la grecque s'affermit encore de ce fait que le canon de ses plus anciens manuscrits de la Bible, le *Vaticanus* (tv« siècle); le Sinailicus (ive siècle), *VAlexandrinus* (v* siècle), le *Codex Epliræmiticus* (Ve siècle), torrespond, pour l'Ecclésiastique comme pour d'autres livres, non à celui des grands écrivains de l'époque où ils furent copiés, voir plus loin, mais à celui de la version latine ancienne des Septante.

3. *Aux IV' et V' siècles.* — A cette époque, et en Orient d'abord, se font jour quelques doutes assez bien marqués touchant la canonicité de l'Ecclésiastique, celui-ci partageant, du reste, en cela la fortune des autres livres ou portions deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Ces doutes se propagèrent par contre-coup en Occident.

a) En Orient, le mouvement avait commencé avec Méliton de Sardes, cf. Eusèbe, *H. E.,* tv, 26, *P. G.,* t. xx, col. 397, et Origène, *In Ps. l, P. G.,* t. xn, col. 1084·, dont les listes des écrits de l'Ancien Testament n'énumérèrent que des livres faisant partie de la Bible hébraïque, et il se communiqua aux disciples du même Origène, lesquels, en fixant le nombre de ces livres à 22 ou à 24, « se conformèrent non à la plus ancienne tradition de l'Église. mais à une estimation rectificative de chrétiens érudits qui avaient appris ce nombre à l'école de maîtres juifs. » Swete, *Introduction to the Old 'Jest, in Greek,* Cambridge, 1902, p. 224. Ainsi saint Athanase, *Epist. fest., xxxix, P. G., t.* xxvi, col. 1436, place la Σοφια Σιράχ « hors du canon » et la range avec d'autres deutérocanoniques dans la collection des livres pieux qui conviennent aux nouveaux convertis. *Ibid.,* col. 1176. Plus attaché qu'Athanase à la tradition juive, Eusèbe de Césarée reproduit encore le catalogue d'Origène, *H. E.,* vt, 25, *P. G.,* t. xx, col. 581, et nul doute qu'ayant partagé en trois classes la totalité des livres de doctrine ou de piété qui avaientcours dans l'Église, il n'ait rangé l'Ecclésiastique parmi ses ἀντιλέγουμενα, • contestés », entre les ὁμολογούμενα, « incontestés » (catalogue de Méliton et d'Origène) et les νόθα, « supposés ». Après avoir énuméré les « vingt-deux » livres de l'Ancien Testament « transmis par les sages el pieux apôtres », et donné aussi le canon du Nouveau Testament. saint Cyrille de Jérusalem relègue « tous les autres livres », dont l'Ecclésiastique, ἐν δευτέρῳ, et n'ose trop en recommander la lecture. *Cat.,* tv, 33, 35, 36, */'. G.,* t. xxxm, col. 496 sq. Saint Grégoire de Nazianze, *Carm.,* i, 12, *P. G.,* t. xxxvn. col. 472. el son ami saint Ampbiloque d'Icone, *Janibi ad Seleucum,* dans S. Grégoire de Nazianze, *Carm.,* n, 7, *ibid.,* col. 1593, omettent l'Ecclésiastique parmi « les livres inspirés » qu'ils veulent « énumérer en détail ». Moins catégorique, saint Epiphane dans son traité des « Hérésies », vin, 6, *P. G.,* t. xli, col. 413. écrit vers 374-377, donne le canon des Juifs en 27 livres et constate que « chez eux » la Sagesse de Sirach » était ἐν ἀμφιΛεχτω. Un peu plus tard, vers 392. il énumère deux fois encore les seuls 22 livres hébreux « qui sont 27 » en réalité. *De pond, et mens ,* 4. *P. G.,* t. xliii, col. 244; 22-23, *ibid.,* col. 277, et il relève simplement dans le premier de ces deux passages l'exclusion de ἡ (σοφία) τοῦ 'Ιησοῦ τοῦ υἱοΟ Σειράχ. Quant à l'auteur anonyme du *Dialogus Timothei et Aquilæ,* il range résolument parmi les απόκρυφα, et après les 22 livres, ἡ σοφία Ιησοῦ υἱοῦ Σιράχ. Swete, *op. cit.,* p. 206. L'Ecclésiastique manque aussi, avec les deutérocanoniques, dans les listes du 60« canon de Laodicée, Mansi, *Concil.,* t. n, col. 574. et du 85' canon des apôtres, *P. G.,* t. cxxxvii, col. 211; ce dernier toutefois recommande aux jeunes gens την σοφίαν τοῦ πο'/υμαΟοῦ; Σιράχ.

i>) En Occident, saint Hilaire de Poitiers, *In Psalm.,* prol., 15, *P. L..* I. ix, col. 241, influencé par Origène, Rufin, *In symb. apost.,* 36-38, *P. L.,* t. xxi, col. 373, influencé par saint Athanase, refusent la « canonicité» à la *Sapientia Sirach* (Rufin). Saint Jérôme la rejette aussi, mais catégoriquement, comme « apocryphe », *Prol. gai., P. L.,* t. xxviii, col. 1243, ou comme « pseudépigraphe », *Præf. in Esdr., P. L.,* t. xxvm, col. 1403; le catalogue de *VEpist.,* lui, *ad Paulin.,* 8, *P. L.,* t. xxii, col. 545, ne la contient pas.

La véritable tradition témoignait pourtant en faveur du caractère sacré, de l'inspiration de l'Ecclésiastique chaque fois qu'elle s'exprimait librement en dehors de toute préoccupation relative au canon juif palestinien, et ceux mêmes qui excluaient ce livre de leurs catalogues ou hésitaient à l'y admettre, ne se faisaient point faute de le citer ailleurs comme Écriture ou comme texte capable de définir, d'allermir ou d'attester la foi. Cf. S. Athanase, *Orat. cont. arianos,* n, 4, 79, *P. G.,* t. xxvi, col. 153. 313; *Apol. cont. arian.,* 66. *ibid.,* t. xxv, col. 365; *Epist. ad episcop. Ægypti,* 3, *ibid.,* col. 544; *Hist. arian.,* 52, ibid., col. 765; *In Ps. cxvm,* 60, *P. G.,* t. xxvii, col. 489; Eusèbe. *De eccles. theol.,* i, 12 (Eccli., m. 22), *P. G.,* t. xxiv, col. 845; S. Cyrille de Jérusalem. *Cal.,* vi, 4 (Eccli., ni); xi, 9, *P. G.,* t. xxxm, col. 544,716; *Cat. myst.,* 5,17, *ibid.,* col. 1121; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.,* iv, 12; vu. 1. *P. G.,* t. xxv, col. 541, 737; S. Épiphane, qui finit par admettre « le livre de Sirach » parmi les « Écritures divines », *Hær.,* lxxvi, 5, *P. G.,* t. xlh, col. 560, et qui le cite, *Hær.,* xxtv, 6; xxxm, 8; xxxvn, 9, *P. G.,* t. xli, col. 316, 569, 653; S. Hilaire de Poitiers. *In Ps. lxvi,* 9; *CXL,* 5, *P. L.,* t. IX, col 441, 826; Rufin. *De bened. patriarch., P. L.,* t. xxi, col. 326, 332, 333; S. Jérôme lui-méme, *Epist.,* cxvm, *ad Julianum,* n. 1, *divina Scriptura* (Eccli., xxil, 6), *P. L.,* t. xxn, col. 961 ; *Adversus pelag.,* l, 34; II, 5, *scriptum est* (Eccli., m, 22, XL, 30), *P. L.,* t. xxm, col. 527, 541; *In Is.,* m, 13, *dicente Scriptura* (Eccli., 11,30), *P. L.,* t. xxiv, col. 67; *In Ezech.,xviu,6, scriptum est* (Eccli.,xxxn, 1), *P. L.,* t. xxv, col. 174. Parallèlement aux catalogues qui l'excluent, d'autres catalogues des livres sacrés et canoniques de caractère fout à fait officiel dans l'Église d'Occident mentionnent l'Ecclésiastique. Cf. concile de Carthage (397 et 419), can. 39 ou 47 : *Salomonis libri quinque,* Preuschen, *Analecta,* p. 162; catalogue de Mommsen, ms. du Xe siècle, Saint-Gall, Cheltenham, attestant comme de l'an 359 une liste stichon» trique des *libri canonici* (cf. pourtant Sam. Berger, *Hist ire de la Vulgate,* p. 320) : *Salomonis vers, via* (approximation du total détaillé dans le *Claromontanus,* voir col. 2036, des versets de Prov., EceL, Cant., Sap., Eccli.), Preuschen, *op. cit.,* p. 139; décret de Gélase. i. 3 : *item liber Sapientiæ quem Jesu filii Siraeis esse Hieronymus indicat,* Preuschen, p. 148. De même les Pères et écrivains de l'Église romaine : S Innocent I" *Epist. ad Exsuperium : Salomonis libri* I', Mansi, *(joncil.,* t. ll, col. 1040-1041; *P. L.,* t. xx, col. 501 . de l'Église d'Afrique : Lactance, *De div. institut.,* iv. 8. *P. L.,* t. vi, col. 468; Optat de Milève. *De schism, donat.,* ni, 3. *P. L.,* t. XI, col. 1000; S. Augustin. *De civ. Dei,* xvn, 20 : *Ecclesiasticum... in auct* [illegible] *maxime occidentalis antiquitus accepit Ecc* i. *P. L., t.* xli, coi. 554; *De doctr. christ.,* n, 8, 13 : *Ecclesiasticus in auctoritatem recipi (meritus . inter (libros) propheticos (numerandus), P. L.,* t. xxxiv, coi. 41; *De baptism, contr. donatisl.,* vi, 34. *P. L.,* t. xliii. coi. 218; *Relr.,* i, 21, *P. L.,* t. xxxn, coi. 618, traitant Eccli., xxxiv, 30, comme texte de l'Écriture, parole de livre saint. Écriture divine ; de l'Église d'Espagne témoignant de la canonicité de l'Ecclésiastique par Priscillien. *fiber de fide et apocryphis,* dans Schepss, *Priscilliani quæ supersunt.* Vienne, 1889 *Corpus scriptor, eccl. lat.,* t. xvin, p. 44-56; de l'école

d'Antioche : Théodore de Mopsueste, dans son écho fidèle Junilius (vie siècle), *Instituta regularia divinæ legis,* i, 5, édit. H. Kihn, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 476; le catalogue du « questeur du sacré palais» rangeant le livre de *Jesu /ilii Sirach* parmi les *Proverbia,* le reconnaît comme d'autorité parfaite et canonique, *P. L.,* t. lxviii, col. 16 sq.; Swete, *op. cit.,* p. 207; S. Jean Chrysostome, *In Eph.* (Eccli., xm, 19; v, 6), *P. G.,* t. lxii, col. 20, 35; Théodoret, *In Dan.,* i, 9, ετερο προφήτη (Eccli., II, 11), *P. G.,* t. lxxxi, col. 12/8; de l'Église syrienne, S. Éphrem, *Opera græca,* Rome, 1732 sq., t. i, p. 83; t. n, p. 118; t. ut, p. 100; de l'Église cappadocienne, S. Basile, *In Hexaeni.,* homil. vi, 10, *P. G.,* t. xxix, col. 144,etc.; pseudo-Basile, *Enar. inproph. Isaiam, c. vin, ait scriptura* (Eccli., xvm, 6), *P. G.,* t. xxx, col. 504; S. Grégoire de Nysse, *De vita Moysis, P. G.,* t. xliv, col. 357, etc.

4. *Du vi' siècle au concile de Trente. — a)* L'Église d'Orient continue d'utiliser l'Ecclésiastique comme Écriture, bien que certains catalogues l'omettent ou le rejettent encore : tels ceux de Léonce de Byzance, *De sectis,* n, *P. G.,* t. lxxxvi, col. 1200; du pseudo-Athanase, *Synopsis Scriplurœ sacræ, P. G.,* t. xxvm, col. 283; de saint Jean Damascène, *De orthodoxa fide,* iv, 17, *P. G.,* t. xciv, col. 1180; de Nicéphore de Constantinople, *Stiehometria,* qui range Σόφιά υιού τοὺ Σιράχ parmi les ἀντιλέγονται καὶ οὐκ ἐκκλησιάζονται (γρὰται), *P. G.,* t. c, col. 1056; Preuschen, *Analecta,* p. 157; Swete, p. 209; le catalogue des 60 livres, qui place Σοφια Σιράχ sous la rubrique ὁσα εξω τὼν ξ' (βιὸλιων), Preuschen, ρ. 159; Swete, ρ. 210; bien qu'aussi certains auteurs aient paru vouloir s'en tenir théoriquement aux listes de saint Athanase, du 60e canon de Laodicée, du 85e des apôtres, cf. dans les *Commentaires* sur les canons des apôtres et des conciles (Paris. 1618, Zonaras, *P. G.,* t. cxxxvil, col. 216, 1420; t. cxxxvm, col. 121. 564; Alexis Aristène, *P. G.,* t. cxxxvn, col. 216; t. cxxxvm, col. 121; Balsamon, *P. G.,* t. cxxxvm, col. 121, 560; Matthieu Blastarès, *Syntagma alphabeticum, P. G.,* t. cxliv, col. 1440 sq.; à côté de listes qui l'admettent au contraire : pseudo-Chrysostome, *Synopsis Veteris et Novi Testamenti :* ἡ τοϋ Σιράχ σοφια, *P. G.,* t. LXItt, col. 313 sq.; Swete, p. 205; Σὺνοψι ἑν ἑπιτὸμω, après les ιβ' et ô' prophèles : μα', Σοφια 'Ιησοὺ τοὺ Σιράχ, dans Lagarde, *Sepluaginta-Studien,* It, p. 60 sq.; Swete, p. 206; Ebedjcsu, *Catal. libror. Eccl., Bar-Sira,* dans Assémani, *Bibl. or.,* t. ill, p. 5 sq.; Swete, p. 208; de manuscrits bibliques qui le contiennent, comme le *Codex syrohexaplaris Ambrosianus* (vm· siècle), le *Codex Venetus* (vin'-ix· siècle) ; d'auteurs qui l'ayant exclu de leurs listes des Écritures le citent pourtant comme parole d'Écriture : Léonce de Byzance et saint Jean Damascène; du VIIe concile œcuménique (787), qui cile comme Écriture Eccli., I, 32, Mansi, *Concil.,* t. xm, col. 435; du VIIIe concile œcuménique (869-870), qui cite deux passages de l'Ecclésiastique, xm; XI, 7, comme *Écriture.* Mansi. *Concil.,* t. xvi. col. 125, 166.

6) L'Église d'Occident manifeste sa croyance de la même façon, c'est-à-dire qu'elle contredit çà et là, par quelques restrictions de caractère purement théorique, sa pratique constante et toute favorable à la canonicité de l'Ecclésiastique. Ces restrictions sont, du reste, toujours explicables par l'obsession persistante du canon juif palestinien. L'influence réelle de saint Jérôme se fait sentir sur saint Grégoire le Grand, dont l'avis est que le texte des deutérocanoniques peut sans doute être appelé en témoignage, mais en tant que *ex libris non canonicis, Moral, in.lob,* xix, 21, *P. L.,* t. lxxvi, col. 119, et qui cite, parfois, en conséquence, l'Ecclésiastique comme parole de simple sagesse, *Moral.,* I. 26. *P.* !... t. i.xxv, col. 544, quand, ailleurs, il le cite comme Écriture ; sur Alcuin, pour qui l'Ecclésiastique ne doit pas être cité, le « bienheureux Jérôme » l'ayant « compté *inter apocryphas, id est dubias Scripturas,* » *Lib. I adv. Elipand., P. L.,* t. ci, col. 253 sq., et qui néanmoins dans ses catalogues versifiés des livres bibliques le range parmi les *Ecclesiæ libros, Carni.,* vl, *P. L.,* t. ci, col. 73; sur les auteurs trop attachés à la donnée juive des nombres 22 ou 24, tels que Bède, Autpert, Agobard de Lyon, llaymon d'Halberstadt, voir t. u, col. 1580; Pierre le Vénérable, Jean de Salisbury, Pierre de Celles, Jean Beletli, voir *ibid.,* col. 1581; Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lyre, Thomas Vallensis, Alphonse Tostat, saint Antonin, Denys le Chartreux, voir *ibid.,* col. 1581-1582 ; mais qui, ne réprouvant aucun deutérocanonique, ou citent l'Ecclésiastique, ou le disent « reçu » avec d'autres, ou le reconnaissent « approuvé » par l'Église, quoique non toujours à titre de livre strictement canonique; sur Notker le Bègue, *De interpret, div. Script.,* 3. *P. L.,* t. cxxxi, col. 996, qui affirme que le « livre de Jésus, fils de Sirach... est regardé chez nous comme douteux ;» sur llugues de Saint-Victor, *De Script, et scriptoribus sacris,* 6, *P. L.,* t. CLXXVjCol. 15, qui s'en tient aux vingt-deux livres, et pour qui celui de Jésus *non scribitur in canone;* sur saint Thomas d'Aquin qui admet un doute possible sur « l'autorité de l'Ecclésiastique, parce qu'il ne se trouve pas chez les Hébreux, parmi les Écritures canoniques; » *Sum. theol.,* I", q. lxxxix, a. 8, ad 2un› ; sur G. Ockam, Jean Horne, Cajetan, voir t. il, col. 1581, 1582. En dehors deces cas tout personnels, l'Église d'Occi lent accepte l'Ecclésiastique, avec les autres deutérocanoniques, pour sa liturgie, son enseignement pastoral et théologique, et le commente comme Écriture. Pour les témoignages et citations du pape Hilaire, de saint Patrice, de Julien Pomère, de saint Léon le Grand, de Denys le Petit, de Cassiodore, de saint Isidore de Séville, de saint Eugène, de saint Hdefonse de Tolède, de la *Disputatio puerorum,* voir t. n,col. 1579, 1580; du *codex Amiatinus,* des Bibles espagnoles et théodultiennes, Sam. Berger, *Histoire de la Vulgate,* p. 12, 14, 16, de Raban Maur, et de la *Glossa ordinaria,* des canons de l'Église franque etdes collections de Burchard de Worms et d'Vves de Chartres, voirt. u, col. 1580; de nombreux auteurs el de tous les manuscrits du moyen âge (xile-xve siècles), enfin du concile de Florence, voir t. n, col. 1582. Cf. aussi A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament,* Paris, 1890, p. 153 sq., 169 sq., 175 sq., 180 sq., 182 sq., 138, 140, 142 sq., 150,152,156, 158, 164-166, 171-173.

5. *Du concile de Trente jusqu'à nos jours.* — Le concile de Trente ayant proclamé l'Ecclésiastique « livre sacré et canonique », toute opposition à cet égard cessa désormais parmi les catholiques, bien que certains auteurs, illuencés par le ressouvenir des fluctuations anciennes et comptant surtout les témoignages, n'aient pas eu une compréhension bien nette de cette canonicité; ainsi Melchior Cano qui déclare « plus erroné » de rejeter l'Ecclésiastique et quelques autres que Baruch, *De locis theol.,* Padoue, 1727, I. II, c. ix. Les protestants exclurent ce livre du canon, et avec les autres deutérocanoniques le reléguèrent à la fin de leurs Bibles imprimées. Cette exclusion générale ne se fit pas pourtant sans soulever quelque protestation du côté même des réformés, voir W. H. Daubney, *The use of the apocrypha in the Christian Church,* Londres, 1900, p. 58 sq., et en ce qui regarde l'Ecclésiastique en particulier, nous le voyons cité comme Écriture, ou par quelque formule équivalente, dans l'Église anglicane, et fort souvent, jusqu'à nos jours; ainsi J. Wiclef, voir Daubney, *op. cit.,* p. 62; une collecte du Prayer-book, *ibid.,* p. 65; les livres des *Homilies, ibid.,* ρ. 68 sq. ; les orateurs et les théologiens, *ibid.,* p. 61-92. Une tentative de retour au seul canon hébreu, en écho du protestantisme, de la part

du patriarche de Constantinople, Cyrille Lucaris et du moine macédonien Métophranés Kritopulos, au xvn» siècle, fut condamnée par plusieurs synodes grecs de Constantinople el de Jérusalem, ou la « Sagesse de Sirach « fut ◊ comptée, avec les autres livres authentiques, comme partie véritable de la sainte Ecriture ». A. Loisy, *op. cil.*, p. 243 sq.; M. Jugie, *Histoire du canon de VA. T. dans l'Église grecque et l'Eglise russe,* Paris, I909, p. 34-53. Pour l'Église russe, voirM. Jugie, *ibid.,* p. 61-62, 70, 71, 73, 74, 76, 79, 84, 85.

111. Auteur. Son époque. Son originalité. — Pour plusieurs Pères, surtout dans l'Église latine, l'auteur de l'Ecclésiaslique ne fut autre que Salomon lui-même. Cf. S. Cyprien, *Teslim. cont. Jud.,* n, 1 ; m, 6, 12, etc., *P. L.,* t. iv, col. 696, 735, 741, et ailleurs; S. Optat, *De schism, donat.,* ni, 3, P. *L.,* t. xt, col. 1006, etc.; S. Jérôme citant Eusèbe, *Demonstr. evang.,* vin, 2, 71, écrivait même : *Plerisque (liber} Salomonis falso dicitur. In Dan.,* ix. 24, P. *L.,* t. xxv, col. 545. On excuse toutefois d'erreur ces Pères et les catalogues, conciliaires ou autres, qui présentent la même anomalie, ■oir,plus haut, col. 2038, en faisant observer qu'ils n'ont ρ,ιγ là voulu aflirmer autre chose que la grande ressemblance de l'Ecclésiaslique avec les Proverbes, par un genre de poésie gnomique, dont le représentant idéal ■■n Israël était le roi Salomon. Cf. *Dictionnaire de la Bible,* t. il, col. 1544; Gigot, *Special Introduction,* t. Il, p. 181. Du reste, saint Jérôme s'y laisse prendre lui aussi : *Ipse Salomon ail :* Eccli., xxvn, 26. *In Eccle.,* x, P. *L.,* t. xxiii, col. 1149.

1° *L'auteur* certain du livre de l'Ecclésiastique est Jésus, fils de Sirach (forme grecque) ou mieux Sira (forme hébraïque), de Jérusalem, Eccli., L, 27 (Vulg., 29). On peut maintenir ce nom de Jésus malgré le texte hébreu de L, 27; Li, 30 (deux fois) et celui de R. Saadia Gaon, *Sepher Haggaloui,* édit. Harkavy, p. 151, qui donnent» Simon, fils de Jésus..., ben-Sira». Ce nom de Simon fut plutôt intercalé dans l'hébreu que retranché du grec quand se forma la tradition qui voulut faire de l'auteur de l'Ecclésiaslique un parent des grands-prêtres Simon : car le Talmud nomme toujours cet auteur Ben-Sira, qualificatif patronymique, médiat ou immédiat, de Jésus dans les textes; et la donnée du grec se trouve confirmée par les versions syriaque et arabe, ainsi que par la légende de la *Nativité de Ben Sira.* Cf. *Revue des Etudes juives,* t. xxvitt , 1894), p. 197 sq. Voir aussi Ryssel, dans Kautzsch, *Die Apokryphen,* t. i, p. 233 sq. On a fait de Jésus Ben-Sira le fils et successeur dans sa charge du grand-prêtre Simon II, cf. Georges le Syncelle, *Chronographie,* édit. Dindorf, Bonn, 1829, t. I, p. 525, sur la foi d'un passage d'Eusèbe, *Chron.,* 137-138, mal compris. Voir Fritzsche, *Kurz. exeg. Handbuch zu den Apocr.,* t. *v,Die Weisheit Jesus-Sirachs,* Leipzig. 1859, p. xsq.; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. ni, p. 159. Cette légende paraît avoir donné lieu à la glose Ἐλεάζαρ (Ἐλιάζαρο , Ἐλεάζαρου), introduite, L, 27, dans les manuscrits du type alexandrin, après Σιράχ, et l i, 30, dans l'hébreu, glose destinée à apparenter Jésus au grand-prêtre Éléazar ou Eliézer, qui aurait été alors son grand père. Voir Fritzsche, *op. cil.,* p. x, 306; Edersheim. dans Wace, *The Apocrypha,* Londres, 1888, p. 3; Schürer, *op. cit.,p.* 158. Jésus fut-il du moins un prêtre, comme l'ont pensé quelques critiques, Linde, Zunz, Scholz, dans Fritzsche, *op. cil.,* p. xn, s'appuyant soit sur la variante Ιερεὺ ὁ Σολυμεῖτη du *Sinaiticus* (L, 27), corruption graphique évidente de Ἱεροσολυμίτη ; soit sur des passages tels que vit, 29-31 ; xlv, 6-25; xlix, 12, et L? Non plus, car les textes invoqués n'impliquent nullement, malgré les éloges du sacerdoce aaronique qu'ils renferment, que leur auteur lit partie de celui-ci. Il reste seulement que Jésus Ben Sira était un juif pieux envers Dieu, son temple et ses ministres, vu, 29 sq., studieux de la littérature sacrée et érudit, prol. et xxxvm, 24-xxxix, 5, peut-être assez gros personnage pour qu'un rival ait pensé lui nuire en le calomniant auprès du « roi », LI, 1-12; un voyageur enfin « aux pays étrangers », qui fut plus d'une fois exposé à la mort au cours de ses voyages, xxxiv (xxxi), 10-13; xxxix, 5.

2» *L'époque* à laquelle l'auteur de l'Ecclésiaslique écrivit son livre n'est plus guère controversée. Les données du problème sont les suivantes : 1. Le petit-fils de Jésus Ben-Sira traduisit l'Ecclésiastique « quelque temps » après qu'il fut arrivé lui-même en Égypte « la trente-huitième année, *sous* le roi Évergète, » ἐπ: τοῦ Ευεργέτου βασιλεὺ , prol. Le sens de è-1 étant clairement défini par comparaison avec les passages similaires, Agg., i, 2; n, 1 ; Zach., i, 7; vu, 1; I Mach., xm, 42; xiv, 27, et surtout avec les inscriptions grecques des trois premiers siècles avant notre ère, où ἐπ! est employé de la même manière pour dater les années de règne des rois, et la 38e année ne pouvant être raisonnablement l'âge auquel le traducteur descendit en Égypte, comme le pensaient quelques interprètes, voir Gornely, *Introductio specialis,* t. il, 2, p. 251, 253, mais la 38« année du règne de l'Évergète, il reste à identifier ce prince avec l'un des Lagides, puis, pour obtenir la date approximative de la composition du livre, à ajouter à la date représentant la 38e année du régne les quelque soixante années qui séparent le grand-père auteur du petit-fils traducteur. Mais il y eut en Égypte deux Évergète : Ptolémée III (247-222) et Ptolémée VII. Or. il ne peut être question du premier, lequel ne régna que 25 ans. Le second, bien que n'ayant régné seul sur toute l'Égypte que 29 ans, de 145 à 116, put compter néanmoins 54 années de règne, car il fut, en l'an 170. associé au trône par on frère Ptolémée VI Philométor. Le petit-fils de Jésuv Ben-Sira serait donc arrivé au pays des Pharaons l'an 132 avant notre ère, et Ben-Sira aurait composé son livre vers l'an 180, si l'on accorde que le traducteur n'acheva son œuvre qu'apres sept ou huit ans de séjour. Cf. A. Deissmann, *Bibelstudien,* Marbourg, 1895, p. 255-257. — On peut objecter toutefois à ce raisonnement : a) la mauvaise construction de la phrase du prologue ἐν τῷ ὀγδ. καὶ τριακ. ετει *l*-\ τον Εὐεργ. βασιλέω , dans l'hypothèse où cette « année ׳ désigne la 38e d'Évergéte et non l'âge du traducteur. Westcott, Pusey, Winer, dans C. H. H. Wright. *The Book of Koheleth,* Londres, 1883, p. 34 sq ; *b·* contr. l'identification de cet Évergète avec Ptolémée VII. la non-mention du surnom d'Évergéte sur les monument^ se rapportant à la mémoire de ce roi et la très mine· probabilité qu'un Juif pieux tel que notre traducteur aurait appliqué à un prince que ses sujets nommaien' Physkon (ventru), Kakergète(malfaisant) parce que sanguinaire, Je beau titre d'Evergéte (bienfaisant) que, seul, avait su mériter et obtenir sans conteste Ptolémée 111. Pusey, *loc. cit.,* p. 35; Vigouroux, *Manuel biblique,* t. n, n. 878; c) pour allonger l'intervalle qui sépare Jésus Ben-Sira de son traducteur, la manière si souvent défectueuse dont ce dernier a compris son modèle si ces défauts sont dus â un mauvais état du text, hébreu, est-ce bien en quelques dizaines d'années seulement que ce texte se serait corrompu â ce point ou bien faut-il admettre que le descendant direct de l'auteur, son petit-fils même, si intéressé à ce titre à garder intacte l'interprétation de son œuvre, en avait déjà perdu la tradition? et les mots ὁ *r.i-rx,·* ·,·^ Ιησοῦ ne seraient-ils pas mieux traduits : « Jésus, mon *ancêtre* », plongeant ainsi plus avant dans le passé que « Jésus, mon *grand-père* »? J. Halévy, *Étude su·· la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte,* Paris, 1897, p. 63. dans Ryssel, *loc. cit..* p. 239. — On répond à ces objections, et victorieuse-

ment, semble-t-il : a) Dans l'hypothèse où la 38e année d'Évergete désigne l'âge du traducteur, la phrase est tout aussi mal construite; de plus, cette indication de l'âge auquel aurait eu lieu l'arrivée en Égypte manquerait tout à faitson but. daterau plus présla traduction, puisque le lecteur ignorait la date de naissance du traducteur. Fritzsche, *op. cil.,* p. xiv; Comely, *op. cit.,* p. 251 sq. *b)* Ptolémée Vil Physkon se décerna en réalité le titre d'Evergete, sous lequel, du reste, il fut connu de l'histoire, cf. Eusébe, *Chron.,* n, 22, *P. G.,* t. xix, col. 202; puis il aurait été assurément dangereux pour le petit-lils de Ben-Sira de désigner le susdit monarque par un autre titre que celui-là, s'il ne voulait lui donner son nom patronymique. Wright, *op. cit.,* p. 35 ; Comely. p. 252. c) « Si (le traducteur) a singulièrernent trahi l'ouvrage dont il vantait la beauté, c'est... par ignorance de l'hébreu biblique. » I. Lévi, *L'Ecclésiastique,* Impartie, p. xxtx. D'ailleurs, d'autres circonstances que celle d'un longtemps écoulé peuvent rendre raison du mauvais état d'un texte; et les fautes et bévues du traducteur de l'Ecclésiastique n'auraient force démonstrative dans l'espèce que s'il était prouvé qu'elles sont dues à des changements et variations subis par l'idiome hébraïque depuis l'époque de la composition du livre, et tels que le traducteur ne pouvait plus saisir le véritable sens des mots et tournures employés par l'auteur, ce qui n'est pas démontrable et, dans quelques cas, souffre même contradiction absolue. Ryssel, *loc. cit.,* p. 239.

2. Une autre donnée qui peut servir à dater l'œuvre de Jésus Ben-Sira est l'éloge poétique du grand-prêtre Simon, fils d'Onias, que nous lisons au chapitre L, car l'auteur de l'Ecclésiastique parait bien avoir vécu sous le gouvernement de celui qu'il célèbre avec tant de pompe. Cf. L, 5sq.et24. Eusébe. *Demonstr. evang.,* vin, *P. G.,* t. xxii, col. 616. et sa.it Jérôme, *1η DaA.,* IX, 14, *P. L.,* t. xxvt, col. 545. eut vu, dans ce grand-prêtre, Simon II, qui exerça les fonctions de la haute sacrificature au commencement du n· siècle, Schürer, *op. cit.,* t. m, p. 159, date qui concorde manifestement avec celle obtenue précédemment par les calculs basés sur la mention de la 38" année du régné de Ptolémée VII Physcon, dit Évergète. Ce que nous savons par ailleurs de Simon II, ainsi que des événements et circonstances de son temps, reçoit en effet confirmation dès le début du passage cité et dans quelques autres du livre de Ben-Sira. Les travaux exécutés sous le pontificat et par les soins de Simon concernant la ville et le temple, L, 1-4 (héb.), correspondent à ceux qui s'exécutèrent à Jérusalem, après 193, sous le règne et avec le concours effectif du roi de Syrie Antiochus III le Grand, vainqueur de Ptolémée IV Philopator. Josèphe, *Ant. jud.,* XII. ni, 3. Les sentiments d'hostilité à l'égard des païens à cause de leur orgueil et de la sujétion dans laquelle ils tiennent le peuple de Dieu, sentiments exprimés, xxxv (xxxn) 18; xxxvt (xxxm), l sq., conviendraient au temps d'Antiochus IV Epiphane si, ne supposant toutefois aucunealteinte directe portée au libre exercice du culte juif, ils ne cadraient mieux avec celui de Ptolémée Philopator (222-205) et d'Antiochus le Grand (223-187), dont la perpétuelle rivalité fut une source de maux pour la Palestine.

Cette identification du grand-prétre Simon, Eccli., L, avec Simon lia souffert difficulté à son tour, et nombre de critiques ont plaidé l'identification avec Simon I"r, dit le Juste, aussi fils d'Onias et contemporain de Ptolémée Ier au commencement du m· siècle: pontife renommé pour sa piété, son zèle, sa bienfaisance, trois vertus dontil avait faitson objectif et sa devise. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, n, 5; iv, 1; *Pirkê Aboth,l,* 2.— a) Graetz, *Geschichte der Juden,* Leipzig, 1866, t. iv, p. 235, a tenu pour Simon Ier sur une leçon de la version syriaque mentionnant expressément « Simon le Juste », L, 23 (24). Mais le texte hébreu récemment découvert a montré qu'il y avait eu là mauvaise lecture. — *b}* Le même, comme aussi Edersheim, J. Halévy, voir Ryssel, *loc. cit.,* p. 238, ont objecté que Ptolémée Ier ayant fait démolir les remparts des villes fortifiées de Palestine, les ouvrages de reconstruction ou de réparation à Jérusalem auxquels il est fait allusion, L, 1-4, ont tout aussi bien pu être exécutés du temps de Simon I". Mais l'histoire (Josèphe, dut. *jud.,* XII, m, 3), qui rapporte les reconstructions de Simon II, ne fait mention de rien de pareil pour Simon Isr, et rien donc ne nous prouve que celui-ci fut réellement le reconstructeur que l'on voudrait. — c) Les maux, endurés par les Juifs, qui légitiment les sentiments exprimés, xxxv (xxxn) 18; xxxvi (xxxm), l sq., sont, dit Edersheim, des maux passés, non rapportables à l'époque de l'auteur qui est tranquille, heureuse. xi.v, 26; L, 22sq., comme cellede Simon I", au contraire de celle de Simon II, qui, selon Ilalévj, fut trop mouvementée, trop pleine d'infortunes pour qu'un ouvrage d'une tenue aussi tranquille que l'Ecclésiastique ait pu y être écrit. Cf. Ryssel, *ibid.* Mais il faut observer qu'après 198 et le triomphe d'Antiochus le Grand sur Philopator, les contemporains de Simon II eurent aussi leur moment de répit, le puissant roi de Syrie faisant alors tout son possible pour se les concilier; les textes, xi., 26; L, 22 sq., conviennent donc tout autant à l'époque de Simon IL — *d)* Les nombreux partisans de Simon l"r ont aussi fait valoir celte raison que le grand-prêtre Simon H ayant pris parti pour ses parents les fils de Tobie, réputés ardents propagateurs des idées païennes, dans les troubles et luttes politiques auxquels ils furent mêlés, Josèphe, *Ant. jud.,* XII, iv, lOsq., l'auteur de ['Ecclésiastique n'aurait pu, s'il vivait de ce temps, faire un si bel éloge de Simon II et aurait, au contraire, ce qu'il n'a pas fait, réprouvé ces doctrines païennes et censuré ceux qui les propageaient et soutenaient, lui surtout qui s'est montré si dur à l'endroit des Samaritains, L, 26 (28). Corneille de la Pierre, Goldhagen, Scholz, Welte, Danko, Vigouroux, Lesêtre, Holzammer, Haneberg, Keil, Vaihinger, etc. Cf. Comely, *op. cit.,* p. 253. Mais il n'est pas prouvé que le mouvement helléniste d'idées et de mœurs, antipathique aux Juifs pieux et sincères de l'époque grecque, ait commencé si tôt, en même temps que les compétitions des Tobiades à la souveraine sacrificature; lorsqu'il en est question, c'est Séleucus IV Philopator qui règne, et Simon il est mort. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, v, 1; Comely, p. 252. — e) Enfin, le grand argument en faveur de Simon Ie' est le grand renom de celui-ci dans la tradition juive. On n'imagine pas que si Jésus Ben-Sira a entendu louer Simon ll dans le célébré passage, L, l sq., la mémoire de ce pontife ait été oblitérée dans la suite au point de se perdre entièrement, et que l'auteur de l'Ecclésiastique n'ait pas fait mention de Simon Ier, plus illustre encore, dans son catalogue des ancêtres. Aussi quelques auteurs ont-ils voulu faire des deux Simon un seul et même personnage, ou, tout au moins, ont-ils vu dans Simon II le Siméon le Juste de la tradition. Cf. Ryssel, *loc. cil.,* p. 237. Mais la tradition juive, plus que contestable en elle-même par les contradictions et les anachronismes qu'elle admet au sujet de la personnalité de Siméon le Juste, voir l. Lévi, *L'Ecclésiastique,* Jr* partie, p. xxx sq., ne la caractérise pas autrement que de piété et en cela reste au-dessous de ce qu'elle devrait au personnage si imposant et si actif dont il est parlé, Eccli., L. La postérité a laissé tomber dans l'oubli la mémoire de plus d'un homme illustre à des titres divers. L'auteur de l'Ecclésiastique a aussi oul.l:- de mentionner Daniel, Mardochée, Esdras. Ryssel, *ibid.,* p. 235 sq.; Curnely, p. 251, 252. Le passage tal-

modique *Pirkê Aboth,* 1,2, dans M. Schuhl, *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch,* Paris, 1878, p. 479, ne permet pas de confondre les deux Simon, puisqu'il fait du premier un des derniers membres de ia Grande Synagogue, à la lin de l'époque perse, celle-ci indûment reculée encore d'un demi-siècle en arrière par la chronologie propre au Talmud. Ryssel, *loc. cit.,* p. 237.

3. Les données des passages, n,12sq. (Vulg., 14 sq.), malédictions proférées contre les renégats; iv, 28 (Vulg., 33), exhortation à combattre jusqu'à la mort pour la vérité; x, 9sq. (Vulg., 12 sq.), allusion possible au genre de mort qui atteignit Antiochus Épiphane, n'obligent pourtant pas à descendre encore,avec Hitzig, *Die Psalmen ûberselzt und ausgelegt,* t. il, p. 118, la composition de l'Ecclésiastique au tempsdes Machabées; car, si de tels passages supposent le peuple opprimé et des défections parmi les fidèles, il n'y est pourtant pas question de lutte ouverte contre les oppresseurs, et il n'est pas douteux que Jésus Ben-Sira aurait fait mention des Machabées s'il eût écrit de leur temps. Fritzsche, op. *cil.,* p. xvm.

3° *L'originalité* de l'auteur de l'Ecclésiastique a été mise en doute relativement à la composition de son livre, qu'il aurait fait en tout ou en partie de pièces rapportées, ou à ses idées, dont il aurait emprunté quelques-unes à la philosophie grecque.

1. On a représenté Jésus Ben-Sira comme un simple compilateur qui aurait rassemblé en un seul corps soit une quantité de sentences et propositions doctrinales déjà mises en forme de proverbes, soit même des livres entiers, déjà composés, de ces proverbes. — *a)* Huet, J. M. Jost, Bretschneider, voir Fritzsche, *op. cit.,* p. xxxi ; Comely, p. 250;)Eichhorn, voir André, *Les apocryphes de l'Ancien Testament,* Florence, 1903, p. 292; cf. aussi Gigot, *Spécial Introduction,* t. n, p. 184 sq.,pour appuyer la première de ces deux hypothèses, font appel au décousu du livre : i, contrastant avec les chapitres suivants; xxxvi, 1-19, avec la suite 20sq.; xlii, 15-l, 24, avec ce qui précède immédiatement; xvi, 22; xxiv, 1; xxix, 16. dénonçant des points de départ nouveaux; à des répétitions des mêmes dires à différents endroits: xx, 29, 30et xli, 14, 15; xxxvi, 15 et xlii, 24; xxxix, 10 et xliv, 15, etc.; à des contradictions apparentes de pensée et de doctrine : xxv, 23, contre xiv, 17, xvn, 2, sur l'origine de la mort; xlvi, 19; xiv, 16; xvn, 22; xxxvm, 21, contre xi, 24-26, à propos de la vie d'outre-tombe; vu, 17, contré xli, 10, relativement au châtiment éternel des impies. Mais le décousu du livre s'explique mieux si l'auteur ayant écrit ces morceaux à différentes époques de sa vie, ou même en divers lieux, lors de ses voyages, les a ensuite ordonnés suivant sa libre fantaisie et non suivant un plan réel et effectif. Les répétitions reprennent sans doute les mêmes sujets; mais ou est le mal si elles ont pour effet de les présenter en des formes nouvelles, sous un nouveau jour, avec de nouvelles leçons pratiques? Les prétendues contradictions sur la mort, l autre vie, la rémunération se résolvent d'elles-mêmes par une simple différence de points de vue, ainsi de xxv, 23, etc.; ou par une erreur d'interprétation de la part des critiques, ce qui est le cas de XI, 24-26, et de XLI. 10, ou il s'agit de cette vie, non de l'autre. Cf. Fritzsche, p. xxx, et le commentaire des passages allégués. — *b)* Ewald affirme, de son côté, que l'auteur transcrivit d'abord presque mot pour mot deux recueils déjà existants de proverbes : le premier (Eccli., i-xvi, 21 . composé au iv· siècle; le second (Eccli., xvi, 22xvi, 22), écrit au m» siècle, avec, à la fin, le morceau. xxxix, 12-35; puis qu'il yajouta de son cru,moins le susdit morceau, xxxvi, 23-1.1, 30. Dans Fritzsche, p. xxx sq. Mais Ewald a usé d'arbitraire pour la constitution de son second recueil. Les différences essentielles qni devraient caractériser les trois livres simplement juxtaposés ne se laissent point apercevoir. Fritzsche, p. xxxi. Enfin, ia personnalité d'un même auteur se trouve trop fortement marquée (spécialement dans le style) d'un bout à l'autre du livre pour qu'on puisse accepter l'affirmation d'Ewald. Schürer, *op. cit.,* t. m, p. 158. — D'une manière générale, il faut reconnaître pourtant que Jésus Ben-Sira n'a pas dù puiser tous ses proverbes uniquement « dans son cœur », l, 27 (Vulg., 29), et que, « le dernier venu » des sages, il a dû réellement « grapiller » quelquefois, xxxm, 16, en colligeant des maximes d'usage courant et populaire, ou en puisant même dans des écrits non livrés à la publicité, cf. H. Lesêtre, *Manuel d'introduction à l'Écriture sainte,* Paris, 1890, t. n, p. 452; Toy, art. *Ecclesiasticus,* dans *l'Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. n, col. 1173; mais la manière originale dont il usa dans l'adaptation ou l'imitation de nombre de sentences des Proverbes, par exemple, cf. Cheyne, *Job and Solomon,* Londres, 1887, p. 184sq.; Gasser, *Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira,* Gutersloh, 1904, p.241 sq., nous garantit son effort personnel à s'assimiler et à marquer de sa touche propre le bien qu'il dut ainsi à autrui. Des rapports de même nature relevés entre l'Ecclésiastique et les Psaumes et Job, I. Lévi, *L'Ecclésiastique,* Ire partie, p. xxxm sq.; Gasser, *op. cit.,* p. 225 sq., 233 sq., amènent à la même conclusion.

2. Malgré le caractère incontestablement palestinien du livre de l'Ecclésiastique, caractère que déterminent une foule de passages parallèles, ou, dans les passages originaux, de points d'attache aux livres hébreux de l'Ancien Testament, Fritzsche, p. xxxv; Gasser, *op. cit.,* p. 99-168, passim, et 199 sq., quelques auteurs ont cru y avoir trouvé des éléments de caractère plus ou moins alexandrin. Sous ce rapport, Fritzsche, *op. cit.,* p.xxxivsq.,a fail bonne justice de la «mauvaise exégèse» et de la « négligence à scruter la Sagesse palestinienne » de Gfrôrer, *Philo und die/üdiseh-alexandrinische Theosophie,* t. n, p. 18 sq., et de Dâhne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Beligions-Philosophie,* t. II, p. 141 sq. Cf. aussi Comely, *op. cit.,* p. 258. Mieux fondée, ou plus spécieuse, parait être la thèse de Maurice Friedlander, qui trouve des preuves d'une influence directe et positive de la philosophie grecque sur l'esprit de l'auteur dans les traits sous lesquels celui-ci nous représente la Sagesse, apres ler Proverbes, VIII, 22-31, et Job, xxvm, 12-28 : « Sortie de la bouche du Très-Haut», elle est toujours une puissance divine, créatrice, antérieure au monde cri é; c est une personne, une hypostase, un être intermédiaire entre Dieu — qui ne peut avoir de rapport direct aiec la matière — et le monde, Eccli., 1,1-20; xxiv : représentation parente du Dieu démiurge du *Tintée,* personnel, provident, ordonnateur de l'univers, cause d'application seulement de l'idée (autre principe de la dyarchie platonicienne) aux phénomènes sensibles ; mais représentation qui se trouve constituer « un sacrilège formel », eu égard à l'ancien'concept israélite du Dieu jaloux Jahvé, lequel ne soutire point à ses côtés de divine puissance semblableàlui. *Griechische Philosophie im Alten Testament,* Berlin, 1904, p. 13, 79, 165. — Il est clair que l'idée de la Sagesse, telle que se la représente l'auteur de l'Ecclésiastique, i, 1-20; xxiv, 3-22, bien qu'elle accuse chez lui un développement tout à fait indépendant , la Sagesse devenue la propriété du peuple juif, xxrv, 6-22 . se rattache à l'idée que s'en étaient faite lesauteurs des Proverbes, VIII, 22 sq., et de Job, xxvm, 12 sq. Mais, dans ces derniers passages, elle s'explique, contraire ment à ce que pense Friedlander, tout autrement que par l'infiuence de la philosophie grecque. La Sages» ne s'y trouve pas évoquée, à propos de la création du monde, d'une manière bien différente, saui pour un trait qui va être discuté, de celle de Jérémie, x, 12; u,

15, et d'Isaïe. XL, 28. a la meme occasion. Elle est donc ainsi un bien que l'on ne peul refuser à l'hébraïsme. De plus, le caractéreou la condition d'hypostase qu'elle obtient, Eccli., i; xxvi. n'est assurée qu'autant qu'on rapproche ces deux passages de celui des Proverbes surtout, vm, 22 sq. Or, il n'est rien moins que certain que la Sagesse des Proverbes, et *a fortiori* celle de Job, xxviii, 12 sq., soit à tenir pour une personne faisant œuvre créatrice en même temps que Jahvé; car cette œuvre n'est marquée, Prov., vm, 30a, que par un mot de sens très douteux : *'àmôn* (étais-je auprès delui), que les versions grecque, syriaque et latine, ont lu différemment *fommân)* avec le sens « d'architecte » (ἁρμόζουσα; *o/iifex; cuncta componens)* et que seul Aquila (Aben Ezra, Dav. Kimchi), lisant *âmoûn,* a bien compris dans le sens de « nourrisson »,pour l'achèvement naturel de la pensée de l'auteur, qui nous représente la Sagesse « conçue » d'abord par Jahvé, 22-23; « enfantée» ensuite, ou « mise au monde », 24-25; puis donc « enfant», ou jeune nourrisson, « jouant en présence du créateur » ; assez grande et forte bientôt pour « trouver son bonheur parmi les fils de l'homme, » 30 31, en les instruisant, convoqués tous dans la m ison qu'elle s'est enfin bâtie, 32 sq.;ix, Isq.Cf. Frankenberg, *Sprüche,* Gœltingue,1898, in *loc.;* Sellin, *Die Spuren griechischer Philosophie im Allen Testament,* Leipzig, I905, p. 17 sq. Il n'y a donc en cet endroit des Proverbes et de Job, qu'une figure, qu'une personnification d'ordre purement littéraire de ia Sagesse, toute pareille à celle de la Folie traitée un peu plus loin, dans Prov., ix, 13 sq.; et le rapprochement avec les entités métaphysiques de l'idée et du Démiurge de la philosophie grecque tombe de ce fait.

Ce n'est pas toutefois qu'il faille nier dans l'Ecclésiastique, en dehors du domaine de l'idée dogmatique, toute trace de l'influence hellénique. L'auteur vivait à une époque où les mœurs grecques s'étaient déjà implantées en Palestine; il avait voyagé en Égypte et en Syrie probablement, où elles triomphaient particulièrement; il avait vécu, soit dans ces contrées étrangères, soit dans sa propre patrie, avec de ces « gens riches », écouté de ces « orateurs savants », lu et admiré ces « poètes parfaits », ces « moralistes écrivains », tous hommes célèbres « des nations », dont il nous parle, Xi.iv, 4sq. Il est impossible que de ce commerce rien n'ait transpiré dans son œuvre. Aussi a-t-on relevé dans son style et dans sa manière de composer, dans les traits de ses convictions personnelles à l'endroit de la société telle qu'il la voyait et la jugeait, dans sa morale même, bien des rencontres frappantes avec la culture grecque et les œuvres, connues de tous les gens cultivés et avertis, qu'elle avait produites. C'est, dans les procédés littéraires : l'usage des titres de chapitre, xxn, 27 (grec); xxx, I (grec); 14 (grec); 25 (héb.); 33 (grec); xxxi, 12 (héb.) et des transitions. XLil, 25, et xliii, il (héb.); xliii, 33, etxi.iv, 1 (héb.); xliii,5 *b,* et 6a(héb.); xlix.156 (transposé), et L, 1 sq., et, en général, l'étroite liaison des pensées dans les morceaux d'une seule venue : soucis de composiiion étrangers jusqu'alors aux auteurs bibliques. C'est, dans ses jugements sur la société de son époque : sa misogynie, xm, 6,9-14; xxv, 12(Vulg.,19), concordant jusque dans l'expression avec celle d'Euripide, *Andromaque,* 943 sq.;cf. Aristophane, *Les fêles de Gérés,* 414 sq., 790sq. ; sa misanthropie et son scepticisme à l'endroit de l'ainitié, vi, 5sq. ; ix, 10; xxxvn, 1-4 (Vulg.,1-6), et de la valeur morale de l'homme, xi,25-26 (Vulg., 29-30), lieux communs exploités par Théognis, 73sq., 643-646,697-698,1151-1152; Eschyle, *Agamemnon,* 928; Sophocle, Ajoat, 678; *Œdipe roi,* 1528; *Les Trachiniennes,* 1; Euripide, *Oreste,* 1155-1156; *Andromaque,* 100-102; *Les Heraclides, 865-866; Les Troyennes,* 509-510; *Hecube,* 1203,1206; son épicuréisme pratique, xiv. II sq. (grec, héb.); xxxi, 27 (grec, héb.), qui lui fait si naïvement apprécier les délices de la table grecque, xxxii, 1-13 (Vulg., 1-17), et rechercher le plaisir de ce côté de la tombe, peu confiant qu'il est, avec Eschyle, *Les Perses,* 841-842, et Théognis, 973 sq., 1047, 1048, à l'endroit du *schéol,* ou séjour des morts, xiv, 16. C'est, dans ses préceptes moraux et ses aphorismes divers, nombre de rencontres frappantes avec les mêmes auteurs, moralistes ou autres : ni, 11, 13 (Vulg., 13. 15), cf. Sophocle, *Antigone,* 703-704, et Aristophane, *Les Nuées,* 994 sq.; m, 20-26 (Vulg., 22-30), cf. Euripide, *Les Bacchantes,* 393 sq.; *Médée,* 1224 sq.; iv, 21, 30 (Vulg., 25, 35), cf. le même, *Hippolyte,* 385-386; vu, 11 (Vulg., 12), cf. Théognis, 155-158; ix, 7, 8, cf. Aristophane, *Les Nuées,* 996 sq.; Hérodote, I, 8; xi, 14, cf. Théognis, 165-166; xi, 17, cf. le même,903 sq. ; xn, 3, 7,10-11, cf. le même, 955-956. 101 sq. ; Brunck, *Gnomici poet, gr.,* p. 230; Euripide, *Hippolyte,* 428-430; xm. 2, (fable d'Ésope); xm, 21 (Vulg., 25), cf. Philémon, 42; xxv, 18 (Vulg., 26), cf. Hésiode, *Les travaux et les jours,* 704; xxx,17, cf. Eschyle, *Les Perses,* 750, 751 ; Euripide, *Les Troyennes,* 632; *Hccube,3Tl*; Ménandre, 296; Théognis, 181-182; xxxi, 26 (Vulg., 31), cf. Théognis, 499-502; xxxil, 8 (Vulg., 11, 12), cf. Aristophane, *Les fêtes de Cérés, Wi* (parodiant Euripide. *Éole)* xxxvtli, 21 (Vulg., 22), cf. Sophocle, *Électre,* 137 sq.; Euripide. *Andromaque,* 1270 sq.; Ménandre, 432; XL, 11 (héb.), commenté par 12 (grec), 13, cf. Euripide, *Chrysippe* (fragm. 839), 8 sq.; *Les Suppliantes,* 532; *Oreste,* 1086; *Les Phéniciennes,* 809. D'après I. Lévi, *L'Ecclésiastique,* Impartie, Paris, 1898, p. xxtv sq.; II· partie, Paris, 1901, p. lx sq., et tous les passages cités, dans le commentaire.

IV. Enseignements historiques. — Après avoir fait, dans la seconde partie de son livre, l'éloge des œuvres de Dieu, xlii, 15 sq., l'auteur de l'Ecclésiastique passe à l'« Éloge des pères anciens » ou patriarches, xi.iv, 1 sq., panégyrique des hommes célèbres d'Israël depuis la plus haute antiquité antédiluvienne (Hénoch), jusqu'au temps du grand-prêtre Simon, fils d'Onias, au commencement du n® siècle avant notre ère, avec, entre la mention de Néhémie et celle de ce grand-prêtre, un retour sur Hénoch et les non-mentionnés d'abord, Joseph, Sem, Seth, Énos, Adam, xlix, 14-16 (Vulg., 16-19). Cette Hisloire sainte, rapide, poétique, nous apprend, bien que naturellement fort abrégée, quelque chose de l'histoire du peuple de Dieu pour l'époque immédiatement antérieure à sa composition, et de l'état de la « bibliothèque » sacrée en ces mêmes années.

1° A cette époque, le grand-prêtre sadokite jouait en Israël (sous le contrôle pourtant du roi syrien et moyennant tribut, Josèphe, *Ant jud.,* XII, iv) le rôle d'un souverain politique et religieux. — I. A lui incombait le soin de veiller à la sécurité de Jérusalem, en fortifiant la ville et en la mettant ainsi à l'abri d'un coup de main, ou d'un siège, contre des pillards ou l'ennemi égyptien, l, 4 (héb.). Simon II, du moins, s'acquitta de cette obligation et apporta la même sollicitude à la réparation et à la fortification du temple, 1, ainsi qu'au creusement d'un réservoir, 3, dont les eaux étaient peut-être destinées au service du culte. Cf. *Lettre d'Arislée,* 89 91. Il exécuta aussi d'aulres ouvrages de construction dont l'objet nous échappe, 2.

2. Du temps de l'auteur, le culte offrait l'ordonnance générale et les particularités que nous trouvons consignées et ordonnées au nom de Jahvé dans les livres de Moïse. Le c. L, 5 sq., nous retrace la solennité du jour des Expiations telle qu'elle est détaillée dans ces livres et qu'elle fut célébrée sous Ézéchias rétablissant le culte divin dans le temple fermé par Achaz. II Par., xxvni, 24 : le grand-prétre sortant du Saint des Saints, 5 (Vulg., 6), et Lev., xvi, 2; offrant le sacrifice avec les vêtements et les rites prescrits, 11-12 (Vulg.. 12-13), et Lev., xvi, 4 sq.; faisant la libation sur le -«le de l'autel, 15 (grec), 16 (Vulg.), et Exod., xxix, 12 (40);

Lev., vm, 15; Num., xv, 10; II Par., xxix, 24; les prêtres sonnant des trompettes, 16 (Vulg., 18), et Num., x, 10; ll Par., xxix, 25-27; le peuple se prosternant et chantant, 17-19(Vulg., 19-21), et II Par., xxix, 28-29. Tout le service des holocaustes et des offrandes, des sacrifices et des prémices de Peut., xu, 6-17; xxxm, 19, est supposé par vu, 31 (Vulg., 34-35).

2° L'Eloge des Peres, compost'· presque en entier de passages adaptés ou imités des livres bibliques, nous apprend quels étaient ces livres à l'époque de l'auteur et dans quel ordre on les rangeait alors par manière de « bibliothèque », ainsi que l'avait lait Néhémie (d'après II Macch., n, 13), comme aussi de quelle autorité ils jouissaient, de quel caractère spécial ils étaient revêtus. A ce dernier point de vue, le *Prologue* du traducteur nous dire des données plus précises.

1. Le groupe des écrits hébraïques auxquels se réfère tacitement Jésus Ben-Sira comprend tous les livres des deux recueils, complets alors et fermés désormais, que l'on nommait déjà peut-être la *Loi* et les *Prophètes.* — a) Les cinq rouleaux de la *Loi* ont fourni incontestablement la matière de l'éloge fait *d'Hénoch,* xliv, 16; xlix, 14 (Vulg., 16); cf. Gen., v, 21 sq.; de N'oè, xliv, 17-18 (Vulg., 17-19); cf. Gen., vi, 9. 18; vu, 23; vm, 1, 21; ix, 9 sq.; *d'Abraham, ibid.,* 21- grec (Vulg., 20-23); cf. Gen., xu, 2, etc.; xv, 18; xvil; xxii, 1; 16-18; *d'Isaac, ibid.,* 22, héb. rectifié (Vulg., 24-25 a); cf. Gen., xxvi, 3-5; xxvm, 4; *d'Israël* (Jacob), *ibid.,* 23 (Vulg., 256-27); cf. Gen., xxxn, 24 sq. (Exod., IV, 22); xxxv, 9 sq.; de *Moïse,* XLV, 1-5 (Vulg., 1-6); cf. Exod., xi, 3; vu-xi; vi, 13; xxxm, 18; xxxiv, 6; xx, 21; xxiv, 18; xix, 7; *d'Aaron, ibid.,* 6-22 (Vulg., 7-27); cf. Exod., xxvm-xxix; Lev., vi, 15; vm; Num., xxv, 13; vi, 23 sq.; xvu, 5; Dent., xvn, 1) sq.; xxi, 5; xxxm, 10; Num., xvi; xvm, 8sq.; de *Phinées, ibid.,* 23-25 (Vulg., 28-30); cf. Num., xxv, Il sq. — *b)* Il en est de même des *Prophètes,* « premiers » et « derniers », au sujet de *Josué,* xlvi, 1-8 (Vulg., 1-10); cf. Jos.,x,13; xu, 17; vm, 18,26; x,llsq.; *Caleb, ibid.,* 7-10 (Vulg., 9-12); cf. Num., xiv, 6 sq.; Jos., xiv, 6 sq.; des *Juges* en général, *ibid.,* 11-12 (Vulg., 13-15); cf. Jud., n, 16 sq.; m, 9 sq., etc.; de *Samuel, ibid.,* 13-20 (Vulg., 16-23); cf. I Sam. (IReg.), 11.26; i, 28; xv, 1; x, 1; xvi, 13; x, 17 sq.; m, 20; lx,9; vn, 9; IISam. (Il Reg.), xxn, 44; ISam. (IReg.), vu. 13; xu; xxvm; de *Nathan,* xlvii, 1; cf. II Sam. (II Reg.), vu, 2 sq.; de *David, ibid.,* 2-12 (Vulg., 2-14); cf. I Sam. (I Reg.), xvu, 34-36; 49 sq; xvn, 7; II Sam. (II Reg.), vm, 14 (d'Édom); Ps. xxix, 9 : l'auteur, au verset 8, a sans doute en vue le livre des Psaumes, probablement aussi les titres des Psaumes se rapportant à David, puisque celui-ci « dans *toutes* ses actions rendait des grâces; » I Chron. (Par.), xxv, l sq.; I (III) Reg., v, 21; de *Salomon, ibid.,* 13-22 (Vulg., 15-26), cf. I (III) Reg., v, 4; m, 16 sq.; v, 9 sq., 12 sq.; x.l; on ne peut dire si, au verset 17, l'auteur a en vue les *livres* du Cantique et des Proverbes, I (III) Reg., x, 27; xi; xu. 17 sq.; de *Hoboam* (non nommé), *ibid.,* 23(Vulg., 27-28); cf. I (III) Reg., xu, l sq.; de *Jéroboam, ibid.,* 23-25 (Vulg., 29-31); cf. I (III) Reg., xu, 28 sq.; xiv. 16; xxi, 20 sq.; *d'Élie,* xlviii, 1-11 (Vulg., 1-12); cf. I (III) Reg., xix, 10 sq.; xvu, 1; xvm, 38; II (IV) Reg., i, 10 sq.; I (III) Reg.. xvu, 17 sq.; xxi, 20 sq.; II (IV) Reg., i, 4 sq.; I (III) Reg., xix, 15 sq.; 8. 17; II (IV)Reg., π, 1 sq.; Mal., ni, 23, voir plus loin; *d'Éli'sée, ibid.,* 12-14 (Vulg., 13-15); cf. II (IV) Reg., n 9 sq.; in, 13 sq.; vi, 16; xtv, 21; *d'Ëzéchias, ibid.,* 17-22 (Vulg., 19-25); cf. II (IV) Reg., xx, 20; xvin-xix (Is, xxxvi-xxxvii); *d'Isaïe, ibid.,* 23-24 (Vulg., 26-28); cf. H (IV) Reg., xx, 1 sq. (Is., xxxvin, 1 sq.); Is., XL sq ! lxi, 2 sq., voir plus loin; de *Josias,* xlix. 1-3 (Vulg.,' 1-4); cf. II (IV) Reg., xxm, 3 sq.; II Chron. (Par?), xxxiv. 3 sq.: des *rois pervers, ibid.,* 4-6 (Vulg., 5-8); cf. II (IV) Reg., xxv, 9; II Chron. (Par.), χχχνι, 19; Jer., xxxvn, 8; de *Jérémie, ibid.,* 7 (Vulg., 9); cf. .ler., i, 5,10; *d'Ézéchiel, ibid.,* 8 (Vulg., 10-11); cf. Ezech., isq.; xiv, 14, 20 (Job); des *douze prophètes, ibid.,* 10 (Vulg., 12); cf. Is., xxxvm, 16, voir plus loin; de *Zorobabel* et de *Josué,* fils de Josédec, *ibid.,* 11-12 (Vulg., 13-14); cf. Agg., n, 2 sq.; I Esd., n, 3; de *Néhémie, ibid.,* 13 (Vulg., 15); cf. Néh. (ll Esd.), Ill sq., VI. — Ainsi sont représentés, dans le recueil des *Prophètes : Josur,* les *Juges, Samuel,* les *Rois; Isaïe* au complet, c'est-à-dire comprenant déjà la deuxième partie du livre actuel (xi. sq.); *Jérémie, Ézéchiel,* ces deux derniers suivant *Isaïe,* contrairement à l'ordre talmudique, *Baba Balhra,* 146-*15a,* qui les fait précéder; les *douze* petits prophètes réunis en un seul corps ou rouleau, comme l'indique l'expression, et terminant la collection entière des *Prophètes* sur la promesse du retour d'Élie, Mal., in, 23- (Vulg., iv, 5-6), retour avant lequel il ne doit plus y avoir de prophètes en Israël. Zach., xm, 3; cf. I Macch., ix, 27; rv, 46. — *c)* Quant aux *Hagiographes,* et d'abord pour les *Psaumes,* il est clair qu'indépendamment de l'allusion rapportée plus haut (xxix. 9) à propos de David, les nombreuses citations implicites que nous en trouvons dans Eccli., cf. Gasser, *op. cit.,* p. 225 sq., prouvent surabondamment que ce livre était connu de Jésus Ben-Sira, tel que nous l'avons aujourd'hui. Il en est de même des *Proverbes,* Gasser, p. 245, et de *Job.* Gasser, p. 233. L'utilisation de *VEcclésiaste* paraît aussi évidente dans un certain nombre de passages. Gasser, p. 235. Voir cependant Peters, cité col. 2001. Ainsi de *Néhémie* (II Esd.), voir plus haut et Gasser, p. 239, et des *Chroniques* (I, II Par.). *Ibid.* L'auteur n'ayant pas mentionné Esdras, Daniel, Esther, dans l'éloge des ancêtres, on peut douter si les rencontres de l'Ecclésiastique avec les livres qui portent ces noms parmi les hagiogra plies, Gasser, p. 236 sq., doivent être considérées, du côté de Jésus Ben-Sira, comme des emprunts littéraires à ces ouvrages qu'il eût alors connus.

2. Nul doute que l'auteur de l'Ecclésiastique n'ait tenu pour sacrés et *canoniques* les livres de la *Loi.* Peut-être professait-il la même croyance à l'endroit des *Prophètes,* car citant Mal., in, 23-2-4 (Vulg., tv, 5-6), partie intégrante du groupe alors clos, il introduit la citation par les mots sacramentels : « comme il fut *écrit* », xlviii, 18 (heb.). En tout cas, la canonicité est acquise au temps du traducteur, qui place *Ά -z-.zi-i-.* («l προφητεῖαι) à côté de la Loi, ô νόμο;, et les considère, non moins que celle-ci, comme capables de faire honneur à Israël par la « discipline », παιδεία, et surtout la « sagesse » (divine; cf. i sq.), σοφία, qu'ils manifestent. Prologue. Le même argument vaut pour ceux des « autres livres », τὰ λοιπὰ τῶν βιολιῶν (τὰ ἄλλα πατρία βιολιά), ou hagiographes, que connaissaient le grand-père et le petit-fils, bien que la collection n'en fut alors ni complète, ni arrêtée, car ils sont mis dans tout le cours du Prologue sur le même rang que la *Loi* et les *Prophètes.* Vers l'an 132, tous sont déjà traduits en grec. Prologue.

V. Enseignements doctrinaux et moraux. — *i.* £.v-SEIGNE.MENTS *doctrinaux.* — l» *La sagesse.* — 1. *Son origine.* — Elle est sortie de la bouche de Dieu, xxiv. 3 (Vulg., 5), produite, créée avant toute chose, i. 4. 9 (xxiv, 5, Vulg.); elle est pourtant avec lui de toute éternité, i, l (Vulg. plus explicite). — 2. *Ses attributs.* — Elle est incommensurable, i, 2, 3; impénétrable, 1,6. — 3. *Son action. — a)* Dans le monde entier : supérieure à lui, xxiv, 4 (Vulg., 7), elle l'a pareouru, *ibid., 5.* 6 *a* (Vulg., 8, 9), régnant sur tous les peuples, y cherchant toutefois un lieu de repos, *ibid., 6 6, 7* (Vulg., 10, 11); répandue ainsi sur toute œuvre divine et sur toute chair, i, 9 6, 10 *a,* elle pénètre particulièrement les

hommes pieux, et cela dès le sein de leur mère, *ibid.,* '10 *b,* 14 (Vulg., 16); — *b)* sur Israël : ces hommes nieux sont surtout les Juifs; c'est pourquoi la sagesse a élu domicile définitif en Israël, sur l'ordre même de Dieu, xxiv, 7-12 sq. (Vulg., 12-16 sq.), se donnant un corps, s'exprimant dans la Loi, *ibid.,* 23 (Vulg., 32-33). — 4. *Ses avantages pour les hommes.* — La sagesse devient ainsi synonyme de l'observation de la Loi, de la crainte de Dieu (cf. Eccle., xn, 13), qui en est à la fois le commencement, i, 14 (Vulg., 16), la plénitude, *ibid.,* 16 (Vulg., 20), le couronnement, *ibid.,* 18 (Vulg., 22); cf. xix, 20 (Vulg., 18). Comme telle ou en elle-même, elle procure aux hommes le bonheur, i, 11, 13, 18 (Vulg., 11-13, 18-19); iv, 12 (Vulg., 13); vi, 28 (Vulg., 29); xiv, 20 (Vulg., 22)-xv, 10; la santé, i, 18 (Vulg., 22); une longue vie, i, 12, 20 (Vulg., 12, 25); une mort tranquille, l, 13; la bénédiction de Dieu, iv, 13 (Vulg., 14); la force, iv, 11 (Vulg., 12), sous sa protection. — 5. *Moyens de l'acquérir.* — Il faut la vouloir et la chercher, vi, 27, 32 (Vulg., 28, 33); xiv, 20 sq. (Vulg., 22 sq.); écouter les vieillards et les sages, vi, 34 sq. (Vulg., 35 sq.); vm, 8 sq. (Vulg., 9 sq.); méditer les commandements, vi, 37; ix, 15 (Vulg., 22-23); la cultiver, vi, 19 sq., et persévérer dans sa pratique malgré les épreuves, iv, 17 (Vulg., 18-19); vi, 20 sq. (Vulg., 21 sq.); 23 sq. (Vulg., 24 sq.). Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité,* Paris, 1910, p. 115-116.

2° *Dieu.* — 1. *Dans ses attributs.* — Il est éternel, xlii, 21 *b;* omniscient, il voit jusqu'au fond des cœurs, *ibid.,* 18-20; xvn, 19-20 (Vulg., 16-17); xxm, 18-20 (Vulg., 25-29). — *l. Dans ses œuvres.* — Il est créateur, ayant fait toutes choses par sa parole, xvm, 1 (texte reçu); xlii, 15 *b;* xliii, 33 (Vulg., 37 *a),* tous les vivants, xvi, 30, héb. (Vulg., 31), l'homme à son image, xvn, 1-4, la femme, *ibid.,* 5 *a* (Vulg.). Il a montré sa sagesse, xlii, 21 *a;* 22-25(Vulg., 22-26), fait éclater sa gloire, xliii, 1-32 (Vulg., 1-36), manifesté sa grandeur et sa puissance, xvm, 4-7 (Vulg., 2-6), sa providence, xvi, 26-28. — 3. *Dans sa conduite à l'égard des hommes.* — Il est patient, v, 4, miséricordieux, mais juste aussi dans la rémunération, le châtiment ou la récompense, v, 6-7; *ibid., i* (Vulg.), 7-9; xvi, 6-13 (Vulg., 7-14); xvii, 23-24 (Vulg., 19-20); xvm, 11-14 (Vulg., 9-14). S'il n'abandonne pas ceux qui le craignent, xxxiv (xxxi), 14-20, il ne fait néanmoins acception de personne, xxxv (xxxn), 16-26.

3° *L'homme.* — 1. Dons reçus de Dieu : force et pouvoir sur toute créature terrestre, xvn, 2-4; sens, esprit, conscience, *ibid.,* 6-8 *a* (Vulg., 5-6); liberté, xv, 14-20 (Vulg., 14-22). — 2. Société fondée par Dieu, xvn, 11-17 (Vulg., 9-14). — 3. Destinée de l'homme : a) en ce monde : la diversité des conditions humaines, le succès ou l'insuccès des entreprises sont voulus par Dieu, xi, 11-28 (Vulg., 11-30); xxxm (xxxvi), 11-13 (Vulg., 11-14); la rétribution, récompense et punition, a lieu ici-bas, (voir, plus haut, avantages de la sagesse) spécialement, après la mort, dans les enfants, xi, 28 (Vulg., 30); xxm, 24- (Vulg., 34-37); xl, 15-19; xli, 5-7 (Vulg., 8-10); dans la mémoire laissée, xxxix, 9, sq. (Vulg., 13 sq.). — *b)* hors la vie : l'homme a d'abord pour lot les vers, etc., x, 11 (Vulg., 13); il est au *schéol,* où il n'y a pour lui nulle jouissance, xiv, 12, 16 (héb.); dans l'immobilité absolue, xxn, 11, xxx, 17, le sommeil éternel, où il n'y a pas de « réprimandes », xli, 4 (héb.). — La Vulgate fait cependant visiter les morts par la sagesse, qui éclairera tous ceux d'entre eux qui espèrent au Seigneur, xxiv, 45.

4° *L'ère messianique* est pressentie par le tableau de la restauration future d'Israël, xxxvi (xxxm), 1 sq. Il est fait allusion à la personne du Messie dans le cantique ou psaume que l'on trouve intercalé, dans le texte hébreu retrouvé entre li, 12 (Vulg., 17) et 13 (Vulg., 18), sous les mots : « Louez Celui qui fera *fleurir* la puissance de la maison de David » (cf. Ps. cxxxn, 17); mais ce psaume parait inauthentique. Voir I. Lévi, *L'Ecclésiastique,* II» partie, p. xlvii sq.

II. ENSEIGNEMENTS MORAUX. — Jésus Ben-Sira multiplie à l'infini préceptes, conseils, aphorismes moraux pour la conduite de la vie pratique, basant celle-ci sur la crainte de Dieu, réalisation de la sagesse dans l'homme. Voir col. 2051. Ses maximes toujours justes, souvent élevées, revêtent généralement une couleur d'utilitarisme assez prononcée pour caractériser sa morale exempte pourtant, d'autre part, d'esprit pharisaïque. Il nous porte à nous garder des vices et défauts communs à l'humanité, à pratiquer les vertus contraires, à accomplir fidèlement les devoirs de religion, d'état, de société, qui nous incombent, le tout mêlé d'observations très fines ou de portraits tracés d'après nature.

1» *Vices et défauts.* — Éviter l'orgueil, x, 7-26 (Vulg., 7-30); la présomption, v, 1-13 (Vulg., 1-15); vi, 1-3 (Vulg., 2-4); l'ambition, vu, 4-7; ne fréquenter point les superbes et les puissants, xm, 1-22 (Vulg., 1-29). — Éviter l'avarice, x, 9-10 (Vulg.); xiv, 1-10; l'ainour du lucre et des richesses, xxxi (xxxiv), 1-11. Se garder de la gourmandise, de l'intempérance et de l'ivresse, xix, 1; xxxi (xxxiv), 12-21 (Vulg., 12-25); 25-31 (Vulg., 30-40); xxxvn, 29-31 (Vulg., 32-34). — Ne point s'abandonner aux prostituées, à la luxure, à l'adultère, IX, 3-9 (Vulg., 3-13); xix, 2-3; xxm, 16 c-26(Vulg., 23-37). — Ne point se laisser aller à l'envie, à la tristesse, à la colère, à la vengeance, xxvii, 30 (Vulg., 33)-xxvm, 12 (Vulg., 14); xxx, 21-24 (Vulg., 22-27); à la paresse, xxn, 1-2; au mensonge et à tous péchés de la langue, vn, 12-13 (Vulg., 1314); xx, 5-26 (Vulg., 28); xxvii, 13-21 (Vulg., 14-24); xxvm, 13-26 (Vulg., 15-30); éviter les fourbes, xi. 29-34 (Vulg., 31-36.

2» *Vertus à pratiquer.* — L'humilité et la douceur ni, 17-29 (Vulg., 19-32); xi, 1-10; l'oubli des injures, x, 6; la prudence, xvm, 19-33; l'aumône, vn, 10 (Vulg.); xvm, 15-18; xxix, 9-13 (Vulg., 12-18); la modération dans le vivre, xxix, 21-27 (Vulg., 28-35); la pudeur, xli, 17-22 (Vulg., 21, 25, 27); l'amour du pauvre et de l'allligé, ni, 30 (Vulg., 33)-iv, 10 (Vulg.. 11); la sincérité, iv, 20-28 (Vulg., 24-33); la pénitence, v, 1-10 (Vulg., 1-12); xvn, 25 (Vulg., 21)-31.

3» *Devoirs.* — *a)* De religion : le respect de Dieu et des prêtres, vn, 29-31 (Vulg., 31-35;) la prière, xvm, 22-23; les sacrifices, ceux qui sont désagréables à Dieu, xxxiv (xxxi), 21-31; ceux qu'il agrée, xxxv (xxxn), 1-13. — &) D'état : des enfants envers leurs parents, ni, 1-16 (Vulg., 18); des parents envers leurs enfants, vu, 23-25 (Vulg., 25-27); xvi, 1-3 (Vulg., 4); xxx, 1-13; xlii, 9-14; des maîtres envers les serviteurs ou les esclaves et réciproquement, iv, 30 (Vulg., 35); vn, 20-21 (Vulg., 22-23); x, 25 (Vulg., 28); xxxm (xxx), 33-40 (Vulg.. 25-33); des époux, vu, 19, 26 (Vulg., 21,28); xxvi, 13-18 (Vulg., 16-23); xxxvi, 27-29 (Vulg., 24-26), __c) De société : ne disputer point avec le puissant, le riche, le bavard, l'ignorant, le pécheur, le batailleur, VIII, 1-3 (Vulg., 4), 4 (Vulg., 5), 10-11 (Vulg., 13-14), 16 (Vulg., 19); surveiller ses paroles, xxn, 27 (Vulg., 33)-xxin, 15 (Vulg., 20); ne pas être trop crédule, xix, 7-17; l'amitié, ses avantages et ses devoirs, vi, 1-17; xxn, 19-26 (Vulg., 24-32); xxxvn. 1-6 (Vulg.,7); les conseils, discernement, xxxvn, 7-15 (Vulg., 8-19); la réprimande ou correction fraternelle, xx. 1-2 (Vulg., xix, 28-xx, 3); le respect des vieillards, vin, 6-9 (Vulg., 7-12); la bienséance dans les festins, xxxn (xxxv), 1-13 (Vulg., 17); sage méfiance à l'égard d'un ennemi déclaré, xn, 8-18 (Vulg., 19); ne point se livrer facilement, vm, 17-19 (Vulg., 20-22); le prêt, le cautionnement, xxix, 1-20 (Vulg., 27); ne point se dessaisir de ses biens avant la mort, xxxm (xxx), 28-32 (Vulg., 20-24); con-

duite à tenir dans l'infirmité, xxxvni, 915; devoirs envers les morts, xxxvni, 16-23 (Vulg., 24).

4° *Portraits et aphorismes.* — Le sage et le sot, xxi, 11-28 (Vulg., 13-31); xx.il, 6-18 (Vulg., 23). L'hypocrite, xix, 23-30 (Vulg., 19-27). La femme jalouse, méchante, colère, xxv, 16 (Vulg., 17)-xxvi, 12 (Vulg., 15). Santé et médecins, xxx, 14-20 (Vulg., 21) ; xxxvni, 1-8. Songes et divination, xxxiv, (xxxi), 1-8. Peines et charmes de la vie, XL, 1-27. Pauvreté, XL, 28-30 (Vulg., 32). Mort, xii, 1-4 (Vulg., 7).

VI. Commentateurs. — 1° Aucun écrivain de l'antiquité chrétienne n'a commenté l'Ecclésiastique. Saint Patère, au vi» siècle, colligea seulement, dans les œuvres de saint Grégoire le Grand, quelques explications spirituelles sur des passages du ce livre, *Testimonia in libris Sapientiæ et Ecclesiastici, P. L.,* t. lxxjx, col. 922-940.

2° *Au moyen âge.* — Raban-Maur, *Commentariorum in Eccli. libri decem, P. L.,* t. ctx, col. 763-1126; VValafrid Strabon, *Glossa ordin. in libris Sap. et Eccli., P. L., t.* cxni, col. 1183-1230; Rob. Holkott, *In Cant, et in septem priora capita Eccli. expositio,* Venise, 1508.

3° *Aux temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Jansénius de Gand, *Commentarius in Eccli.,* Louvain, 1569; Anvers, 1589; Paul de Palazzo (Palacio), *Comm, in Eccli.,* Villaverde, 1581 ; Emm. Sa, dans *Notationes in totam sacram Scripturam, Anvers,* 1598; Oct. deTufo, *(omm. in Eccli. i-xvm,* Cologne, 1628; Corneille de la Pierre, *Comm, in Eccli.,* Anvers, 1633; Oliv. Bonart, *Comm, in Eccli.,* Anvers, 1634; Jean de Pina, *Comm, in Eccli.,* Lyon, 1630-1648 (5 vol.); Salv. de Léon, *Expositio et illustratio in tredecim priora capita Eccli.,* Anvers, 1640; P. Gorse, *L'Ecclésiaste, la Sagesse, l'Ecclésiastique,* Paris, 1655; Alph.de Flores, *(urnm. literal, et moral, in c. XXIv Eccli.,* Anvers, 1161; Péan de la Coullardière,',Commentaire *sur les* cinq *livres sapientiaux,* Paris, 1673; Bossuet, *Libri Salomonis,* Paris, 1693; Calmet, dans *Commentaire littéral,* 2e édit., Paris, 1726, t. v, p. 236-556; Ménard, *Paraphrase de l'Ecclésiastique,* Paris, 1710; Lesétre, *L'Ecclésiastique,* Paris, 1880; Fillion, dans *La sainte Bible commentée,* Paris, 1894, t. v, p. 79-257; Knabenbauer. *Commentarius in Ecclesiasticum,* Paris, 1902.

2. *Non-catholiques.* — Bretschneider, *Liber Jesu Siracidæ... perpetua annotatione illustratus,* Ratisbonne, 1806; Gutmann, dans *Die Apokryphen des .1. T.,* Altona, 1841; Fritzsche, *Die Weisheit Jesus-Sirach's,* Leipzig, 1859; Reuss, dans *La Bible, Anc. Testament,* VIe partie, Paris, 1878, p. 331-499; en traduction allemande,dans *Das Allé* Testament..., Braunschweig, t. VI, 1894; Bissel, dans *The Apocrypha of the Old Testament,* New-York, 1880; Edersheim, dans *The Apocrypha,* deWace, Londres, 1892; Zockler, *Die Apokryphen des A. T.,* Munich, 1891; Ball, dans *Theecclesiastical or deuterocanonical books of the Old Test.,* Londres, 1892; Keel, *Sirach, das Buch von der Weisheit, verfasst von Jesus, dem Sidine Sirach's, erklârt,* Kempten, 1896; I. Lévi, *L'Ecclésiastique, ou la Sagesse de Jésus fils de Sira,* 2 vol., Paris, 1898, 1901 (commentaire du texte hébreu) ; Ryssel, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudépigraphen des A.* T., Leipzig. 1900, t. I, p. 230-475; Smend, *Die Weisheit des Jésus Sirach erklârt,* Berlin, 1906; Hart, *A critical and exegetical commentary on the Book of Ecclesiasticus,* Cambridge, 1909.

F. Vigouroux. *Manuel biblique,* 12' édit., Paris, 1906, t. II, 55S-.-65: J. Touzard, dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. il, i 1513-1557: R. Comely, *Introductio specialis,* Paris. 1897, t. il. 2. p. 238-266: H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.,* Munich, 1906, p. 171 ; Tony André, *Les apocryphes de l'Ancien Testament,* Florence. 1903: Gigot, *Special Introduction to the study of the Old. Testament,* New-York, Cincinnati, Chicago, 1906, part. II, p. 171-185; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.,* Lausanne, 1906, t. n, p. 452-463 ; *Encyclopaedia bihlica,* Londres, 1901, t. II. col. 1164-1179; *Dictionary of the Bible,* Edimbourg, 1902, t. iv, p. 539-551 ; *The catholic encyclopedia,* New-York, s. d. (1909), L V,p. 263-269.

L. Bigot.

ECHARD Jacques naquit à Rouen, le 22 septembre 1644. Son père, Robert Echard, remplissait l'offiee de secrétaire du roi; sa mère, Marie de Cavelier, était fille d'un maître des comptes de Rouen. Il prit l'habit dominicain à Paris, le 16 novembre 1659, au couvent de l'Annonciation, rue Saint-Honoré; l'année suivante, à la même date, il fit profession. Il suivit, au couvent, les leçons du P. Olivier Fournier, dont il écrivit lui-même l'éloge. *Scriptores ord. præd.,* t. n, p. 738 sq. De très bonne heure, les questions historiques eurent pour lui un attrait particulier, surtout celles concernant son ordre. En 1672, nous retrouvons Echard au novi< iat général, également à Paris, au faubourg Saint-Germain; l'année suivante, il remplit la charge de *prédicateur ordinaire.* A partir de 1675, il fait de nouveau partie ducouventde Saint-Honoré.En 1681,le P.Echard fit un voyage à Rome, ou il figure au livre des hôtes dans le courant de juillet de cette même année; parii de Rome au mois d'août, il passa quelques jours à Santa-Maria-Novella, à Florence, puis à Lucques où il admira la bibliothèque du couvent dominicain de San Romano. Il est à noter que c'est le seul voyage qu'Echard fit en Italie. De retour à Paris, il s'adonna comme auparavant au ministère de la prédication et avec succès, à Chàlons-sur-Marne, Soissons, Trou «. Tournai, Lille, etc. Deux fois, il gouverna son couvent en qualité de prieur, de 1695 à 1698 et de 1704 à 1707. Pour un motif que nous ignorons et qui avait fortement troublé ,a paix du couvent, le P. Echard fut exilé pour un temps à Gonesse (Seine-et-Oise); plusieurs prélats de la cour, qui l'avaient en très haute estime à cause de sa personne et de ses travaux, obtinrent qu'il revit.i assez vite. Echard fut de ceux qui, en 1717, tant au couvent de Saint-Honoré qu'à celui de Saint-Jacques, en appelèrent de la bulle *Unigenitus;* il y a quelques années son acte d'appel fut mis en vente dans un loi d'autographes. Pourtant, il faut remarquer que cet: conduite s'explique moins chez lui par sympathie po. r le jansénisme que par attachement aux libertés de l'Église gallicane. Ce n'est guère que dans le courant d'avril 1698 que le P, Echard reçut du général de l'ordre la charge de continuer l'ouvrage interred i , par la mort du P. Quétif (1698) sur l'histoire littéraire des frères prêcheurs. Il y travailla sans relâche jusqu'à sa mort survenue le 15 mars 1724.

Le P. Echard s'était d'abord essayé à la critique dans un ouvrage destiné à défendre l'authenticité de la *Somme* de saint Thomas contre les allégations de Pierre de Alva, O. M., Jean de Launay et d'autres, qui prétendaient que cet ouvrage était emprunté au *Speculum morale* de Vincent de Beauvais. Son travail est intitulé : *Sancti Thomæ Summa suoauctori vindu ata, sive de V. F. VincentU Bellovacensis scriptis tatio,* in-8», Paris, 1708. Ce n'était là pourtant i : un essai préludant à l'œuvre principale qui parut s<-us c· titre : *Scriptores ordinis prædicatorum recensiti, tisque historicis et criticis illustrati, opus quo stmj.-lorum vita, præclareque gesta referuntur, du ; i insuper, seu tempus quo quisque floruit certo stat i-tur : fabulae exploduntur, scripta genuina, dubia. – posititia expendunt ur; codices manuscripti, iar..i ; . e typis editiones, el ibi habeantur, indicantur, a u., dominicani, quos i-.ieni rapuerant vindicantur. Dubu et extranei, fa'soque ascripti ad cupisque sæculi finem rejiciuntur, et suis restituuntur. Pnemiltitur in Prolcqomenis notitia ordinis qualis fuit al> initio daan. MD, tum series capitulorum geu··. alium iis an.*

nis *habitorum, denique index eorum qui ad ecclesiasticas dignilates promoti fuerunt, vel in hoc tomo laudatorum, rei alias ab aliis omissorum. Inchoavit R. P. F. Jacobus Quelif S. T. P., absolvit R. P. F. Jacobus Echard, ambo conventus SS. Annuntiationis Parisiensis ejusdem ordinis alumni.* Cet ouvrage est en 2 in-fol., le 1" parut à Paris en 1719, le 2· en 1721. Trois petits suppléments parurent, l'un en 1721, *Supplementum novissimum* (4 p.), le 2" en 1722, *Addenda adhuc quædam vel emendanda,* le 3e en 1723, *Addenda adhuc et emendanda.*

Les *Scriplores* d'Echard constituent aujourd'hui encore la contribution la plus importante à l'étude de la pensée philosophique et tliéologique du moyen âge. Comme on l'a dit, « ils sont la plus importante et la meilleure des nombreuses histoires littéraires d'ordres monastiques qui furent composées par les soins des congrégations intéressées ». Pour apprécier de quel secours peut être cet ouvrage aux érudits de l'histoire théologique et philosophique, on ne doit pas oublier le rôle prépondérant des prêcheurs dans tout le cours du moyen âge. C'est dans les *Scriptores* que l'on trouvera sur les théologiens de l'ordre de saint Dominique les renseignements les plus authentiques et les plus nombreux. La valeur de cet ouvrage, au point de vue critique, ressort d'ailleurs de son mode de composition. Ainsi que nous l'avons dit, il fut commencé par le P. Quétit, qui mourut à l'âge de 78 ans. Ce religieux avait passé sa vie entière à recueillir les matériaux de son histoire. Il procéda au dépouillement systématique de toutes les sources imprimées; poui' cela, il compulsa toutes les histoires ou annales tant ecclésiastiques que civiles de l'Italie, de l'Espagne, de l'Allemagne, de la Belgique, de la Grande-Bretagne, de l'Irlande et surtout de la Erance. Déjà en possession de la vraie méthode bibliographique, il avait travaillé à se procurer les catalogues des principales bibliothèques dans tous les pays, en même temps que de celles des autres ordres religieux. Il compléta ces données par de nombreux voyages en Belgique, sur le Rhin et surtout dans les différentes provinces de France; il entretenait en même temps une correspondance littéraire très étendue à l'étranger. Lorsque l'œuvre fut remise aux mains d'Echard, celui-ci orienta ses recherches surtout vers les deux premiers siècles de l'ordre et commença une véritable chasse aux manuscrits. Il n'est pas indifférent de connaître quels fonds le retinrent plus longtemps. Il dépouilla successivement la bibliothèque Royale, alors la plus riche d'Europe, la bibliothèque Colbert, alors possédée par Jacques Colbert, archevêque de Rouen, la bibliothèque de Saint-Victor, où il passe en revue plus de 1500 manuscrits, la bibliothèque de la Sorbonne, où il consulta plus de 1200 mss. ; même les maîtres de Sorbonne, justes appréciateurs de sa science paléographique, lui demandent de composer le catalogue de ces mss. Il passe également en revue la bibliothèque du Collège de Navarre, celle du collège dit de *Maître Gervais,* du collège de Cholet. Les bibliothèques des monastères l'occupent aussi beaucoup, en particulier celles de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, des Augustins où il étudie 300 mss. La bibliothèque du couvent dominicain de Saint-Jacques ne lui fut presque d'aucune ressource. En relations continuelles avec Bernard de Montfaucon, il eut par lui les catalogues dressés avec soin des mss. de diverses bibliothèques, en particulier des collections de Saint-Marc et du couvent des servîtes de Florence. Il s'était également procuré les index des manuscrits de la riche bibliothèque du couvent de Toulouse, ainsi que de celle de Clermont qui comptait alors une collection de 379 mss. Il revoit aussi les catalogues des diverses bibliohèques d'Europe, en particulier. d'Angleterre, d'Augsbourg, de Bâle, deLeipzig, de Suede, etc. Enfin il bénéficia des travaux importants du P. Gilbert delà Haye; celui-ci avail réuni tous les matériaux d'une *Bibliotheca Belgo-Dominicana,* qui resta inédite, mais qu'Echard a fondue dans son œuvre. Cette information, considérable pour l'époque et conduite avec un sens critique de premier ordre, fait de l'œuvre d'Echard une mine inépuisable de renseignements sur toutes les parties des sciences ecclésiastiques : philosophie et théologie scolastiques, morale, exégèse, littérature religieuse, éloquence, droit canon, hagiographie, liturgie, etc. Pourtant, à raison des progrès immenses accomplis à notre époque surtout par les sciences historiques et par les résultats de la critique, il importait tout d'abord de continuer une œuvre aussi importante, jusqu'à une époque relativement proche, et de refondre ensuite l'œuvre entière d'Echard en la faisant bénéficier de tous les résultats acquis. C'est à ce labeur immense que nous nous sommes consacré, en assurant d'abord la continuation, puis la réédition des travaux de Quétif et d'Echard.

Th. Bonnet, *kpecirien* d'une nouvelle édition d'Echard, Lyon, 1885, p. 1-6.

R. COULON.

ECHELLENSIS. Voir Abraham, t. I, col. 116-118.

ECK Jean, Ilans Maier, né â Egg sur la Gunz. en Souabe, le 15 novembre 1486, prit de son pays natal le surnom de Eckiusou Eccius. Il commença ses études chez son oncle, curé de Rothenbourg, et les continua aux universités de Heidelberg, Tubingue, Cologne, enfin Fribourg-en-Brisgau. *Sentenliarius* en 1506, il fut ordonné prêtre à Strasbourg en 1508. Appelé deux ans plus tard â Ingolstadt, il devint bientôt l'un des professeurs les plus célèbres de l'académie bavaroise, dont il fut le prorecteur, puis le recteur, et où il enseigna jusqu'à sa mort, 10 février 1543

Eck fut un humaniste de talent, sachant le grec et l'hébreu. Il se livra avec succès à l'étude de la géographie. Mais son renom comme théologien et polémiste a rejeté dans l'ombre ses autres travaux. Dès 1514, il publiait le *Chrysopassus predestinalionis[^fva6npaaot,* Apoc., xxi, 20, la dixième pierre précieuse des murs de la Jérusalem céleste], dans lequel il étudiait les problèmes de la prédestination et de la grâce. S'attachant à saint Bonaventure, il admettait la doctrine de la prédestination et de la réprobation conditionnelles comme la plus satisfaisante. La même année, il prenait part aux discussions sur le prêt à intérêtqui soulevaient l'Allemagne. Contre Cochlæus et Adelmann, il soutenait la légitimité du taux de 5 p. 100, ce qui lui valut, de la part de ses adversaires, le surnom de thêologien des Fugger. Il écrivit sur ce sujet un long traité resté manuscrit.

Mais c'est sa polémique contre Luther qui le mit en relief. En réponse aux 95 thèses sur les indulgences, il communiquait à l'évéque d'Eichstâtt, sous le titre *d'Obelisti,* de courtes remarques où il maintenait le caractère et la valeur des indulgences et le pouvoir de l'Église sur elles. Luther y répondit par les *Asteri'i-i.* Dès lors Eck n'eut de repos qu'il n'eût provoqué une discussion publique sur le sujet. Ce fut la dispute de Leipzig. Contre Carlstadt, Eck soutint la nécessité d'un concours de la grâce et de la volonté pour toute action méritoire; contre Luther, il défendit l'autorité du pape et l'origine apostolique de la primauté. Les théologiens de Leipzig lui attribuèrent la victoire. H développa ses raisons dans un volumineux traité *De primatu Petri adversus Luderum,* Ingolstadt, 1520, qu'il alla luiméme présenter au pape. Il poussa activement à la condamnation du novateur, et fut chargé, avec Aléandre etCaracciolo.de publier en Allemagne la bulle *Exurge,* qui le condamnait. Cette mission lui procura beaucoupde déboires et faillit lui coûter la vie. Dans les années qui

.suivent, il fait paraître de nombreux ouvrages dont les principaux sont le *De pœnitenlia et confessione secreta,* s. l. n. d.; le *De sacramentis,* dans lequel il défend l'ouvrage du roi d'Angleterre contre les réformateurs; le *De purgatorio,* le *De satisfactione* et le *De initio pœnitenliæ,* tous publiés à Rome en 1523. Il intervient auprès de Charles-Quint et du duc de Bavière pour obtenir la répression de l'hérésie. En 1525, il imprime à Landshut son principal traité : *Enchiridion locorum communium,* dirigé contre les *Loci* de Mélanchthon. Il y coordonne tous les textes scripturaires et patrisliques nécessaires à la défense des dogmes attaqués par les protestants. *L'Enchiridion* eut 46 éditions en un demi, siècle.

La Suisse allait lui fournir de nouveaux adversaires. Il prend part à la dispute de Baden (1526) contre Zwingle et défend contre lui la doctrine traditionnelle sur l'eucharistie. Il donne sur ce sujet le *De sacrificio missæ (1527) et* divers traités ou sermons traduits en allemand qui paraissent à Ingolstadt de 1530à 1533.11 discute à Augsbourg contre Mélanchthon en 1530 et rédige avec quelques autres théologiens catholiques la *Confutatioaugustanæ Confessionis.* Il publie en même temps la *Repulsio articulorum Zivinglii* et entreprend une traduction complète de la Bible en allemand. Elle voit le jour en 1537. En 1540, il est invité aux travaux préliminaires du concile que l'on croit prêt à s'ouvrir. On le trouve aux colloques de Haguenau, de Worms et de Ratisbonne. Dans ce dernier il s'oppose énergiquement aux concessions que les partisans de la conciliation, Contarini, Pilug et Gropper, voulaient faire à iceretà Mélanchthon. Il se trouve ainsi d'accord avec Luther qui traitait alors ceux-ci de faux frères. Ses derniers ouvrages, *Apologia pro principibus catholicis,* Ingolstadt, 1542, et *Replica Eckii, ibid.,* 1543, sont dirigés contre Bucer.

Cette activité littéraire prodigieuse, ses nombreuses missions ne l'empêchent pas de se livrer aux travaux du ministère pastoral. Curé de Saint-Maurice, puis de Notre-Dame d'Ingolstadl, il déploie un grand zèle pour l instruction de ses paroissiens. En l'espace de six ans, il ne leur donne pas moins de 476 sermons. Il a laissé ce cette activité un curieux monument dans son *Cura animarum,* où l'on trouve les détails les plus précis sur son œnvre pastorale. Tout cela suffit à rendre très suspectes les accusations dont ses adversaires l'ont chargé et que les historiens protestants ont complaisamment accueillies. Il n'est pas de vice qu'ils ne lui aient attribué. A part un naïf amour du paraître, aucune de ces accusations ne semble fondée. Eck demeure l'un des plus grands théologiens catholiques du xvt' siècle.

Laemmer, *Vortridentinische Théologie,* 1858; Wiedemann, *J. Eck,* Ratisbonne, 1863 : Schneid, *J. Eck und lias Zmsverbot,* dans *Histor.-polilische Blatter,* 1891, p. 241 sq. ; Friedensburg, *X'untialurberichie,* t. 1, p. 1-4; Seitz, *Der authenlische Text der Leipziger Disputation,* 1903 : Greving, *J. Eck, alsjunger Gelehrter,* Munster, 190G; Id., *J. Ecks Pfarrbuch,* Munster, 1908.

A. Humbert.

1. ECKART ou Aycard, Eccard, Eckard, Eckardt, Eckehard, Ekart, dit maître Eckart ou Eckart l'ancien, mystique allemand, né vers 1260, mort probablement en 1327. — I. Vie. IL Œuvres. III. Doctrines.

I. Vie. — Quétif et Echard disent, *Scriptores ordinis prædicatorum,* Paris, 1719, t. i, p. 507, que maître Eckart était saxon, originaire de la Thuringe. Pierre de Nimègue, dans la préface de son édition des œuvres de Tauler, Cologne, 1545, le dit natif de Strasbourg. A.Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckart,* Strasbourg, 1871, p. 39, et *Histoire du panhéisrne populaire au moyen âge et au XVI· siècle,Paris,* 1875, p. 57, a essayé d'établir qu'il faut accepter l'indication de Pierre de Nimègue. La plupart des critiques, principalement W. Preger. *Geschichte der deutschen Mystik im Miltelalter,* Leipzig, 1874, t. t, p. 325, ont maintenu la valeur du renseignement fourni parQuétil et Echard. Une découverte du P. Denille a confirmé cette manière de voir; il semble maintenant démontré que maitre Eckart naquit à Hochheim, à deux milles de Gotha. Cf. H. Denille, *Die Heimal Meister Eckeharts,* dans *Archiv fur Litleratur und Kirchengeschichte des Miltelallers,* Berlin, 1889, t. v, p. 349-364. Eckart entra chez les dominicains, à une date inconnue. Il inaugura, sa vie religieuse au couvent d'Erfurt, d'où, son noviciat fini et ses premières études achevées, il se rendit à Cologne, afin d'étudier la dogmatique. Plus lard, nous le retrouvons prieur à Erfurt, et vicaire de la province de Thuringe (1298). En 1300, il va poursuivre à Paris ses études théologiques et prendre ses grades, tout en remplissant les fonctions de *lector biblicus.* C'était le temps du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel Bernard Gui, dans un manuscrit cité par Quétif e Echard, *op. cit.,* p. 507, dit que le pape appela Eckart à Rome et lui conféra lui-même le doctoral. Cf. M. l'éret. *La faculté de théologie de Paris. Moyen âge,* Paris. 1896, t. ni, p. 454. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik,* t. i, p. 333-335, est d'avis qu'il reçut de l'université parisienne tous ses grades, sans qu'on ait le droit de conclure qu'il prit parti contre le pape dans la lutte entre Boniface VIII et le roi de France. En 1303, Eckart est nommé provincial de la Saxe, qui vient d'etre érigée en une province dominicaine distincte de la province d'Allemagne. Le chapitre général de l'ordre, tenu à Paris en 1306, se plaint des tertiaires dominicains, et admoneste là-dessus les prieurs des provinces de Saxe et d'Allemagne. Jusqu'à quel point cet acte vise l'inlluence possible des béghards sur les terliaires et la responsabilité d'Eckart, c'est ce qu'il est impossible de préciser. En tout cas, s'il fut plus ou moins suspect, Eckart ne le resta pas longtemps ; le chapitre-général de 1307, tenu à Strasbourg, le nomma vicaire général pour la Bohême, et il était bientôt réélu provincial pour la Saxe. Le chapitre général de Naples (· l) le décharge du provincialat, et l'envoie à Paris *ad legendum, pour* enseigner, et conquérir la dignit- de maitre en théologie. Cf. II. Denille et E. Chatelain. *Chartularium universitatis Parisiensis,* Paris, 1891, t. *nb,* p. 148. De là, il passe à Strasbourg, où il se livre à la prédication.C'était le temps où les béghards avaient recruté d'assez nombreux adhérents à Strasbourg et dans le diocèse, et où l'évêque, Jean de Dürbheim. travaillait énergiquement à leur répression. Voir t n. col. 530, 534·. Ch. Schmidt, *Eludes sur le mystic< me allemand au xtv· siècle,* Paris, 1847, p. 13, a avancé, mais sans preuves, qu'Eckart « y fut en relations avec les béghards, condamnés en 1317 par l'évêque. ›W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik,* t. l, p. 351--NJ, présume même que les mesures de l'évéque de Strasbourg contre les béghards ne seraient pas sans que lien avec le départ de maitre Eckart pour Francmrt, là, il aurait été prieur des dominicains, et il aurai: atteint par une lettre d'Hervé, général de l'ordre, le ; l donna mission aux prieurs de Worms et de Mayence d'enquêter sur des *delationes graves de fratre Ec- . - do nostro priore apud Franckefort,et de fratre Theodorico de Sancto Martino, de malis familiaritati'. s suspectis,* et, s'il y avait lieu, de sévir en conséquence. Mais H. Denille a démontré, dans *Archiv fü› L ralur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* 1886, t. tt, p. 619, que le frère Eckarl de Francfort n'a que le nom de commun avec maitre Eckart. Rien ne prouve que ce dernier ait été inquiété pour ses doctrines, avant 1326, à Cologne. Il y était venu professer la théologie au *studium generale* des dominicains. Le chapitre général de l'ordre, qui se tint à Venise, eu 1325,

reçut des plaintes sur des frère‹ d'Allemagne qui prêchaient, en langue vulgaire, des choses qui pouvaient facilement induire en erreur un auditoire ignorant. Cf. Ch. Schmidt, *Etudes sur le mysticisme allemand au XIV' siècle,* p. 15-16. Peut-être les prédications d'Eckart furent-elles pour quelque chose dans ces doléances et dans les mesures qu'elles suscitèrent; mais ce n'est pas sûr. Cf. H. Denille, *Archiv für Litteratur und Kirc.hengeschichte des Mittelalters,* 1886, t. n, p. 623.

En 1326, Eckart eut alfaire avec l'inquisition épiscopale. Nous ne savons pas s'il fut mêlé, à un titre quelconque, au procès instruit contre les béghards de Cologne. Voir t. n, col. 530-531. Mais ce qui est bien connu, c'est que l'archevêque de Cologne, Henri de Virnebourg, après avoir procédé à la répression du béghardisme, cita maître Eckart devant son tribunal comme suspect d'hérésie. Or, le Ier août 1325, le pape Jean XXII avait chargé Nicolas de Strasbourg, professeur de théologie au couvent de Cologne, conjointement avec un autre dominicain, Benoit de Come, de surveiller les maisons de la province allemande et de remédier à des abus conlre la discipline. Son mandat ne comprenait pas, du moins explicitement, l'examen et le jugement des questions doctrinales. Il retint cependant par devers lui le procès d'Eckart, peutéire parce que « l'archevêque s'appuyait sur le témoignage de quelques frères de l'ordre, personnages, du reste, assez suspects. Les désordres que cette dissension devait amener au sein du couvent de Strasbourg rentraient dans la compétence » de Nicolas de Strasbourg. Cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au xtv· siècle,* 1899, p. 222, note 2. Le 14 janvier 1327, par devant les inquisiteurs de l'archevêque, un maître en théologie et un franciscain, Nicolas protesta contre une accusation fausse et une enquête insuffisante dans une cause si grave et ardue. Le lendemain, il protestait de nouveau, et déniait à l'archevêque et à ses commissaires le droit de passer outre, pour cette raison que le pape l'avait muni du pouvoir d'enquêter et de juger en toutes choses, el que les dominicains n'étaient pas soumis à l'inquisition épiscopale. Cf., sur ce dernier point, H.-C. Lea. *Histoire de l'inquisition au moyen âge,* trad. S. Reinach, Paris, 1903, 1.1, p. 410,411, note; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France,* Paris, 1893, p. 252. Le même jour, il lançait une troisième protestation, et demandait ses *apostoli,* ou lettres d'appel au pape. Maître Eckart à son tour proteste énergiquement contre le procès et la procédure, déclarant qu'on lui reproche des doctrines qui ne sont pas erronées et qu'on prolonge à l'excès un procès qui devrait être fini depuis six mois, que, du reste, il a toujours offert d'obéir au légitime jugement de la sainte Église, et que les commissaires épiscopaux n'ont pas ledroitde rouvrir l'enquête de Nicolas de Strasbourg, dont les résultats lui ont été favorables; il en appelle au pape et réclame ses *apostoli* (24 janvier). Le 13 février, dans l'église des dominicains, il fait lire, en présence d'un notaire, un papier ou il se lavait des accusations d'hérésie, portées contre lui; à mesure qu'un article est lu en latin, lui-même l'expose au peuple en langue vulgaire; il révoque d'avance toute erreur sur la loi ou les mœurs qui serait trouvée dans ses écrits ou dans ses paroles, et s'explique spécialement sur deux articles qu'on lui reproche. Le 22 février, l'appel d'Eckart au Saint-Siège est repoussé comme frivole. Néanmoins, l'aflaire est portée devant la curie romaine. Eckart n'eut pas le temps d'en voir la fin. Il mourut en 1327. Cf. VV. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik,* t. i, p. 362. note 2. Le jugement du Saint-Siège ne fut rendu que le 27 mars 1329. Jean XXII y déclarait que la conduite de l'archevêque de Cologne avait été régulière; il condamnait vingt-huit propositions d'Eckart. dix-sept comme hérétiques, les autres comme mal.->>nm<ides, téméraires et suspectes d'hérésie. En terminant, le pape disait : « Comme il conste par un acte public, Eckart, *in fine vitæ suæ,* professant la foi catholique, révoqua et réprouva ces vingt-six articles (les n°s 1-26 condamnés par la bulle), et, en même temps, tout ce qu'il aurait pu écrire ou enseigner, tant dans ses prédications que dans ses leçons, qui pourrait engendrer dans l'esprit des fidèles un sens hérétique ou erroné et ennemi *do* la vraie foi..., se soumettant, lui et ses écrits et toutes ses paroles, au jugement du siège apostolique et au nôtre. » Cf. Denille, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichle des Milteltalters,* 1886, t. il, p. 637. On s'accorde généralement à voir dans ces lignes une allusion à l'acte du 13 février 1327; c'est même pour ce motif, parce que la bulle de Jean XXII spécifie que la rétractation d'Eckart eut lieu *in fine vitæ suæ,* que S. M. Deutsch, dans *Realencyklopâdie,* 3e édit., Leipzig, 1898, ». v, p. 146, déclare qu'en l'absence de toute autre donnée sur la mort d'Eckart (il ne discute ni ne mentionne les indications de Preger), il faut supposer qu'elle ne fut guère postérieure à l'acte du 13 février. H. Delacroix, *Esst-i sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* xtv* *siècle,* p. 238, cf. p. 228, estime qu' «on perçoit, à travers l'ambiguïté de ce passage » de la bulle, « le désir défavoriser une équivoque », et de faire « une rétractation explicite particulière el absolue », d'une rétractation « implicite, formelle, conditionnelle », Eckart s'étant« réservé le droit de réclamer qu'on lui montrât son erreur. » Ce jugement sévère appelle deux réserves. D'abord, il n'est pas exact qu'Eckart se soit soumis à l'Église conditionnellement, pourvu que sa « correction fût légitime et qu'on lui prouvât son erreur »; il révoque tout ce qui, dans ses écrits ou dans ses discours, pourrait être trouvé erroné en matière de *foi. si quiderronium (sic) repertum fuerit,* ou susceptible d'un sens fâcheux, *quæcumque reperiri poterunt habere intellectum minus sanum,* cf. Denille, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* t. n, p. 631, 632; les deux mots *repertum fuerit* et *reperiri poterunt se rapportent* manifestement à l'Eglise, â qui il appartient de dire s'il y a, dans les sermons ou dans les écrits d'Eckart, des erreurs ou des expressions malsonnantes, et dont Eckart, d'avance, accepte le jugement. En outre, est-ce bien sûr que la bulle vise l'acte du 13 février? A deux reprises, dans le préambule et dans la finale, la bulle porte qu'Eckart a confessé avoir enseigné les vingt-six articles qui sont condamnés; elle ne fait aucune allusion à la plainte d'Eckart d'avoir été mal compris; elle cite deux propositions qu'on a reprochées à Eckart, or, l'une seulement de ces propositions apparaît dans l'acte du 13 février, et d'une seconde proposition qui fut objectée à Eckart et qu'il expliqua dans l'acte du 13 février la bulle ne dit rien. Bref, entre l'acte du 13 février 1327 et la bulle du 17 mars 1329 il n'y a pas concordance. Au lieu de prêter au pape, sans preuves suffisantes, un mensonge, ne pourrait-on pas admettre tout simplement, avec D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie,* Venise, 1724, t. ni. p. 459, que maître Eckart se rétracta explicitement après le 13 février 1327, et que de cette rétractation unacte fut dressé qui ne nous est pas connu, sinon par la bulle de Jean XXII ?

II. Œuvres. — 1° *Ecrits allemands.* — Nos éditions (voir à la bibliographie) des œuvres allemandes d'Eckart sont très incomplètes et défectueuses. Eckart prêcha beaucoup, d'ordinaire en allemand. Il s'adressa à des auditoires divers : frères de son ordre, frères d'autres ordres, religieuses, béguines, peuple. Les couvents de dominicaines, en particulier, principalement ceux de Strasbourg — il y en avait sept — l'entendirenl souvent. Mais ses sermons nous sont parvenus en assez petit nombre, et dans un état déplorable, si bien que F. Jostes, *Meister Eckard und seine Jûnger,* Fribourg (Suisse), 1895, p. xi, a pu écrire cette parole quelque

peu décourageante : « Où trouver un sermon d'Eckart qui nous soit vraiment parvenu en bon état? » il ne semble pas qu'Eckart ait rédigé lui-mème ses sermons, au moins habituellement. Ils ont été reproduits, tant bien que mal, par des auditeurs qui avaient d'autant plus de peine à atteindre l'exactitude, qu'il s'agissait de questions extrêmement difficiles. Ajoutez à cela que les copistes ont leur part de responsabilité dans le mauvaisélat du texte: transcriptions médiocres, mutilations, condensation de longs passages et parfois, peut-être, de sermons entiers en quelques brèves sentences plus ou moins exactes, tels sont quelques-uns de leurs méfaits. Enfin, il est très malaisé, pour ne pas dire impossible, de distinguer l'œuvred'Eckartde celle de ses disciples. Cf. Josles, op. *cil.,* p. ix-xm. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au xiv·siècle,* p. 150-154, tout en constatant ces lacunes, rappelle que Pfeiffer lui-mème jugeait son édition d'Eckart incomplète. et déclare qu'elle esta refaire, mais pense qu' « il ne faut pas désespérer de la critique, » p. 153; moins confiant, .Testes, op. *cil.,* p. tx, dit que, même si l'on prévoyait la découverte de nouveaux manuscrits, à peine pourrait-on concevoir l'espérance de pouvoir présenter un jour les textes authentiques, et qu'aussi bien il est fort douteux que Pfeiffer trouve in successeur qui remplace par une bonne édition l'éd.non de Pfeiffer « tombée depuis longtemps dans le domaine des bouquinisles. » Dans celte pénurie de renseignements sûrs, il est impossible de fixer, même de façon approximative, la chronologie des sermons d'Eckart et de ses traités, fort ressemblants aux sermons.Preger s'y est essayé, *Geschichte (1er deutschen Mystik,* I. 1, p. 309-317, il a cru distinguer trois phases dans le développement de la doctrine eckartienne, caractérisées la première par l'affirmation du primat de la volonté, la deuxième par celle du primat de la raison créée, la dernière par la théorie du primat de la raison increée. Ce sont là « suppositions ambitieuses », qui ne s'appuient sur rien de solide, et auxquelles, sen l'état actuel des choses, il faut renoncer, » dit justement H. Delacroix, *op. cit.,* p. 168.

2' *Ecrits latins.* — On savait que Nicolas de Cues (mort en 1464) avaitconnu de nombreux écritsd'Eckart, en dehors de ses sermons. Cf. son *Apologia doclæ ignorantiæ,* dans *Opera,* Paris, 1514, fol. 39 : *Ait se multa ejus exposiloria opera hinc inde in librariis vidisse super plerosque libros Bibliæ, et sermones multos, disputata multa, atque etiam plures legisse articulos ex scriptis ejus super Joannem extractos, ab aliis notatos et refutatos.* Trilhème (mort en 1516), *De scriptoribus ecclesiasticis,* Paris, 1491, fol. 118, recto, donne celte liste des ouvrages latins d'Eckart : *Super Sententias libri IV; In Genesim; In Exodum; In librum Sapientiæ; In Cantica Canticorum; In Evangelium Johannis; Super oratione dominica; In capitulo prædicalorum sermo; Positionum suarum; Sermones de ternpore ; Sermones de* sanetis. Jusqu'à ces derniers temps, toute cette littérature était tombée dans l'oubli. En août 1880, H. Denifle en trouva des fragments dans un manuscrit de la bibliothèque d'Erfurt (voir à la bibliographie); ils proviennent surtout de la troisième partie d'un grand ouvrage, *VOpus tripartitum,* qui comprenait l'Opws *propositionum, VOpus quæstionum* et *VOpus expositionum.* Un peu plus tard, Denifle trouvait, dans la bibliothèque de l'hôpital de Cues, un second manuscrit, de 1444, plus récent d'une centaine d'années que celui d'Erfurt. mais meilleur et plus riche. Évidemment *VOpusexpositionum* correspond au *Positionum suarum* du catalogue de Trithème (il faut donc rayer de l'édition de Pfeiffer le traité qu'il a intitulé indûment *Liber positionum,* car non seulement Je titre est inexact, mais le traité entier n'est très probablement pas d'Eckart). Denifle a publié une partie de ces fragments, ainsi qu'un *Sermo in die beati Augustini.* Il a montré que la glose sur l'Évangile de sain Jean, éditée par Pfeiffer, parait être une traduction et un remaniement de l'exposition latine d'Eckart sur cet Évangile, et que, parmi les fragments allemands de l'édition de Pfeiffer, il en est qui sont traduits du latin d'Eckart. Mais surtout Denifle a établi les conclusions suivantes : la plus grande partie des écrits d'Eckart, et, parmi eux, les plus caractéristiques, ceux dans lesquels il procède systématiquement et discute les bases de son enseignement, les *Libri propositionum* et les *Libri quæstionum,* ne sont pas encore relrouv· >. ces écrits ont été rédigés eu lalin ; les écrits allemands d'Eckart représentent seulement une portion minime de son œuvre.

III. Doctrines. — 1· *Les vingt-huit articles condamnés par Jean XXII.* — La bulle *In agro dominico* de Jean XXII, condamnant (27 mars 1329) les erreurs d'Eckart, a été souvent publiée, par exemple par Raynaldi, *Annal, ecclesiasl., ad annum* 1329, n. 70-72. d'après les registres de Jean XXII aux archives vaticanes. et récemment par H. Denifle, *Archiv pûr Lilteralur und Kirchengeschichle des Millelallers,* t. n, p 636-639. Voici les vingt-huit articles d'Eckart qui en sont extraits, d'après Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum,* 10· édit., Fnbourg-en-Brisgau. 1908, n. 5fO 529, p. 214-216, reproduisant le texlede Denifle.

Interrogatus quandoque quare Deus mundum nun prius produxerit, respondit...	*Interrogé quelquefoispourquoi Dieu ria pas produit plus tot le monde, il a répondu...*
1. Quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit.	Que Dieu n'a pas pu d'abord produire le monde, parce qu'on ne peut agir avant d'être; d ou des que Dieu fut, aussitôt il créa le monde.
2. Item concedi potest mundum fuisse ab seterno.	De même on peut accorder que le monde fut de toute éternité
3. Item simul «tsem· I quando Deus fuit, quand·· Filium sibicoæternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.	De même une fois et en même temps que Dieu fut. qu'il engendra son Fils Dieu coéternel et cuégal en toutes choses, il créa aussi le monde
4. Item in omni opere, etiam malo, malo, inquam, tam pœnæ quam culpæ, manifestatur et relucet æqualiter gloria Dei.	De même dans toute autre, même mauvaise, mauvaise, dis-je, tant du mai de la pe ne que de la coulpe, se manifeste et brille également la gi· ire de Dieu.
5. Item vituperans quempiam vituperio ipso peccato vituperii laudat Deum, et quo plus vituperat et gravius peccat amplius Deum laudat.	De même celui qui blâme le prochain de manière â commettre le péché cetui-U E ue Dieu par son péché même, et plusil blâme et plus gravement il pèche, plus il loue Dieu.
6. Item Deum ipsum quis blasphemando Deum laudat.	De même celui qui blasphème Dieu loue Dieu.
7. Item quod petens hoc aut hoc malum petit et male, quia negationem boni et negationem Dei petit, et orat Deum sibi negari.	De même celui qui demande ceci ou cela demande du ma· et mal, car il demande la négation du bien et la négation de Dieu, et il demande a Dieu de se nier soi-même.
8. Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec præmium ,nec regnum cælorum. sed omnibus his renuntiaverunt, etiam quod suum est. in illis hominibus honoratur Deus.	Ceux qui n'ont pas en tu·: les biens, ni les honneur?, n. l'utilité, ni ta dévetk.. intérieure, ni la sainteté, ni ʌ récompense, ni le royaume des cieux. mais ont rer.ncé â toutes ces choses, même à ce qui est à eux, c'est en ces hommes là que Dieu est honoré.
9. Ego nuper cogitavi utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desiderare : ego volo de hoc valde bene deliberare, quia ubi ego essem accipiens a Deo ibi essem ego sub eo vel	J'ai récemment pensé a ceci : voudrais-je recevoir quelque chose de Dieu ou le désirer T Là-dessus je veux très bien délibérer, car là où je serais en recevant quelque chose de

infra enm, aient unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dundo, et sic non debemus esse in æterna vita.

10. Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum, simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi : sic ego convertor in eum. quod ipse me operatur suum esse unum, non simile; per viventem Deum verum est quod ibi nulla est distinctio.

11. Quidquid Deus Pater dedit Filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi : hic nihil excipio, nec unionem, nec sanctitatem, sed totum dedit mihi sicut sibi.

12. Quidquiddicitsacra Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur do omni bono et divino homine.

13. Quidquid proprium est divinæ naturæ, hoc totum proprium est homini justo el divino ; propter hoc iste homo operatur quidquid Deus operatur, et creavit una cum Deo cælum et terram, et est generator Verbi divini, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere.

14. Bonus homo debet sic confirmare voluntatem suam voluntati divinæ quod ipse velit quidquid Deus vult : quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego quod peccata non commisissem, et hæc est vera pænitentia.

15. Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse.

16. Deus proprie non præcipit actum exteriorem.

17. Actus exterior non est proprie bonus nec divinus, nec operatur ipsum Deus proprie neque parit.

18. Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum quos Pater in nobis manens facit et operatur.

19. Deus animas amat, non opus extra.

20. Quodbonus homo est unigenitus Filius Dei.

21. Homo nobilis est ille unigenitus Filius Dei quem Pater aeternaliter genuit.

22. Pater generat me suum Filium et eumdem Filium. Quidquid Deus operatur hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum Filium sine omni distinctione.

23. Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum : qui enim duo videt vel distinctionem videt Deum non videt, Deus enim unus est extra numerum, nec ponit in unum cum aliquo. Sequitur : nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest aut intelligi.

24. Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis, quia natura ipsa est una et hoc unum, et quælibet persona est una et idipsum unum quod natura.

25. Cum dicitur *: Simon, diligis me plus his?* sensus est, id est plus quam istos, et bene quidem sed non perfecte. In primo enim et secundo el plus et. minus et gradus est et ordo, in uno autem nec gradus est nec ordo. Qui igitur diligit Deum plus quam proximum, bene quidem sed nondum perfecte.

26. Omnes creaturæ sunt unum purum nihil : non dico quod sint quid· modicum vel aliquid, sed quod sint unun.· purum nihil.

Objectum prxterea extitit dicto Ekardo quod prædicaverat duos alios articulos sub his verbis :

27. Aliquid est in anima quod est increatum et increabile ; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc esti intellectus.

28. Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum.

Dieu je serais sous lui ou son inférieur, comme un serviteur ou un esclave, et lui serait comme un maître en me le donnant, et ainsi ne devonsnous pas être dans la vie éternelle.

Nous sommes transformés totalement en Dieu et changés en lui, comme dans l'eucharistie le pain est changé au corps du Christ : ainsi je suis changé en lui, parce qu'il me fait son être un et non seulement semblable: par le Dieu vivant il est vrai que là il n'y a aucune distinction.

Tout ce que Dieu le Père a donné à son Fils unique dans la nature humaine, tout cela il me l'a donné; ici je n'excepte rien, ni l'union ni la sainteté, mais il a tout donné à moi comme à lui-méme.

Tout ce que l'Écriture sainte dit du Christ est vrai en entier de tout homme bon et divin.

Tout ce qui est propre à la nature divine est propre en entier à l'homme juste et divin ; c'est pourquoi cet homme opère tout ce que Dieu opère, et il a créé ensemble avec Dieu le ciel et la terre, et il est générateur du Verbe divin, et Dieu sans cet homme ne saurait faire quelque chose.

L'homme bon doit conformer sa volonté à la volonté divine en telle sorte qu'il veuille tout ce que Dieu veut : parce que Dieu veut en quelque manière que j'aie péché, je ne voudrais pas, moi, n'avoir pas commis des péchés, et c'est là la vraie pénitence.

L'homme qui aurait commis mille pêchés mortels, cet homme-là, s'il était bien disposé, ne devrait pas vouloir ne pas les avoir commis.

Dieu ne commande pas, à proprement parler, l'acte extérieur.

L'acte extérieur n'est pas proprement bon ni divin, et, à proprement parler, Dieu ne l'opère ni ne le produit.

Produisons le fruit non des actes extérieurs qui ne nous rendent pas bons, mais des actes intérieurs que fait et opère le Père demeurant en nous.

Dieu aime les âmes, non l'œuvre extérieure.

L'homme bon est le Fils unique de Dieu.

L'homme noble est ce Fils unique de Dieu que le Père a engendré éternellement.

Le Père m'engendre moi son Fils et le même que son Fils. Tout ce que Dieu opère est un ; c'est pourquoi il m'engendre moi son Fils nullement distinct de son Fils.

Dieu est un de toutes les manières et à tous les points de vue, en telle sorte qu'en lui il n'est pas possible de trouver quelque pluralité réelle ou de raison, car celui qui voit dualité ou voit distinction ne voit pas Dieu, car Dieu est un en dehors du nombre, et il ne compose pas l'unité avec un autre. Conséquence : nulle distinction donc ne peut exister ou être comprise en Dieu lui-même.

Toute distinction est étrangère à Dieu, tant dans la nature que dans les personnes, parce que la nature elle-même est une et cela une même chose [que Dieu], et chaque personne est une et cela une même chose que la nature.

De cette parole : *Simon, m'aimes-tu plus que ceux-ci?* le sens, c'est-à-dire plus que ceux-ci, est bon en vérité mais non parfait. Car dans le premier et le second, dans le plus et le moins, il y a des degrés et un ordre, mais dans l'unité il n'y a ni degrés ni ordre. Celui donc qui aime Dieu plus que le prochain aime bien mais pas encore parfaitement.

Toutes les créatures sont un pur néant : je ne dis pas qu'elles sont quelque chose de modique ou quelque chose, mais qu'elles sont un pur néant.

En outre il fut objecté au dit Eckart qu'il avait prêché deux autres articles en ces termes :

Quelque chose est dans l'âme qui est incréé et incréable; si toute l'âme était telle, elle serait incréée et incréable, et cela c'est l'intelligence.

Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni le meilleur; je parle, toutes les fois que j'appelle Lieu bon, aussi mal que si j'appelais noir ce qui est blanc.

La bulle porte sur ces articles le jugement doctrinal qui suit :

Nos... quindecim primos articulos et duos alios ultimos tanquam *hæreticos,* dictos vero alios undecim tanquam *male sonantes, temerarios* et *suspectos de hæresi,* ac nihilominus libros quoslibet seu opuscula ejusdem Ekardi praefatos articulos seu eorum aliquem continentes, damnamus et Reprobamus expresse.

Nous... nous condamnons et réprouvons expressément les quinze premiers el les deux derniers articles comme *hérétiques,* et les onze autres comme *malsonnants. téméraires* et *suspects d'hérésie,* et, aussi tous les livres et opuscules du même Eckart qui contiennent les dits articles ou quelqu'un d'entre eux.

Si le pape met une différence entre les articles 1-15 et 27-28, d'une part, et, d'autre pari, les articles 16-26, c'est, dit-il, que ces derniers peuvent, *cum multis expositionibus et suppletionibus, sensum catholicum formare... vel habere.* Le sens de ces articles est clair. Seules les propositions 7 et 28 paraissent, de prime abord, obscures. La proposition 28 est une conséquence des propositions précédentes, affirmant que Dieu n'est ni ceci ni cela, mais l'absolu, élevé au-dessus de toute distinction : il en résulte qu'il est au-dessus de tousles noms qu'on pourrait lui donner, qu'aucun ne lui convient, pas plus celui de « bon » que son contraire. Quant à la proposition 7, elle s'éclaire par un passage des écrits latins qu'a édités Denille, *Archiv fur Litteratur und Kirchengeschichle des Mittelalters,* t. il, p. 682 : demander une chose en particulier, une chose créée quelconque, c'est demander un non être, car toute créa-

ture est, selon son existence particulière, un non-être, et donc la demander à Dieu, c'est demander la negation de Dieu. Cet article n'est pas le seul qui se retrouve dans les œuvres latines d'Eckart. Deniîle y a relevé la formule des articles 1 à 7,16 à 19, 23, 25. Il est probable qu'on s'est également servi des écrits allemands pour dresser la liste des erreurs d'Eckart. Les articles 27 et 28 sont empruntés à ses sermons, *prædicaverat duos alios articulos sub his verbis,* et Ch. Schmidt, *Etudes sur lemysticisme allemand au Xtv· siècle,* p. 19, 32, 37. 40,41,51, 56,76. 78, 79, 83, 85, 88, 90. 91,93, a signalé l'équivalent de la plupart des articles dans les œuvres allemandes qui lui sont attribuées. Les articles reproduisent-ils fidèlement la pensée d'Eckart'' Dans sa protestation du 24 janvier 1327, Eckart réclama contre la procédure; quant aux articles incriminés, il se plaignit non de ce qu'on les lui prêtait à faux, mais de ce qu'on les déclarait erronés dans la foi alors qu'ils ne l'étaient point. Cf. Denifle, p. 628. Dans l'acte du 13 février 1327, il s'expliqua sur deux points où on l'avait mal compris. On lui faisait un grief d'avoir prêché minimum *meum digitum creasse omnia;* Eckart dit : *illud non intellexi, nec dixi prout verba sonant, sed dixi de digitis illius parvi pueri Jhesu.* En outre, tout en maintenant que l'âme, si elle était intellect par essence, serait increéée, ce qu'il entendait *secundum doclores meos collegas,* c'est-à-dire conformément à l'enseignement des docteurs dominicains, il observait: *nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi quod aliquid sit in anima, quod aliquid sil animæ, quod sit increalum et increabile, quia tunc anima esset peciala* (= faite de pièces) *ex creato el increalo, cujus oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere increalum vel non creatum, id est non per se creatum sed concreatum.* Cf. Denille, p. 631-632. La bulle de Jean XXII ne semble pas avoir tenu grand compte de ces explications. Le premier de ces deux articles se retrouve, sous une forme adoucie mais, en somme, équivalente, dans l'articte 13 condamné par la bulle; le second figure à peu près tel quel dans la bulle sous le n. 27. Il est vrai que les explications d'Eckart ne paraissent ni pleinement satisfaisantes en elles-mêmes ni en parfait accord avec ses écrits. A tout prendre, et quitte à voir de près quelques détails, on peut dire que « les vingt-huit propositions se trouvent dans lesfécrits latins ou allemands de maître Eckart. » H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au xiv siècle,* p. 236.

2» *Le mysticisme d'Eckart.* — Manifestement les articles condamnés par Jean XXII sont imprégnés de panthéisme. Par ailleurs, il est entendu que maître Eckart doit être classé parmi les mystiques. Quelle est la nature de son mysticisme? jusqu'où va son panthéisme? jusqu'à quel point il a suivi la scolastique ou, s'écartant d'elle, il a frayé les voies à la Réforme et à la philosophie de Hegel? ce sont là autant de questions qu'on a discutées et sur lesquelles l'entente n'est pas encore faite.

1. *Opinions.* — Sans parler des disciples immédiats d'Eckart, tels que Tauler et Suso (voir à la bibliographie), qui lui gardèrent un souvenir fidèle et le proclamèrent un théologien admirable, il se rencontra des dominicains qui vantèrent sa doctrine et essayèrent d'atténuer ce qu'elle eut de répréhensible, par exemple, Bzovius, *Annal, ecclesiasl.,* ad annum 1337, n. 14; Quétif et Echard, *Scriplores ordinis prædicatorum,* t. I, p. 507. Raynaldi, *Annal, ecclesiasl.,* ad annum 1329, n. 70, 72, fit une charge à fond contre maître Eckart, qu'il traita de blasphémateur et d'hérésiarque. D. Bernino, *Historia di lutte l'heresie,* t. ut, p. 459-460, tint le milieu entre ces opinions extrêmes, et le dominicain Noël Alexandre, *Hist, ecclesiasl.,* édit, de Mansi. Venise, 1778, t. vin, p. 80-81, protesta contre les éloges de Tauler et de Bzovius. La plupart des historiens qui s'occupèrent de maître Eckart ne le firent guère qu'en passant, et se bornèrent à rappeler les articles condamnés par Jean XXII. Voir encore Schrödl dans *Kirchenlexikon,* 1« édit., trad. I. Goschler, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* 3e édit., Paris, 1869, t. vn, p. 66-67.

Avec Ch. Schmidt s'ouvrit la période scientifique des recherches relatives aux doctrines mystiques du moun âge. Dans plusieurs travaux, mais principalement dans ses *Éludes sur le mysticisme allemand au xrvl siècle,* lues à l'Académie des sciences morales et politiques d'octobre 1845 à janvier 1846, et publiées en 1847, il s'appliqua à dégager la physionomie intellectuelle d'Eckart el à préciser l'étendue de son rôle. Or, d'après Schmidt, p. 31, « la doctrine tout entière de maître Eckart peut se résumer en ces mots : Dieu seul est, rien n'est hors de lui; toute existence finie n'est qu'apparence, et n'existe qu'autant qu'elle est en Dieu et qu'elle est Dieu lui-même, ce qu'elle est quand elle est dépouillée de sa forme contingente; pour arriver à cette connaissance, il faut faire abstraction de tout ce qui est fini, il faut que l'esprit de l'homme annule toutes les bornes de sa nature, en se détournant de tout ce qui est créé et en renonçant à son propre moi. » C'est le panthéisme pur, et non point partiel, mais intégral, systématique, englobant tout : entre les personnes divines, comme entre Dieu et la création, pas de différence réelle. Schmidt conclut son exposition détaillée du système eckarlien par ces mots, p. 100 : « C'est le panthéisme idéaliste le plus absolu, bien différent de cet autre panthéisme qui établit une grossière identité objective entre Dieu et le monde visible, et où ce dernier conserve son existence matérielle, car Dieu est seul; hors de lui rien n'existe; tout ce qui semble être hors de lui n'est qu'un contingent, un *phénomène;* le fini, comme dit Hegel, n'est qu'un *moment* de la vie divine. Le monde, il est vrai, est la création, ou plutôt la manifestation, *l'apparition* extérieure de Dieu; mais il est tout cela éternellement, nécessairement, sans celte manifestation, Dieu n'est pas ce qu'il est, bien qu'elle ne soit rien en elle-même : elle rentre éternellement en Dieu. » Ce n'est pas par hasard que Schmidt nomme Hegel; il dit à plusieurs reprises, p. 9, 11, 26, et il s'elforce de démontrer, dans les p. 256-278 qui terminent son volume, que les analogies « sont frappantes » entre ('hégélianisme et le mysticisme eckartien, p. 257. Cf. H. Martensen, *Meister Eckart, eine lheologische Sludie,* Hambourg. 1842. qui le premier avait développé cette thèse. Et. si la philosophie de Hegelestl'aboutisse mentlogiquedesdoctrines d'Eckart, cet t homme d'un grand génie que fut Eckart dépendit de la secte des Frères du libre esprit (voir ce mot), dont il voulut transplanter le « mysticisme panthéiste » sur le sol de l'Église, « en réunissant en un système spéculatif leurs idées populaires et peu cohérentes, »p. 5, 21 ;cf. p.6, 15, 28,82-83. 101,276. En outre, Eckart protesta « contre le mérite que l'Église attribuait aux bonnes œuvres », p. 84, ce qui revient â dire qu'il fut un précurseur de la Réforme. Du reste, il croit être et veut être parfaitement orthodoxe; il bat en brèche la foi catholique, mais sans en avoir conscience. Cf. p. 99. Les *Eludes* de Schmidt firent époque. Cf. déjà B. Saint-Hilaire, dans *Compte tendu* des *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales el politiques,* Paris, 1846, t. tx, p. 487-497. Au premier rang des travailleurs de son « école » il convient de citer Aug. Jundt (voir à la bibliographie). Les conclusions de Schmidt ont passé, en tout ou en partie, dans une foule de livres, dont les auteurs le nomment et se réclament de lui, cf., par exemple. Puyol. *La doctrine du livre De Imitatione Christi,* Paris, 1881, p. 406-109, et *L'auteur du livre De Imitatione Christi,!, La contestation,* Paris, 1899, p. 375-380; P. Janet el G. Séailles.

Histoire de la philosophie, 2' édit., Paris, 1894, . 836-837, ou s'inspirent de lui sans le nommer, ... par exemple, E. Gebhart, *De l'Italie,* 4876, p. 51. Pour caractériser Eckart, les historiens de la philosophie appartenant aux écoles les plus opposées prirent l'habitude de se servir de l'étiquette de mysticisme panthéiste. Cf., par exemple, A. Fouillée, *Histoire de la philosophie,* 5° édit., Paris, 1887, p. 213; A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne,* 7· édit., 1905, p. 264; le cardinal Zéph. Gonzalez, *Histoire de la philosophie,* trad. G. de Pascal, Paris, 1890, t. n, p. 427-428. Ce dernier parle aussi de quiétisme, en quoi il imite Noël Alexandre, *Hist, ecelesiast.,* t. vin, p. 80, lequel signale comme quiétistes les articles 7, 8, 9, 10, 14, condamnes par Jean XXII. Réaction contre la scolastique, profession d'un mysticisme panthéiste, inauguration d'une philosophie nouvelle qui se serait épanouie dans l'idéalisme allemand du xtx* siècle, telle serait l'œuvre d'Eckart. Volontiers les écrivains protestants ajoutaient que les mystiques du xiv« siècle travaillèrent simultanément « à la ruine de la scolastique et à la préparation de la Réforme. » F. Ronifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne,* Paris, 1886, t. n, p. 285.

Cependant une étude d'Eckart plus approfondie et basée sur la connaissance d'œuvres nouvellement éditées conduisait à des conclusions différentes W. Preger, qui faisaitd'Eckart comme le centre deses travaux sur la mystique allemande du moyen âge, et s'élevait contre l'interprétation panthéiste de la doctrine eckartienne; il montrait que telle théorie sur la création du monde ou sur les idées, considérée comme la pure expression du panthéisme, était reproduite de saint Thomas d'Aquin, cf. *Geschichte der deutschen Myslik* ini *Mittelalter,* 1.1, p. 394, et de l'enseignement de maître Eckart sur la création du monde et sur la nature de l'âme, comme sur l'union mystique de l'homme avec Dieu, il se refusait à conclure que le panthéisme fût la caractéristique. Cf. p. 442. Qu'il ait été ébranlé par les arguments de Preger ou qu'une autre cause ait agi sur son esprit, toujours est-il que Ch. Schmidt modifia ses posilions. Dans son *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge,* publié en 1885, Paris, p. 297, il écrivit : « En ne s'arrêtant qu'à quelques-unes de ses propositions, on pourrait le prendre pour un panthéiste; mais il en a d'autres ou il mainlient la différence essentielle entre le créateur et la créature, et où il déclare que l'union avec Dieu n'est qu'un don de la grâce; il était persuadé qu'en attribuant à certaines de ses paroles un sens hérétique on en donnait une fausse interprétation; mais il faut convenir qu'en les prenant à la lettre et en les séparant de celles qui les mitigeaient on pouvait les trouver dangereuses. » En 1886, le P. Denille entrait en lice, avec sa fougue habituelle et son vaste savoir; ainsi que dans d'autres circonstances et dans d'autres sujets il renouvelait ia question. Cf. *Archiv fur Lilteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* t. n, p. 417-687. Il commençait par cette observation que jusqu'alors on ne connaissait Eckart que par ses œuvres allemandes, et constatait qu'on n'avait fait aucun effort pour suivre la trace de ses écrits latins de crainte, peut-être, qu'il ne s'y révélât comme un scolastique. Après cette entrée en matière assez agressive, il racontait les circonstances dans lesquelles il avait lui-mêine découvert des fragments latins d'Eckart. Il s'attachait à établir que l'œuvre latine d'Eckart fut considérable en étendue et en importance, que là seulement on peut puiser la connaissance de sa vraie doctrine, que l'œuvre allemande ne vient qu'en seconde ligne, n'ayant rien de systématique et s'adressant à des âmes à la fois peu éclairées et portées aux raffinements d'une pi't·'· subtile. Or. il apparaît que maître Eckart a suivi constamment, *durchweg,* p. 421, la méthode scolastique et reste sur le terrain scolastique; il est, au fond, un scolastique. Il s'inspire de saint Thomas; ses thèses fondamentales sur Dieu « acte pur », sur les *rationes creaturarum* en Dieu et les idées divines, sur la création, sur l'esse *reruni,* ne sont que du thomisme. Il ne fut donc pas un panthéiste. Sans doute, il est obscur, même dans ses œuvres latines, et il n'est pas exempt de lacunes, d'incohérences, de formules dangereuses; il s'écarte, sur plus d'un point, de la tradition scolastique, mais ce sont là faiblesses et inconséquences de détail, applications défectueuses d'un système orthodoxe. Ce qui a trompé ses historiens, ses admirateurs, c'est leur profonde ignorance de la scolaslique. Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesehich le,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897. t. m, p. 394, note, a qualifié les travaux de Denille *d'epochemachend,* « parce qu'ils ont montré que maître Eckart, dans ses écrits latins, est dans la dépendance complète de saint Thomas, et qu'il lui doit ce qu'il a de mieux. » Et, naguère, un protestant bien informé, M. H. Lichtenberger, disait, dans un cours â l'université de Paris : « Les thèses du P. Denille, ses recherches si érudites et si solides sur les sources de la pensée du mystique allemand, ont fait impression sur ceux-là aussi qui ne reconnaissent pas saint Thomas pour leur maître et ne tiennent pas la *philosophia perennis* pour le dernier mot de la sagesse humaine. La critique protestante ou indépendante s'est volontiers ralliée aux conclusions du savant dominicain. » Cf. D.P., dans *Revue des cours et conférences,* 19 mai 1910, p. 443. Des catholiques également ont adopté les vues de Denitle, quitte à aller parfois un peu moins loin que lui. Citons, entre autres, F. Jostes, *Meister Eckart und seine Jünger,* p. vu; H. Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1899, t. iv, col. 504; 3" édit., 1906, t. n, col. 616; P. Mandonnet, dans *Bulletin critique,* 25 janvier 1901, p. 47.

Tout le monde, pourtant, n'a pas suivi Denitle dans sa conclusion principale, si tout le monde a reconnu que ses travaux étaient d'un grand poids et méritaient d'être pris en sérieuse considération. Nommons, parmi les catholiques, P.-E. Puyol, *L'auteur du livre De Imitatione Christi,* I, *La contestation,* p. 380. 401; M. de Wulf, qui juge que maître Eckart « peut difficilement se soustraire au reproche de panthéisme, » *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1902, t. vit, p. 540: cf. *Histoire de la philosophie médiévale,* 2« édit.. Louvain. 1905, p. 482: A. Auger, dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain. 1901, t. Il, p. 610, 611. Parmi les protestants, il suffira de mentionner A. Borner, *Grundriss der Dogmengeschichte,* Berlin, 1899, p. 340-341, qui déclare, il est vrai, qu'avec ces mots tranchants de panthéisme et autres on fait très peu de chose, mais, d'autre part, admet que Hegel se rattache à Eckart: S. M. Deutsch, dans *Realencyklopâdie,* 3" édit., t. v, p. 143, lequel, à l'instar de Harnack, appelle *epochemachender* l'importance des travaux de Denifle, mais ne pense pas que ses conclusions s'imposent, cf. p. 150; A. Lasson qui, ayant à traiter d'Eckart dans Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 9e édit., Berlin, 1905, t. n, p. 350-370, a maintenu le fond de son *Meister Eckart der Mystiker,* publié à Berlin, en 1868, et vu en lui, le « précurseur de la science nouvelle », celui qui « a préparé par son éthique la Réforme, par sa métaphysique la spéculation allemande ultérieure, » p. 368, 369. Mais surtout la thèse de Ch. Schmidt a été reprise, complétée, améliorée par M. H. Delacroix dans son remarquable *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au xtv· siècle.* A Denitle il accorde nue « la mystique d'Eckart ne se développe pas en conllit radical avec la scolastique, » que « la culture et la

méthode scolastique n'ont point été étrangères à son esprit, » mais il croit et il tâche de prouver que « les œuvres allemandes ou latines d'Eckart expriment, au fond, les mêmes idées essentielles, que l'unité de sa doctrine persiste, » et que cette unité réside dans le panthéisme, que maître Eckart « prétend expliquer toutl'Être par l'Ètre seul, assistera son développement, suivre le mouvement par lequel la divinité sort de soi-même, se fait Dieu et s'achève dans l'univers, » p. 156, 157, 158, 286; cf. p. 147, note, 219, 236-237, 276-287. La « genèse divine... est le problème capital pour Eckart, » p. 278, note, « le commencement el la fin de son système, » p. 273; cf. p.173, 202,283, 287. Eckart s'inspire du néo-platonisme, « sur tous les points essentiels, il est d'accord avec Plotin et Proclus, » p. 210, mais il corrige heureusement le néo-platonisme et ouvre « la voie qu'a suivie la philosophie allemande, » p. 259; cf. p. 15, 253. Il ne faut pas exagérer, comme l'ont fait des historiens, l'infiuence de la mystique du XIVe siècle sur les origines du protestantisme, spécialement par l'intermédiaire du petit livre de la *Théologie allemande,* que Luther publia, pour une partie d'abord, en 1516, puis intégralement en 1518 (la meilleure édition est celle de F. Pfeiffer, Stuttgart, 1851 ; 2· édit.,1855; cf. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 9· édit., t. n, p. 354, 369, et F. Cohrs, dans *Realency-klopâdie,* 3e édit., Leipzig, 1907, t. xix, p. 626-631). Toutefois, la mystique d'Eckart, en regardant l'âme comme « divine par nature..., n'a pas besoin d'une rédemption, d'une intervention nouvelle de Dieu dans une création déchue... Tout cela, grâce, foi, prière, et les sacrements, et l'humanité du Christ, et l'autorité du prêtre, et les visions mêmes, où le monde d'en haut semble s'ouvrir et se révéler, tout cela est plutôt un obstacle à l'âme qu'un encouragement et un aide... A cette hauteur, toute action cesse. L'homme se sanctifie par ce qu'il est et non par ce qu'il fait... Tous les hommes sont un homme, et cet homme est Dieu... Le Christ est, pour Eckart, le symbole de cette unité morale del'humanité, la plus haute puissance de l'homme... Que servent alors les sacrements et l'Eglise?... La philosophie d'Eckart s'arrête à la liberté de conscience, à la personnalité, aux œuvres indépendantes du génie moral... La mystique eckartienne... exclut le dogme et le mystère...; elle demeure, du reste, libre de toute servitude, de tout attachement trop étroit à la lettre des systèmes. » p. 207, 212, 214, 215, 273, 274, 275. Bref, ce .-· "I d. jà le protestantisme dans quelques-unes de ses ni es essentielles, en route vers lesthéories extrêmes du protestantisme libéral. Quant à la scolastique, F.ckart n'y adhère qu'en apparence; là où ses formules s accordent avec celles de saint Thomas, à voir les choses de près, on s'aperçoit que ses définitions « sont tout extérieures, » p. 283, et, « s'il a... de nombreux points d'affinité avec le thomisme, l'idée même de sa doctrine l'en distingue radicalement, » p. 286.

2. *Critique. — a) Remarques préliminaires.* — Il va de soi que, dans l'état actuel du texte d'Eckart, étant donné le peu de sécurité qu'il présente au point de vue de l'authenticité et de la correction, tenant compte de l'impossibilité où nous sommes d'en fixer la chronologie, nous ne pouvons porter un jugement de tout repos sur l'œuvre doctrinale d'Eckart. Ajoutons qu'il ne faut pas voir trop facilement du panthéisme partout. Quoi qu'il en soit du sens du stoïcien Aratus, â qui saint Paul a emprunté l'In *ipso enim vivimus et mo-* ·.■■>„«>· *et sumus,* Act., xvn, 28, dont il a fait un usage parfaitement orthodoxe, voir t. ni, col. 2055. l'abus serait grand à interpréter comme entachées de panthéisme des formules, devenues classiques chez les théologiens et les mystiques les plus sûrs et les plus exigeants en matière d'orthodoxie, relatives à la présence et â la vie de Dieu en nous, à l'union entre Dieu et l'homme, à la participation de la vie divine par la grâce, etc. Cf., par exemple, les belles pages de Cli. Sauvé sur *l'homme intime,* dans *Elévations dogmatiques,* t. v et vi. Ce péril, beaucoup ne l'ont pas évité parmi les critiques protestants ou « indépendants ». On a souveut constaté que les « bénédictins laïques » avaient de la peine à comprendre certains détails de la vie de l'Église et les textes qui les rapportaient ; à plus forte raison il est difficile à ceux qui « ne sont pas de la maison » de saisir les délicatesses du dogme et de présenter, dans un jour exact et avec les nuances qu'elle comporte, l'histoire des doctrines religieuses. Denille a plusieurs fois montré l'incompétence des savants du dehors en matière de scolastique et de mysticisme. D'après P. Mandonnet, *Bulletin critique,* 25 janvier 1901, p. 46, « fréquemment M. Delacroix ne saisit pas le sens des propositions d'Eckart.. Au fond, M. Delacroix qui est un esprit fort distingué, et sans doute très expert dans la philosophie moderne ne connaît pas suffisamment les doctrines médiévales, et c'est là, croyons-nous, la cause de toutes ses méprises. » P. Mandonnet cite un exemple. « M. Delacroix se trouve-t-il en présence de cette formule : Dieu ne détruit pas la nature, mais il la parfait? il traduit : « Elle [la fécondité de la vie divine] « ne détruit pas, elle crée le monde, » p. 216. Il y a ici deux erreurs. Le mot nature ne signifie pas le monde ou le cosmos, mais la constitution essentielle, intrinsèque de chaque chose. De même encore parfaire une chose, *volbringen,* puisque c'est le mot qu'Eckart ne cesse d'employer, ne veut pas dire créer, mais achever, parfaire, consommer. Dans un des endroits auxquels M. Delacroix nous renvoie, Eckart ajoute immédiatement : « La grâce aussi ne détruit pas la nature, mais « elle la complète, » ce qui est un lieu commun de la théologie. » Pareillement, pour M. Delacroix. « la thèse dernière du mysticisme, c'est, au fond, l'identité de l'intuition et de l'action...; le Dieu de la mystique, au-dessus de l'acte et de sa puissance, de ce qui est ›t de ce qui n'est pas, prêt à tout être, se meut selon l'absolue liberté, » p. 15,14. Que ces expressions conviennent au mysticisme panthéiste et idéaliste, c'est incontestable, mais il ne faudrait pourtant pas oublier, sous peine de tomber dans de graves confusions, que, « à côté du *mysticisme panthéiste,* a toujours existé, dansla religion catholique, un *mysticisme individualiste,* respectant, lui, la distinction *substantielle* de la créature et du créateur, dans les formes supérieures du i-ommerce divin. » M. de Wulf, *Revue d'histoire el de littérature religieuses,* t. vu, p. 539.

b) Il yadu panthéisme dans le mysticisme d'Eckan — Denille l'accorde, et peut-être pourrait-on aller au-delà de ce qu'il admet. Autant qu'on peut en juger, dans l'état imparfait du texte que nous possédons, il semble que maître Eckart ait tenu un langage défectueux, surtout dans ses œuvres allemandes. Il n'échappa point au danger de raffiner plus qu'il n'est juste dans ces questions de spiritualité, où le moindre écart a des conséquences redoutables. Un petit poème d'une dominicaine de Strasbourg (voir à la bibliographie) célébré les mérites de trois prédicateurs, dont l'un est précisément maître Eckart, le « sage maître Eckart, qui veut parler du Rien; quiconque ne le comprend pas, qu i! s'en plaigne à Dieu, en lui n'a pas brillé la cèles·· lumière. » A entretenir du Rien des intelligencesais- .·, ı ut subtiles on s'expose à subtiliser à l'excès, et maltri Eckr n'y manqua pas. Mais ses œuvres latines, plus soignées, ne sont pas indemnes d'infiltrations panthéistes. Noos avons vu que des vingt-huit articles condamnés par Jean XXII. treize se retrouvent dans ce que nous connaissons des écrils latins. Le pape ne se décida à cette condamnation qu'après un mûr examen, si bien que, dans leur lutte contre Jean XXII, les franciscain; réfractaires, et,parmi eux, Guillaume Occam,accusé rent

Jean XXII de ne pas vouloir terminer le procès entamé contré Eckart par l'archevêque de Cologne et de soutenir Nicolas de Strasbourg, fauteur d'Eckart et de ses hérésies; tout porte à croire que les vingt-huit propositions appartinrent vraiment à maître Eckart, sauf peut-être quelques détails. Sans doute, la correspondance littérale de quelques-uns de ces articles avec le texte d'Eckart donne parfois l'impression qu'on s'est borné à recueillir des passages suspects ou erronés, sans trop se préoccuper du corps de doctrine auquel ils se rattachent. Le système d'Eckart étant orthodoxe, certaines de ses applications auraient dépassé la mesure, et ce sont celles-là que la bulle relève, sans incriminer le fond du système. Il demeure acquis, en particulier, que maître Eckart distingue, dans la créature, l'essence et l'existence, accorde que la créature a son essence propre ou quiddité, mais prétend que Dieu est son existence, *esse est- Deus.* « L'identité d'existeuce qui enveloppe Dieu et la créature, et dans laquelle Eckart voit une preuve de l'ubiquité divine et de l'éternité de la création *(quod enim est in quantum hujusmodi non fit nee fieri potest),* semble compromettre la distinction du fini et de l'infini : Eckart côtoie le panthéisme. » M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* p. 482. Sur un autre point capital, maître Eckart, « peut-être trop hardi dans ses conceptions et trop subtil dans ses formules, ne sut pas se garder de toute erreur. Outrant l'union finale de l'âme avec Dieu — ce terme suprême de toute mystique — il aboutissait, dans quelques-unes de ses déductions, à un véritable panthéisme. Absorbée en Dieu, devenue comme Dieu par une indicible pénétration, l'âme opère tout avec Dieu et comme Dieu. » Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs,* Paris, 1907, t. ni, p. 65-66. De là au quiétisme la distance n'est pas longue, et çà et là Eckart paraît l'avoir franchie ou avoir été sur le point de la franchir.

c) *Dans son fond, cependant, le mysticisme d'Eckart n'est point panthéiste.* — Ch. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au xrv siècle,* p. 245, cf. p. 93, observe que maître Eckart s'élève contre les conséquences panthéistes qu'on pourrait déduire de ses prémisses, et a voulu éviter la confusion de la créature avec le créateur; mais en cela Eckart serait en contradiction avec lui-même. A son tour, H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au xiv siècle,* constate que maître Eckart proclame la transcendance divine, que « tantôt il assigne une limite à l'identification de la créature eide Dieu, tantôt il recule jusqu'à la vie future la possession absolue de Dieu, » tantôt il l'attribue à la grâce; mais ce seraient là des « essais d'accommodation au dogme, bien lût abandonnés et qui ne peuvent point nous retenir, tant ils se trouvent contredits par des textes bien plus nombreux el bien plus importants, » p. 204, note 4. Cf. p. 251, 283. Cette manière de voir ne résulterait-elle pas du point de vue philosophique adopté par M. Delacroix? Hostile à la notion de l'immutabilité divine, il n'aperçoit en elle que négation et stagnation et ne met que dans le mouvement la réalité; à ses yeux, l' « acte pur » qu'est Dieu d'après la scolastique « n'est rien du tout et s'évanouit dans la pure puissance, » p. 286. Voir t. ut, col. 2135-2139, la question de l'immutabilité divine dans l'acte créateur. Aussi M. Delacroix tient-il pour négligeables et presque pour inexistants les passages d'Eckart sur Dieu « acte pur » et sur les conséquences de cette doctrine. Or ces passages comptent certainement parmi les plus caractéristiques d'Eckart. Selon la juste remarque du P. Mandonnet, M. H. Delacroix est parti « d'un point de vue arbitraire et condamné par l'inspection la plus superficielle des textes, » en considérant comme un simple philosophe un prédicateur et un écrivain mystique du commencement du xiv· siècle qui est encore et surtout un théologien. *Bulletin critique,* 25 janvier 1901, p. 245. Libre à M. Delacroix de ne pas accepter l'explication scolastique de Dieu « acte pur »; mais, puisque Eckart l'a admise et lui a attaché une telle importance, cf. Denille, *Archiv fur Litleralur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* t. n, p. 436-459, il faut, pour interpréter correctement la pensée d'Eckart, envisager les choses sous le même angle que lui. Eckart n'est pas, au fond, un panthéiste, car il admet la transcendance divine, et il enseigne que « l'essence créée est distincte de Dieu *(esse rerum extra in rerum natura)* et qu'il lui correspond, comme telle, une idée propre dans l'intelligence créatrice *(omnis creatura habet esse unum in causis suis originalibus, scilicet in Verbo Dei).* » M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* p. 482. Du reste, Eckart n'innove pas, et il ne faut pas oublier, comme dit encore M. de Wulf, « que le dominicain allemand bâtit sur un fonds traditionnel, qu'il emprunte à la scolastique ses idées, sa terminologie, et jusqu'aux défauts de sa méthode, » p. 483. La scolastique, c'était inévitable, n'a pas supprimé toutes les difficultés du problème des rapports entre l'infini et le fini. Le panthéisme était le principal écueil, et plus d'une explication, plus d'une formule scolastiques ont pu se présenter avec des apparences panthéistes. Voir t. iv, col. 1175, 1231; cf. A. Gardeil, *Revue thomiste,* Paris, 1910, t. xvm, p. 367, 371. Mais ces textes, étudiés à la lumière de l'histoire, replacés dans leur contexte et dans l'ensemble des systèmes dont ils font partie, apparaissent irréprochables (voir, par exemple, t. IV, col. 1161-1162,1192, le sens de la formule *Densest esse formale omnium* faite d'un mot de Boèce et d'un mot du pseudo-Denys), et, pour que Ad. Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. m, p. 399, ait vu du panthéisme jusque dans saint Thomas, il a dû se contenter d'une lecture bien superficielle des œuvres du docteur angélique. En revanche, Ad. Harnack est dans le vrai quand il dit que maître Eckart suit saint Thomas. Là-dessus la démonstration de Denille est victorieuse. Quant au néo-platonisme, Eckart s'en inspire dans la mesure d'abord — et sans accepter toutes les vues de F. Picavet, dans son *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* Paris, 1905, on reconnaîtra que cette mesure fut considérable — ou s'en inspirent tous les scolastiques, mais aussi dans la mesure ou s'en rapprochent tous les mystiques; dès lors que ceux-ci, dans leur théorie de la connaissance intellectuelle, « tendent à faire de Dieu l'objet immédiat de l'intelligence en le constituant le terme direct de l'acte de connaître et en affirmant que l'intelligence opère sous l'action illuminatrice immédiate de Dieu, » ils « se rattachent universellement aux théories platoniciennes, soit sous leur forme primitive, soit sous leurs formes dérivées. » P. Mandonnet, *Bulletin critique,* 25 janvier 1901, p. 44-45. La dépendance d'Eckart est claire. Comme la plupart des écrivains du moyen âge, il atteint le néo-platonisme à travers le pseudo-Denys l'Aréopagite; cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle,* p. 140, 239, 247-251; F. Picavet, *op. cit.* p. 68, 70,116,123-124, et, quoi qu'il en soit de la manière dont Plotin a réussi à éviter le panthéisme, cf. F. Picavet, p. 119, il est aujourd'hui avéré que, filtré par le pseudo-Denys, le néo-platonisme n'est point panthéiste. Voir t. m, col. 2074-2075; t. iv, col. 434. 1118-1119, 1125 1127, 1191-1192. Prêter une signification panthéiste aux formules que maître Eckart emprunte au pseudo-Denys serait décevant. Enfin, une contre-épreuve est possible. Non seulement la plupart des expressions que Ch. Schmidt el H. Delacroix ont taxées de panthéisme sont reproduites du pseudo-Aréopagite ou de saint Thomas, qui n'y ont pas mis du panthéisme, mais elles ont été reprises par les Tauler, les Suso, les Ruysbroeck.

et autres mystiques de l'école d'Eckart. Il est vrai que ces mystiques, eux aussi, ont été parfois qualifiés de panthéistes, par exemple précisément par Ch. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au xiv· siècle,* p. 6,103, 157, 168, 233, et, à sa suite, par P.-E. Puyol, *L'auteur du livre De Imitatione Christi,* I, *La contestation,* p. 383, 386-388, 401, 402-411, etc. Mais actuellement prévaut la tendance à les considérer comme échappant à l'accusation de panthéisme. Ch. Schmidt, ip. *cil.,* p. 103, en a fait la remarque, ils prêchèrent et iis répandirent dans leurs écrits « les profondes doctrines du maître » sans être le moins du monde inquiétés par l'Eglise. Ils ne répudièrent pas son héritage; ils se bornèrent à adoucir, à expliquer quelques-unes de ses expressions. Cf. Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie,* trad. G. de Pascal, t. II, p. 428, 432. liuxsbroeck lui-même, qui a paru le plus compromis de tous, cf. Gerson, *Opera,* Paris, 1606, t. i, col. -460-461, 482-487; Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison,* t. t, n. 1-8, dans *Œuvres,* édit. Lâchât, Paris, 1864, t. xvin, p. 383-389, peut être défendu, sinon d'avoir employé, comme s'exprime Bossuet, des « expressions étranges..., exorbitantes », du moins, ce qui importe, d'être tombé dans le panthéisme, cf. A. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck,* luauvain, 1892, p. 115-142; les *Acta sanctæ sedis,* Rome, 1909, t. i, p. 164-167, ont publié naguère un décret de la S. C. des Rites confirmant le culte qui lui était décerné et contenant l'éloge de sa doctrine. Concluons: si, du théologien ne séparant-pas le philosophe, l'on étudie tous les écrits connus d'Eckart, surtout les écrits latins, plus précis, plus doctrinaux ; si on les entend historiquement, en les replaçant dans leur milieu ; si l'on explique leur terminologie par celle du pseudo-Denys l'Aréopagite, de saint Thomas et des scolastiques, ses guides; si on les compare avec ceux des mystiques de son école, il apparait que maître Eckart,malgré des confusions d'idées, des incohérences, des expressions obscures, oulrées.malsonnanles, fausses, à bon droit censurées par le pape Jean XXII, n'est pas un panthéiste tout court : il a des passages panthéistes, mais qui ne font pas corps avec l'ensemble de son système. Le fond de sa doctrine est orthodoxe.

di *En quoi consiste le mysticisme d'Eckart'?* — Et d'abord, Eckart est-il un mystique? P.-E. Puyol l'a nié. « La dénomination de mysticisme allemand du xiv' siècle, dit-il, appliquée à la doctrine d'Eckart... n'est pas exacte... Tendre à l'union avec Dieu par la méthode prépondérante d'amour, voilà le mysticisme. Si... Eckart tend à l'union avec Dieu, ce n'est point de préférence par la méthode d'amour, c'est surtout par la méthode intellectuelle. » *L'auteur du livre De ImitationeChristi,* I, *La contestation,p.* 384; cf. p. 368, 384- :<·. 388, 394, et *La doctrine du livre De Imitatione Christi,* édit, de 1881, p. 235-277 ; édit, de 1898, p.446-483. Assurément, si l'on s'en tient à cette définition, si tout le mx-ticisme consiste à aimer Dieu avec ardeur et à réaliser, par cet amour, l'union avec lui, la doctrine d'Eckart n'a rien de spécifiquement mystique. Mais cette notion du mysticisme ne s'impose pas; elle n'est ni l'unique, ni, semble-t-il, la meilleure. Sans entrer dans les détails de ce beau sujet, disons seulement que, a s'arrêter au sens historique du mot, le mysticisme -ut être entendu de façon large ou étroite. Dans un sens large, le mysticisme c'est l'union avec Dieu, ı union intime, la piété tendre. Cf. J. Pacheu, *Psycho-■o.e des mystiques,* Paris, 1901, p. 44-46. Dans un sens plus large encore et tout à fait impropre, mais souvent en usage, il est synonyme de religiosité vague, l aspiration à l'idéal. Dans un sens strict, c'est l'union à (u. n, directe, sans intermédiaire, par l'intelligence, aussi — et surtout — par l'amour. Le mysticisme faux, hétérodoxe, prétend que cette union avec Dieu est l'œuvre des forces naturelles de l'homme, exercice normal de la raison et de la volonté, recettes de Ja théurgie, etc. Le vrai mysticisme déclare que l'union immédiate avec Dieu est produite par la grâce. La mystique chrétienne constitue donc « un département de l'ordre surnaturel ». M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* p. 225. Cf. J. Pacheu, *op. cit.,* p. 40-43; A. Poulain, *Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique,* Paris, 1901, p, 1-8; P. Mandonnet, *Bulletin critique,* 25 janvier 1901, p. 44-45. Cela étant, facile est la réponse à la question : Eckart est-il un mystique? Il l'est certainement dans le sens large du mot, car ses écrits se ramènent à l'union avec Dieu. Il l'est encore dans le sens strict du mot, car il vise à l'union immédiate. Il admet un mysticisme orthodoxe, car, sauf dans quelques passages teintés de panthéisme et qui n'appartiennent pas au fond de son système, il proclame la transcendance divine, il n'identifie pas la substance de l'homme avec celle de Dieu, il base l'ascension de l'âme vers Dieu et vers la perfection sur la grâce. Sans doute, parlant â des chrétiens et leur montrant les sommets de la vie chrétienne, il ne leur dit point, à chaque fois, que la grâce divine est indispensable pour accomplir des actes méritoires, et, à plus forte raison, pour s'élever â l'union mystique; de même que les Pères, traitant de l'homme concret, tel qu'il sortit des mains du créateur, établi dans l'ordre surnaturel, n'éprouvaient pas le besoin de spécifier constamment que l'état primitif de nos premiers parents dépassait la nature. Il y a des choses qu'on peut sous-entendre quand on parle à ceux qui savent. Mais Eckart ne se contente pas toujours de sous-entendus. Il précise que la divinisation de l'homme est I'efl'et de la grâce. Cf. \V. Preger, *Geschichte der Mystik im Mittelalter,* t. i, p. 428-435; A. Lasson, dans Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* t. n, p. 365-366 (ils indiquent un certain nombre de textes). Mystique, orthodoxe, à la différence de beaucoup de mystiques orthodoxes, qui soutiennent que l'âme atteint Dieu par la volonté et l'amour avant tout, et souvent à l'exclusion plus ou moins complète de l'intelligence, Eckart attribue le primat à l'intelligence et il subordonne l'amour à la pensée. Cf. Ch. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au XIVe siècle,* p. 63. En cela, une fois de plus, il se rattache au thomisme. Par cette voie, il est possible de s'acheminer à la solution de cette autre question : Eckart est-il un mystique original ? Longtemps on l'a dit; on allait jusqu'à prétendre qu'il avait été comme le créateur de la philosophie et de la mystique allemandes. H. Denifle a combattu cette opinion. Pour lui, maître Eckart est un scolastique d'envergure ordinaire, il fut mystique comme de nombreux scolastiques l'étaient — car la mystique ne s'oppose pas à la scolastique — sans qu'il ail rien de très original, puisque sa doctrine se trouve dans les mystiques antérieurs, surtout chez les Victorins. Il y a beaucoup de vrai dans ces idées. Actuellement il est admis que la philosophie médiéval est étrangère aux préoccupations mystiques, mais qu i! n'est guère de philosophes du moyen âge, s'il en est. qui ne soient en même temps théologiens, et qu'il y (peu de théologiens, s'il en existe, qui ne confinent au mysticisme ou même, par moments, n'entrent à plein - voiles dans le mysticisme. Entre la scolastique et le mysticisme, il n'y a pas une ligne de démarcation infranchissable. Cf. Ad. Harnack, *Lehrbuch der lmpmengeschichte,* t. m, p. 392-398; H. Delacroix. *Esso sur le mysticisme en Allemagne au xtve siècle,* p. P> 12; P. Mandonnet, *Bulletin critique,* 25 janvier 19t>l. p. 42-44; S. M. Deutsch, *Realencyklopâdie,* t. v, p. 150; H. Lichtenberger, *Revue des cours et conférences,* 19 mai 1910, p. 439,443-444. Ouvrons la *Somme théologique* de saint Thomas; nous constatons quel'intellec

tualisme du docteur angélique ne s'oppose pas au mysticisme et même s'harmonise avec lui, puisque la théologie mystique constitue une partie de la théologie morale, telle que l'entend saint Thomas et que la conçoivent les théologiens de son temps. La théorie en est présentée chez Thomas d'Aquin à propos des états de vie. Avec une netteté dont la tradition ne s'est malheureusement pas toujours conservée, il distingue les états mystiques extraordinaires, qui se rangent parmi les grâces *gratis datæ,* et les états mystiques ordinaires. Les premiers se ramènent au ravissement extatique, dont il fait un degré de la prophétie. Cf. Il» II*, q. clxxi, *prooemium,* et q. clxxv. Les autres rentrent « dans le développement normal de la vertu et de la perfection chrétienne », non pas que le chrétien puisse de lui-même et par ses seules forces monter jusqu'à eux — ils sont et demeurent un don de Dieu, pleinement gratuit — mais en ce sens que Dieu ne refuse pas d'ordinaire ce don aux âmes exercées, mortifiées, purifiées, déjà en voie de perfection, en ce sens que « lame s'y dispose et l'attire à mesure qu'elle vit purement pour Dieu. » M.-B. Schwalm, préface de *La vie avec Dieu* du P. Faucillon, Paris, 1905, p. xxxtv, xxxv, cf. p. xxxii-xxxvin. Saint Thomas traite des états mystiques ordinaires dans son *De vita contemplativa.* Il» II®, p. clxxix-ci.xxxii. De même que dans saint Thomas, mysticisme et intellectualisme ne s'excluent pas chez Eckart. Seulement, saint Thomas ne développe guère ses vues sur la mystique; Eckart expose les siennes interminablement, surtout dans ses œuvres allemandes où il est plus à l'aise, où le but qu'il poursuit et la nature de ses auditeurs et de ses lecteurs l'invitent à s'étendre sur les sujets qui lui sont chers entre tous : essence divine, essence de l'âme, rapports entre Dieu et la création, entre Dieu et Tame, nouvelle naissance de l'àme et son union avec Dieu. Que ce mysticisme soit très original, abstraction faite de la forme qui est admirable, c'est ce qu'on ne pourrait affirmer. Tout ce qu'il y a de saillant a été dit par le pseudo-Denys, saint Augustin, saint Bernard. Hugues de Saint-A'iclor, saint Thomas d'Aquin, et ce serait une question intéressante, mais difficile à approfondir dans l'état présent des textes, que celle des sources où il a puisé, immédiatement ou à travers des intermédiaires, et de la mesure dans laquelle il les a mises â profit. Toutefois, Eckart a comme rendu siennes les idées des autres, tant il s'en est pénétré et tant il les a revivifiées, en quelque sorte, par l'intensité et la chaleur du sentiment personnel. S. M. Deutsch, *Realencyclopâdie,* 3» édit., t. v, p. 150, observe que « la mystique de l'amour de Jésus qui caractérise singulièrement Bernard et Hugues de Saint-Victor est étrangère à Eckart. » La plupart des mystiques, nous le disions tout à l'heure, tendent à l'union avec Dieu par la voie de l'amour, et s'attachent à contempler l'humanité du Christ et les mystères attendrissants de l'incarnation et de la rédemption. Le mysticisme d'Eckart est tout intellectualiste ; l'étude de l'Être divin dans sa majestueuse tranquillité et son impénétrable mystère, l'effusion contemplative de l'àme en Dieu, les idées divines et la sainte Trinité, tels sont les thèmes favoris, cueillis... dans le répertoire scolastique, et qui reviennent sans cesse sous la plume des mystiques allemands, » et d'E"kart, leur chef. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* p. 483. Bref, dans le mysticisme spéculatif d'Eckart, cest-à-dire dans sa théorie de l'union de l'âme avec Dieu, nous avons une théologie de la connaissance, non une théologie aflective, une théologie de l'amour.

3° *L'influence d'Eckart.* — 1. *Ce que n'a pas été l'influence d'Eckart.* — Eckart n'a pas été un novateur de génie, se rattachant aux Frères du libre esprit, mais les dépassant de beaucoup, enrichissant la pensée humaine, frayant les voies à la Réforme et au monisme panthéiste de la philosophie allemande, soumis â l'Église, mais ne se rétractant que d'une façon conditionnelle et montrant, dans chacune de ses lignes, t une conviction si profonde, un enthousiasme religieux et philosophique si ardent, une logique si inflexible, qu'une rétractation absolue n'eût guère été conforme à son caractère. » Ch. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au xiv· siècle,* p. 20. Et d'abord Eckart n'a pas voulu « transplanter... sur le sol de l'Église » les doctrines des Frères du libre esprit; la bulle *In agro dominico* que Jean XXII aurait publiée contre eux ou contre les béghards, en 1330, et dans laquelle il aurait condamné des doctrines absolument identiques à celles d'Eckart, bulle qui, d'après Ch. Schmidt, *op. cit.,* p.21, « met hoi's de doute la connexion de maître Eckart avec la secte des Frères du libre esprit, » n'a qu'une existence légendaire. C'est une erreur, volontaire ou involontaire, du chroniqueur Corner, auquel se fie Ch. Schmidt, et de Henri d'Herword, « qui a donné naissance à cette fable. Henri d'Herword a cru que la bulle *In agro dominico* (que le pape Jean XXII publia, le 27 mars 1329, contre la doctrine d'Eckart) était dirigée contre les béghards : aussi les historiens, depuis Mosheim jusqu'à Lasson, ont-ils admis l'existence d'une seconde bulle. Cette seconde bulle est toute imaginaire et se confond absolument avec la première ». IL Delacroix, *Essai sur le mysticisme allemand au XIVe siècle,* p. 101, note. Il y a plus : loin d'embrasser les théories des Frères du libre esprit, Eckart dénonça leur fausseté. Cf. R. Allier *Les Frères du libre esprit,* dans *Religions et sociétés,* Paris, 1905, p. 129. Deuxièmement, Eckart ne fut pas le penseur génial qu'on s'est plu à nous représenter, mais un pur scolastique, écho sonore, mais simple écho des doctrines des temps qui l'avaient précédé. En troisième lieu, ni lui ni les mystiques dont il fut le chef de file, ne préludèrent au protestantisme. « Enlever la mystique à l'Église catholique et la revendiquer pour le proleslantisme, c'est dépouiller le catholicisme et détériorer la foi évangélique... Jamais on ne pourra protestantiser la mystique sans rompre en visière avec le catholicisme et avec l'histoire, » a dit Ad. Harnack. *Lelirbuch der Dogmengeschichte,* t. ni, p. 392, 394. Cf. H. Lichtenberger, dans *Revue des cours et conférences,* 19 mai 1910, p. 434-441. En outre, par le fait que maître Eckart n'a pas su éviter certaines formules panthéistes sur les rapports du fini et de l'infini, on comprend que Hegel l'ait nommé avec honnlur, l'ait signalé comme un de ceux qui ont pénétré le plus avant dans les profondeurs de l'Être divin et ait voulu retrouver ehc nj la doctrine de l'identité de l'esprit de l'homme avec l'esprit infini ; mais nous avons vu que le fond de la pensée eckartienne n'est point panthéiste. Enfin, rien n'autorise à supposer que maître Eckart ait connu la moindre hésitation dans son attachement à l'Église, qu'il ait imaginé que la plus légère contradiction fût possible entre sa pensée et la foi orthodoxe. « Il était d'abord chrétien, décidé à rester en communion de sentiments parfaite avec l'Église catholique. Il était convaincu d'ailleurs que, comme penseur, il n'avait fait qu'exprimer en langage philosophique le contenu exact de sa foi religieuse, de la foi chrétienne. Entre ses convictions de savant et sa foi de chrétien, il n'hésitait pas : il entendait, d'abord et avant tout, rester chrétien... Résolu *a priori* à écarter toute divergence entre la religion et sa philosophie, il pouvait en toute sincérité rétracter par avance toute erreur qu'on aurait pu trouver dans ses écrits et dans ses paroles, concernant la foi et les mœurs. Par cette disposition fondamentale de son esprit Eckart est bien un homme du moyen âge. » H. Lichtenberger dans *Revue des cours et conférences,* 19 mai 1910, p. 445.

2. *Ce qu'a été l'influence d'Eckart.* — Eckart fut le

tnaitre incontesté de la grande école mystique allemande du xtv· siècle. Quand on prend la *Geschichte der deutschen Mystik im Miltelalter* de Preger, on constate quelle est pleine de lui, de son nom, de sa pensée, de ses doctrines. Ses disciples parlent de lui avec enthousiasme : c'est le maître « sage », le maître « à qui la vérité a enseigné toutes ses voies », le maître « à qui Dieu ne cacha jamais rien », c'est « le bienheureux », « le saint », « le divin maître ». Les villes où il a passé, Erfurt, Strasbourg, Cologne « la sainte » surtout, sont fidèles à sa mémoire. Comme il estjuste, ses disciples se recrutent principalement parmi les dominicains : au premier rang, il faut nommer le profond Tauler, qui l'appelle « théologien insigne » et « père vénérable », cf. *Conviviun magistri Eckardi,* dans *D. Joannis Tauleri opera omnia,* édit. Surius, Cologne, 1603, p. 831,832, et le suave et passionné Suso, qui voua au « très saint » maître Eckart une sorte de culte, et l'apercevait, dans ses visions, inondé au ciel de gloire ineffable et tout à fait transformé en Dieu. Cf. D. *Henrici Susonis vita,* c. vin, xxitl, dans *D. Benrici Susonis opera,* édit. Surius, Cologne, 1588, p. 463, 510; trad. É. Cartier, *Œuvres du bienheureux Henri Suso,* 3· édit., Paris, 1878, p. 21-22,74. Des religieux d'ordres.divers, augustins, carmes, franciscains, subissent également son influence (à citer spécialement, dans les Pays-Bas, l'augustin Ruysbroeck), et aussi des femmes illustres, telle la dominicaine Elisabeth Stagel, rédactrice de l'inappréciable *Vie* de Suso, et, d'une façon générale, le groupe entier des Amis de Dieu, et, dans ce groupe, plus que tous, le plus célèbre de tous, le laïque Rulmann Merswin. Cf. AV. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Miltelalter,* t. il, p. 111-113. L'empreinte du maître est profonde; non seulement ses idées reparaissent dans les écrits de ses disciples, mais on y retrouve sa manière, son style, en telle sorte qu'il est souvent malaisé de distinguer ce qui appartient à Eckart de l'œuvre de ses admirateurs. C'est ce qui embrouille considérablement la question de l'authenticité de la littérature eckartienne, ainsi que nous l'avons vu. Qu'on prenne, par exemple, le dernier des sermons publiés par F. Jostes, *Meister Eckart und seine Jûnger,* n. 82, p. 84-98; c'est une pièce remarquable de toute façon, et pour la tenue exceptionnelle du texte, et pour la richesse du contenu, qui nous offre une vraie petite somme mystique, et que le manuscrit désigne justement par ces mots *: ain guter sermo von dem reich Gates,* « un bon sermon sur le royaume de Dieu » p. 84. A première vue età s'en tenir à divers indices, on croirait qu'il faut en attribuer la paternité à Eckart; mais en y regardant de près, on ne peut maintenir cette attribution, et cette conclusion s'impose que le prédicateur est un disciple d'Eckart, tout entier sous le charme du maître. Cf. F. Jostes, p. XI. Très attachés à l'enseignement d'Eckart, ses disciples se sont précautionnés contre les formules plus ou moins panthéistes qu'il n'avait pas toujours éloignées; ils ont réussi à s'exprimer correctement, mais des lecteurs non avertis pourraient se laisser surprendre à quelques passages ambigus. Chacun d'eux a sa caractéristique propre. C'est ainsi que Tauler donne à son mysticisme une allure plus pratique et vivante que maître Eckart. Suso est plus alfectif; le Christ absorbe sa pensée et souvent il prononce le nom d'amour. « Mais ce qu'il aime, c'est la sagesse, qu'il personnifie en Jésus crucifié, » et, en définitive, « sa spiritualité repose plutôt sur la connaissance que sur l'amour; » à plus forte raison Tauler. de même que son maître Eckart, tend à l union avec Dieu surtout par la méthode intellectuelle : « ils sont illuminés, et non amoureux. » P.-E. Puyol, *L'auteur du livre De Imitatione Christi,* I, *La contestation.* p. 388, 384.

Spéculatifs, les mystiques allemands du moyen âge le sont d'une manière bien allemande, qui différencie leur mystique de celle des autres pays. Catholiques et protestants d'Allemagne s'accordent â proclamer le caractère purement allemand, *echtdeulsche, von der Tiefe des deutschen Gemüths,* du mysticisme d'Eckart et de son école. Cf., parmi les catholiques, A. Baumgartner, dans *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 2« édit., 1888, t. iv, p. 115, et, parmi les protestants, W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Miltelalter,* t. 1, p. 9, 146-147; t. n, p. 3-8; W. Moller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. il, p. 459; S. M. Deutsch, *Realencyclopâdie,* 3· édit., t. v, p. 149. Chez nous, M. H. Lichtenberger vient de professer à l'université de Paris un cours sur le mysticisme allemand du moyen âge, parce que la question lui a paru présenter a un intérêt de premier ordre », non pas précisément pour l'histoire des idées religieuses — nous savons que maître Eekart ne fut pas un novateur — mais a pour l'histoire générale de la pensée et de la civilisation en Allemagne; » il y a dans la pensée allemande de tous les temps, et dans celle d'aujourd'hui non moins que par le passé, un « élément mystique », non pas exceptionnel et anormal, non pas superficiel et factice, mais profond et fréquent, puisqu il s'observe « chez des natures aussi dissemblables qn'un Bach, un Gcethe ou un Bismarck, » et qui semble bien être « un trait de race, une disposition tout â fait spontanée et normale de l'âme germanique. » *Revue des cours et conférences,* 19 mai 19'l0, p. 433-434. C'est vers la fin du xiii· siècle et au xiv·, dans les sermons et dans les traités d'Eckart et de son école, que s'est exprimée, pour la première fois, en allemand, cette disposition mystique essentielle à l'àme allemande. Ce qu'elle a de commun avec toute forme de mysticisme, c'est la tendance à l'union entre l'àme et Dieu. Ce qu'elle a de spécifiquement allemand, c'est d'abord son caractère d'universalité : le mysticisme n'est pas enseigné à une élite, il est pour tous, il s'adresse aux laïques, il est compris et étudié par eux, et. pour eux, il brise le charme des formules scolastiques et de la langue latine, il parle allemand, et cela « sous une forme encore un peu gauche peut-être, parfois avec une réelle profondeur, toujours avec un accent de sincérité touchant et un lyrisme souvent admirable. » H. Lichtenberger, *loc. cil.,* p. 434. Cf., sur l'importance de l'école eckartienne au point de vuedes commencements de la prose allemande. A. Bossert *Histoire de la littérature allemande,* 2· édit., Paris. 1904, p. 164-166. Il s'étend à tous et il s'étend à tout: avec les divers aspects de la vie religieuse il embrasse tout le champ de la pensée et de l'action : il sc développe, selon le mot de W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Miltelalter,* t. i, p. 147, « d'une façon omnilatérale ». Par-dessus toute chose il demeure . pris de spéculation, il éprouve comme l'ivresse des idées et il se complaît de préférence aux plus abstraites. La belle clarté des pays latins lui est étrangère; aucune obscurité ne le rebute, aucune conclusion de sa dialectique ne l'arrête, alors même qu'il faut en venir à proclamer l'identité des contraires. C'est dire que ce mysticisme ne reste pas toujours orthodoxe, et que, en particulier, l'union de l'âme avec Dieu y devient trop souvent l'identité avec Dieu. Il accepte toutes les formes de l'hétérodoxie. « D'Eckart et de Suso à Jacob B h me, puis de là au piétisme du xvu· et du xvm· siècle au romantisme <le la fin du xvm· siècle, à l'idéalisme philosophique du xix· siècle, la flamme mystique s'esi propagée presque sans interruption, » dit H. Lichtenberger, *loc. cit.,* p. 446, qui retrouve quelque chose de la même aspiration mystique dans Richard Wagner et jusque dans un Schopenhauer et dans un Nietzsche. Il aurait pu mentionner, dans le passé, Luther dont le succès vint, en grande partie, de ce qu'il fut · la personnification vivante » des tendances contemporaines, de ce qu'il y eut en lui. « â un rare degré », ce qu'il y

a dans le génie allemand : « un singulier mélange de rudesse grossière et de sentimentalité mystique, d'appétits violents et de religion tendre et intime. » A. Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance, le protestantisme,* Paris[1904], p. 116,117, cf. p. 119-120,140. Luther, du moins, garde le Dieu personnel et vivant. Mais combien qui ont substitué a Dieu l'absolu, ou l'esprit, ou le moi, ou pour qui Dieu a cédé la place au divin, le divin â l'idéal, l'idéal à je ne sais quoi de vague, de flottant, d'indéfinissable! Quelle que soit la théorie mise en avant, on la sert avec une ferveur toute religieuse, avec un sentiment intense qui coniine à l'adoration. Par là ceux-là même qui sont le plus éloignés de la foi si franchement catholique d'Êckart et des mystiques de son école ont avec eux un air de famille.

I. ŒUVRES. — 1° *Œuvres allemandes.* — Quelques sermons et fragments ou petits traités avaient été imprimés dans les éditions de Tauler. de Leipzig (1498), de Bàle (1521, 1522), de Cologne (1548), dans l'édition latine qu'a publiée le chartreux L. Surius, Cologne, 1603, p. 18-20, 232-235, 537-540. 669-671. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker der vierzehnten Jahrhunderts,* Leipzig, 1857, t. n, publia, sous le nom d'Eckart, cent dix sermons, dix-huit traités, soixante-huit fragments, et un écrit par demandes et réponses où il crut reconnaître un ouvrage désigné par Trithème sous le titre de *Liber positionum;* Pfeiffer ne considérait fias son édition comme définitive.Nous avons vu qu'en eflet tout ce qu'il a publié,et, en particulier, le *Liber positionum,* est loin d'être sûrement authentique. Des écrits allemands, d'une attribution souvent douteuse,ont été publiés, comme l'œuvre d'Eckart par W.Preger, *Zeitschrift fur deutsches A lterthum,* Leipzig, 1851, t. vm; *Zeitschrift fur historische Théologie,* Leipzig. 1864, t. n, p. 166-181, et 1866, t. IV; *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter,* t. i, p. 484-488; cf. p. 317-324; Sievers, *Zeitschrift fur deutsches A lterthum,* Leipzig, 1872, t. xxvi, p. 37:5-439 (vingt-six sermons nouveaux); A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au xir siècle,* Paris, 1875, p. 231-280; Birlinger, *Alemannia,* 1875-1876, t. m, tv (texte plus complet de l'écrit publié par Pfeiffer comme étant le *Liber positionum* mentionné par Trithème); W. Wackernagel, *AUdeutsche Predigten und Gebete,* Bàle, 1876, p. 156-179; F. Bach. *Germania,* Stuttgart, 1863, t. vm, p. 223-22«; et 1865, t. x, p. 391-392; F. Jostes, *Meister Eckart und seine Jùnger, ungedruekte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik* (4* fascicule des *Collectanea Friburgensia,* Fribourg (Suisse), 1895. Des fragments d'Eckart se lisent dans H. S. Denille, *Das geistliche Leben, Blumenlese aus den deutschen MysUkern und Crottesfreunden des 14 Jahrhunderts,* Graz. 1873; 4· édit., 1895; la 4* édition a été traduite en français en entier, Troyes, 1897, 2 vol., et en partie par la comtesse de Flavigny et M.-A. de Pitteurs, Paris [1904]; malheureusement Denifle a supprimé, dans la v édit., l'indication des sources, pour faciliter la pratique du conseil de *['Imitation,* i, 5 : *non quœras quis hoc dixerit sed quid dicatur attende ;* elles ont été reproduites de la 3' édit., dans la traduction Flavigny el Pitteurs; Ph. Strauch, *Meister Eckharts buch der gottlichen trostung und von déni edlen menschen Liber Benedi(tu)s,* Bonn, 1910. Sur la langue d'Eckart, cf. R. Euken, *Geschichte der philosophischen Terminologie,* Leipzig, 1879, p. 118-122; E. Kramm, *Meister Eckarts Terminologie in ihren Grundziigen dargestellt,* dans *Zeitschrift fur deulsche Philologie,* Halle, 1884, t. XVI, p. 1-47.

2· *Œuvres latines.* — H. Denifle a publié des fragments du plus haut prix, dans *Archiv fur Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* Berlin, 1886, t. il, p. 533-615, à savoir le prologue de *VOpus tripartitum,* p. 533; le prologue de *l'Opus propositionum,* p. 542; le prologue de *[Opus expositionum,* p. 549; des fragments des commentaires sur la Genèse, p. 550; sur l'Exode, p. 556; sur l'Ecclésiastique. p. 563; sur la Sagesse, p. 597. Denifle a publié encore, *Archiv,* 1889, t. v, p. 358-364, un *Sermo in die B. Augustini.*

II. Sources. — Citons d'abord les actes du procès d'Eckart publiés par W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter,* t. i, p. 471-484, et mieux par H. Denifle, *Archiv fïtr Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* t. n, p. 616-640. Les disciples d'Eckart firent passer dans leurs écrits les idées du maître et des fragments de ses écrits; ils le citèrent fréquemment. Voir, entre autres, Tauler, *Convivium magistri Eckardi ile paupertate spiritus, de humilitate, divino amore, resignatione et unione cum Deo,* dans *D. Joannis Tauleri opera omnia,* Alit. L. Surius, Cologne, 16U3, p. 831-833; le B. Suso,*De veritate dialogus,* dans *D. Henrici Susonis opera,* édit. L. Surius, Cologne, 1588, p. 269-349 (c'est une apologie de maître Eckart, qui est désigné clairement, quoique son nom ne soit pas prononcé; sur l'authenticité de cet écrit, cf. H. Lichtenberger, dans *Revue des cours et conférences,* 9 juin 1910, p. 611); cf. *Susonis vita,* c. vm, XX1П, *ibid.,* p. 463,510. Maître Eckart est cité par Eckart le jeune (voir l'article suivant); par l'auteur du traité *Von den wirken den und moglichen Vernunfl,* publié par W. Preger, lequel croit que cet auteur n'est autre qu'Eckart le jeune, cf. *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter,* t. il, . 146; par l'auteur du traité *Von der Mmne,* publié par W. Preger, *op. cit.,* p. 419-426, cf. p. 149; par la dominicaine Élisabeth Stage!,cf. W.Preger,*op.cit.,*t.II, p.252, note, etc. Un petit poème d'une dominicaine, auditrice de maître Eckart, qui caractérise sa prédication, a été publié en partie par A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckart,* Strasbourg, 1871, p. 150, et en entier par Hofler; cf. W. Preger, *op. cit.,* t. II, p. 138. Jacques Fournier, cardinal du litre de Suinte-Prisque. devenu plus tard le pape Benoit XII, avait écrit contre les articles d'Eckart condamnés par Jean XXII. Cf. Baluze, *Vitæ paparum A venionensium,* Paris, 1693, t. i, p. 797, et F. Ehrle, *Historia bibliothecae romanorum pontificum tum Bonifatianæ tum Avenionensis,* n. 655, 656, Rome, 1890, t. I, p. 499. Le vénérable Jean van Leeuw *(de Leuiuts),* disciple de Ruysbroeck. avait écrit un livre *Contra errorem dogmatis magistri Eckardi.* Cf. H. Pomerius, *De origine monasterii Viridisvallis,* 1. III, . n, dans *Analecta bollandiana,* Bruxelles, 1885, t. iv, p. 3lu. Ruysbroeck lui-même, dont la pensée se rattache fréquemment à celle d'Eckart, a réfuté, dans son livre *De duodecim begbinis,* quelques-unes des dispositions d'Eckart condamnées pur Jean XXII, cf. A. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck,* Louvain, 1892, p. 111-113,146. Parmi les écrivains postérieurs, qui peuvent figurer comme sources, citons le cardinal Nicolas de Cues, *Apologia doctæ ignorantur,* dans *Opera,* Paris, 1514, fol. 39, et Trithème *(Johannes de Tittenhem), De scriptoribus ecclesiasticis,* Paris, 1494, fol. 118 recto) (il ne connaît pas très bien maître Eckart, puisqu'il n'est pas sûr qu'Eckart ait été dominicain, mais il nous a laissé une liste précieuse de ses écrits).

III. Travaux. — Quétif et Echard. *Scriptores ordinis praedicatorum,* Paris, 1719, t. 1, p. 507-508; Ch. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au xir siècle* (extrait du t. n des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, Savants étrangers),*. Paris, 1847, p. 1-104,242-278. et *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge,* Paris, 1885, p. 293-297; H. Martensen, *Meister Eckart, erne theologische Studie,* Hambourg. 1842, et *Mester Eckart, et· Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik,* Copenhague, 1851; C. Greith, *Die deutsche Mystik im Predigerordrn,* Fribourg-en-Brisgau, 1861, p. 96-202; J. Bach, *Meister Eckart, der Vater der deutschen Speculation,* Vienne, 1864; A. Lasson. *Meister Eckart det' Mystiker, zur Geschichte der religiôsen Speculation in Deutschland,* Berlin, 1868, et dans Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* t. n, *Die mittlere Oder die patristische und scholastische Zeit,* 9* édit., Berlin, 1905, p. 350-370; W. Preger, *Meister Eckart und die inquisition,* Munich. 1869, et *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter,* Leipzig, 1874, t. i, p. 309-458; 1881, t. il, p. 111-116, et *passim* (sur les autres publications de Preger relatives à Eckart, cf. Caspari, dans *Realencyclopadie,* 3' édit., Leipzig, 1905, t. xvi, p. 1-3); A. Jundt. *Essai sur (e mysticisme spéculatif de maître Eckart,* Strasbourg, 1871, et *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au xvr siècle,* Paris. 1875, p. 57-93; H. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre,* dans *Archiv fur Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* Berlin, 1886, t. n, p. 417-532. 672. et *Das cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues, loc. cit.,* p 673-687, et *Die Heimath Meister Eckeharts,* 1889, t. v, p. 349-364; S. M. Deutsch, dans *Realencyklopadie,* 3' édit., Leipzig. 1898, t. v, p. 142-154 (cf. *Realencyklopadie,* 1909, t. xxn, p. 114, l'indication de tous les passages de la *Realencyklopadie* où il est question d'Eckart); H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* x/v· *siècle,* Paris, 1899. p. 135-287; cf. P. Mandonnet, dans *Bulletin critique,* 25 janvier 1901, p. 41-47; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 2' édit., Louvain, 1905, p. 481-484, 489; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs,* Paris. 1907, t. m, p. 64-67; D. P., dans *Revue des cours et conférences,* 19 mai 1910. p. 433-447 (analyse d'un cours important de M. H. Lichtenberger à l'université de Paris). Voir, en outre, les autres travaux mentionnés au cours de cet article, et ceux qui sont indiqués par Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie,* 2* édit., Paris, 1903_

1004, col. 1270-1271 ; par A. Lasson, dans Ueberweg-Heinze. *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 9" édit., t. n, p. 352-353; par H. Delacroix, *Essai,* p. ix-xvi.

F. Vernet.

2. ECKART LE JEUNE, mystique allemand, mort en 1137. Dominicain, il fut un des hommes éminents de ce couvent d'Erfurt, qui compta toute une pléiade de mystiques illustres. Cf. M.deVillermont, *Ungroupemystique allemand, élude sur la vie religieuse au moyen âge,* Bruxelles, 1907, p. 16. Disciple de maître Eckart.il lui voua une sorte de culte et s'inspira de ses doctrines, quitte à éviter les formules plus ou moins panthéistes auxquelles maître Eckart avait paru se laisser prendre. Nous avons de lui deux sermons et une lettre, dans les diverses éditions de Tauler. Cf. *I). Joannis Tauleri opera omnia,* édit. L. Surius, Cologne, 1603, p. 11-13, 46-43 (il y parle avec émotion de maître Eckart, dont il révéle une pieuse confidence), 807-808. W. Preger a cru vraisemblable qu'il est l'auteur d'un petit traité précieux intitulé : *Von der wirkenden und môglichen Vernunft,* « de l'intellect agent et possible »; si cette attribution est fondée, Eckart le jeune a abandonné une théorie de son maître sur l'intellect agent. Cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystikim Mittelalter,* Leipzig, 1881, t. u, p. 149. W. Preger a édité le traité *Von der wirkenden und môglichen Vernunft,* dans les *Sitzungsberichten der k. Akademie.Philos.-hist. Classe,* Munich, 1871, p. 176 sq., et quatre fragments d'Eckart le jeune dans *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter,* t. u, p. 434-439.

W. Preger, *op. cit.,* p. 143-149, et les travaux indiqués par Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie,* 2'édit., Paris, 1903-1904, col. 1271. La *Realencyklopâdie,* 3' édit., Leipzig, 1898, t. V, p. 142, et 1904, t. xv, p. 650, a annoncé qu'elle s'occuperait d'Eckart le jeune; mais elle a oublié de tenir cette promesse.

F. Vernet.

ECKBERT, abbé bénédictin, mort le 28 mars 1185. D'une famille noble, il fut d'abord chanoine de Saint-Florent de Bonn, puis, en 1155, embrassa la vie monastique â l'abbaye des bénédictins de Schônau, dont il devint abbé en 1166 ou 1167. Il combattit avec force et éloquence les cathares dans une conférence où il avait été appelé par l'archevêque de Cologne, Rainald. Les discours qu'il prononça en cette circonstance nous ont été conservés : *Sermones adversus pestiferos fœdissimosque catharorum qui manichæorum hæresim innovarunt damnatos errores ne hæreses,* in-8°, Cologne. 1550. Ils se trouvent. *P. L.,* t. cxcv, ainsi que les autres ouvrages d'Eckbert : *Pe. laude crucis ut hujus venerationem contra adversariorum exceptiones tueretur; Soliloquium sive meditationes; Stimulus ardoris,* netit traité attribué sous les litres de *Sermo de vita et passione Domini, Speculum evangelici sermonis, de humanitate Christi* à saint Anselme, â saint Bernard et à saint Bonaventure. Eckbert a, en outre, fait connaître la vie et les visions de sa sœur sainte Élisabeth, abbesse d'un monastère de bénédictines dans la même ville de Schônau : *De sancta Elisabeth virgine magistra sororum ord. S. Benedicti Schonaugite in diœcesi Trevirensi,* dans *Acta sanctorum,* t. ni junii, p. 604.

Born. Pez. *Bibliotheca ascetica antiquo-nova,* in-8", t. vu (1725): Roth, *Die Visionen der ht. Elisabeth und die Schriften d--r Aebte Eckbert und Emecho von Schônau,* in-8·. Brunn, 188 : 2' édit., 1886, avec une vie d'Eckbert, p. 448-454: Fabricius. *Bibliotheca latina medix el infinite retatis,* in-8°, Florence, 1858. › n. p. 490: Ziegelb.auer. *Hist, rei literarise ord. S. Benedicti,* in-fol., Augsbourg. 1754. t. t, p. 59; t. iv, p. 49. 80, 127. 177. 192: *Gallia Christiana,* in-fol., 1785, t. XIII, coi. 610; *Il--foire littéraire de la France,* t. IX, p. 431 : [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît,* in-4·. Bouillon. 1777.1.1, p.276: *Journal des Savants, an.* 1887, p. 509; Hurter. *Nomenclator,* 3· édit., 1906. t. tr. col. 173.

B. Heirtebize.

ÉCOLE. — I. L'école et la famille. **II.** L'école et l'Église. III. L'école et l'État.

I. L'école et la famille. — La question des rapports entre l'école et la famille se présente sur un double plan. Elle se pose dans l'ordre naturel, el elle se pose dans l'ordre surnaturel.

1° Dans l'ordre naturel, c'est-à-dire dans l'hypothèse où Dieu n'aurait pas fondé une société visible chargée de conduire les hommes vers les joies de la vision béatifique, la famille aurait seule originairement autorité sur l'école. En effet, à ne considérer que la nature des choses, l'instruction des enfants, qui fait partie de leur éducation, revient aux parents, comme un devoir et comme un droit. Deux arguments peuvent mettre cette prérogative en évidence. D'une part, la fin principale du mariage, qui est la propagation de l'espèce humaine, implique que les enfants seront munis par leurs protecteurs naturels du viatique intellectuel et moral qui leur est nécessaire. La responsabilité de leur éducation incombe tout d'abord à ceux qui leur ont donné naissance. D'autre part, l'ordre providentiel exige que les parents s'acquittent de cette mission éducatrice. Si l'on admet qu'une volonté sage et bienfaisante préside aux destinées de l'humanité, on ne peut imaginer que l'enfant soit naturellement et normalement abandonné à son dénuement. Qui donc veillera sur lui et cultivera son intelligence et son cœur? Trois hypothèses seulement se présentent à l'esprit. Ou bien l'éducation de l'enfant doit être laissée à la collectivité, sans que personne, en particulier, n'en reçoive la charge. Ou bien elle sera confiée à des magistrats civils ou à des fonctionnaires. Ou bien elle restera entre les mains de la famille. Est-il besoin d'observer que livrer l'éducation des enfants à la collectivité, c'est la livrer au hasard? Quant à transformer l'éducation en une fonction civile, c'est méconnaître : d'abord, une vérité psychologique, à savoir, que les méthodes administratives ne comportent pas la souplesse, l'aiTection, le dévouement requis par l'œuvre de l'éducation : ensuite, une vérité sociologique, à savoir, que toute fonction civile suppose, comme la société elle-même, les familles déjà constituées, et, par conséquent, l'éducation des enfants déjà mise en train. Reste ainsi le troisième terme du trilemme. La formation intellectuelle et morale de l'enfant est une prérogative de la famille. L'affection qui naturellement rapproche parents et enfants; d'une part, ce besoin de protection, de l'autre, ce besoin d'être protégés : voilà qui, plus sensiblement que les raisonnements, manifeste le caractère domestique de l'œuvre de l'éducation. A une époque, où l'on cherche à éclairer les lois de l'humanité par des analogies tirées du règne animal, nous pouvons également indiquer un autre argument, et remarquer que les petits des animaux reçoivent eux aussi leur éducation de ceux qui leur ont donné la vie. Meyer, *Institutiones juris naturalis,* 1900, p. 103-106.

Aux parents il pourra manquer — et ce sera le cas le plus fréquent — soit le loisir, soit la science, nécessaires pour fournir eux-mêmes à leurs enfants l'instruction dont ils ont besoin. De là l'établissement des écoles, où, de la part des parents et avec leur agrément, les enfants recevront l'enseignement primaire ou secondaire. Mais cette délégation faite aux instituteurs, loin de ruiner ou de diminuer le droit paternel, le confirme et le manifeste. Ce sont les parents, en effet, qui organisent, ou qui choisissent, et qui, dans les deux cas, surveillent les écoles.

L'école à la famille : cette formule résume les données du droit naturel en la matière.

2' Dans l'ordre surnaturel, qui est l'ordre actuel, une autre autorité intervient, comme nous le verrons dans le paragraphe suivant. Aussi la formule : l'école à la famille, ne suffit plus *à* représenter le caractère désor-

mais comnlexe de la fonction éducative. Mais la responsabilité des parents en la matière n'en est pas diminuée. Leur rôle, en face de l'État, demeure le même. « Tout d'abord, contrairement à la doctrine césarienne qui prétend que l'enseignement public est donné exclusivement au nom de l'État, nous vous disons, nous, vos évêques, qu'il l'est, qu'il doit l'être, principalement au vôtre. L'élève, l'enfant, ne commence pas par appartenir à l'État. il est à vous... Aussi longtemps qu'il n'est qu'un enfant, c'est de la famille qu'il relève avant tout : celle-ci, en l'élevant, continue de le mettre au monde. » *Déclaration de l'épiscopat français,* août 1908. Les évêques de France proclament toujours « le droit primordial de la famille». Si les parents sont obligés d'envoyer leurs enfants à l'école publique, du moins, gardent-ils le droit inaliénable de la surveiller, « employant dabord tous les moyens légaux pour la maintenir dans l'observation de ce que, à défaut d'une expression meilleure, nous appellerons l'honnête neutralité. » *Ibid.* Il ne suffit pas de remarquer que l'ordre surnaturel ne diminue en rien la responsabilité des parents à l'égard de l'école. La vérité intégrale, c'est que cette responsabilité est trois fois accrue : d'abord, parce que, grâce à la révélation. la fin de l'homme et, par conséquent, le but divin de l'éducation, sont mieux connus; ensuite, parce que, cette fin — vocation à la vision béatifique — dépasse notre destinée purement naturelle — connaissance de Dieu non intuitive; enfin, parce que Jésus Christ, en maudissant le scandale en termes si redoutables, surtout le scandale qui atteint les petits, a profondément gravé dans la conscience humaine la notion générale de responsabilité et la notion particulière de responsabilité en matière d'éducation. *Lettre collective des évêques de France,* 14 septembre 1909: « C'est à vous, pères et mères, que les enfants appartiennent, puisqu'ils sont l'os de vos os et la chair de votre chair, et c'est vous qui, après leur avoir donné la vie du corps, avez le droit imprescriptible de les initier à la vie de l'âme... Le droit de procurer à vos enfants une éducation, conforme aux exigences de votre foi religieuse, vous est reconnu, non seulement par la loi naturelle, telle que la saine raison la formule, mais par la loi divine, telle que les saintes Écritures nous la révèlent. »

II. L'école et l'Église. — Deux questions ici se présentent : 1° Quels sont les droits et quels sont les devoirs de l'Église? 2° Comment ces droits et ces devoirs peuvent-ils s'exercer?

4° *Quels sont les droits et quels sont les devoirs de l'Eglise?* — A l'Église il appartient de diriger, d'assurer, de protéger, de favoriser la formation spirituelle des enfants chrétiens. L'Eglise ne saurait, sans faillir à sa mission, se désintéresser de l'école. Renoncer à son rôle d'éducatrice, ce serait, de sa part, oublier, tout à la fois, les prérogatives de la prédication évangélique, les traditions de son histoire, le caractère du sacrement de mariage, les conséquences du sacrement de baptême. D'abord, quand Jésus-Christ chargea ses apôtres d'enseigner toutes les nations, par là même, il chargea son Église de donner aux enfants l'instruction religieuse et morale. L'histoire atteste avec quel zèle l'Église s'acquitta de sa mission d'éducatrice. « Des témoignages sans nombre l'attestent, durant de longs siècles, etjusqu'au xvne, l'éducation de la jeunesse chrétienne fut soumise juridiquement à l'autorité de l'Église, sans qu'aucune voix s'élevât pour réclamer contre ce qui n'eût été qu'un droit usurpé; parents et maîtres, puissances séculières de tout ordre s'accordaient à reconnaître la légitimité de cetle mainmise de l'Église sur l'enfant. N'élait-ce pas l'Eglise qui avait ouvert les premières écoles publiques à l'ombre des clochers ou sous les cloitrcs de ses moines? Les universités n'étaient-elles pas son œuvre? N'en déplaise aux adversaires de l'Église en celle matière, la tranquille possession de ces droits, leur libre exercice dans i.> direction de l'enseignement public durant des centaines et des centaines d'années, entre les limites d'un champ aussi vaste que le monde catholique, est un argument fort, j'oserais dire invincible, en faveur de la légitimité de cette possession et de ces droits. » Jules Grivet, *L'Église et l'enfant,* dans les *Études,* 20 mai 4910, p. 463, 464. Cependant, comme l'observe l'auteur de ces lignes, l'argument historique ne persuade pas tous les esprits. Il en est pour qui la durée même d'un usage séculaire est une raison de protester et de se révolter. Alors, reste la logique. Est-il logique, demanderons-nous avec un éminent théologien, L. Billot, S. J., *De Ecclesia Christi,* th. xxni, que l'Église, législatrice du sacrement de mariage, se désintéresse de l'éducation des enfants? Si le mariage est une chose religieuse et sacrée, l'éducation, qui en est la suite, doit participer au même caractère. « L'Église attend du mariage entre chrétiens une postérité dont l'éducation fera des serviteurs de Dieu, des concitoyens des saints, des habitants du ciel. » J. Grivet, *loc. cit.,* p. 486, note 1. Est-il logique, ajouterons-nous, que, par le baptême, l'Eglise admette les enfants dans sa famille spirituelle, et qu'ensuite elle ne s'inquiète plus de la formation de leur âme? « La sainte Église est la grande auxiliaire, d'institution divine, vous le savez, pères de famille chrétiens. A partir du baptême, auquel vous les avez librement présentés, vos enfants sont ses fils spirituels, et en sa qualité de mère, elle réclame le droit de vous aider, elle aussi, à les élever. » *Déclaration de l'épiscopat français,* août 1908.

Les adversaires du droit ecclésiastique en matière de législation scolaire reconnaissent parfois, et même proclament plus hardiment que certains défenseurs de l'éducation chrétienne, la connexion logique entre les croyances de l'Église et ses revendications. Ils repoussent le conséquent, mais ils admettent la conséquence. « Laissez-moi dire que ceux d'entre vous qui connaissent la pensée de l'Eglise dans sa vérité, dans son audace qui a sa noblesse, comme elle peut avoir aujourd'hui, pour bien des esprits, son scandale, ceux-là ne contesteront pas ce que je dis, car il est impossible que lorsqu'on a proclamé, que Dieu est si intimement mêlé aux choses humaines, qu'il s'est incarné dans un individu humain et qu'il a transmis à une Église le droit de continuer cette incarnation, il est impossible que Dieu ne reste pas incarné dans cette Église, comme la puissance souveraine et exclusive devant laquelle les individus, les sociétés, les patries, toutes les forces de la vie, doivent s'incliner. » M. Jaurès, *Journal officiel,* deuxième séance du 21 janvier 1910, p. 262. Visiblement, l'auteur fait effort pour tendre jusqu'à la limite la thèse ecclésiastique, et, en quelque sorte, pour la faire éclater. De l'Église, il ne connaît pas peut-être quels sont les modes spirituels d'activité. Mais, des paroles que nous avons citées, un enseignement est à retenir : c'est que, de l'aveu de ses adversaires, l'Église doit, sous peine d'abdiquer, intervenir dans l'éducation des enfants chrétiens, pour la diriger et la surveiller.

Telle est la doctrine.

2° De cette doctrine, quelles peuvent être les applications pratiques? Elles sont de deux sortes. D'une part, il est un exercice de son rôle d'éducatrice, auquel, en aucun cas, l'Église ne peut renoncer. Quelles que soient les entraves matérielles et légales apportées à son droit, quelle que soit la prévention des esprits, si opportun que puisse paraître le silence, si grande que doive être la prudence, l'Église ne peut, sans trahison à l'égard de Dieu et à l'égard des hommes, s'abstenir de surveiller l'éducation des enfants chrétiens. En tout état de la société, il lui appartient, par un privilège indéclinable, de signaler les écoles hostiles ou dangereuses à la formation religieuse et morale des âmes.

Quand toute influence légale sur la direction des écoles lui est refusée, il lui reste de prémunir les parents contre les écueils qui menacent le bien spirituel de leurs enfants. Elle ne saurait, en aucun cas et pour aucun motif, même en vue de ménager l'amour-propre, l'ignorance ou la mauvaise volonté de ses adversaires, se départir de son rôle de gardienne de la foi. A ce devoir de l'Église, correspond, de la part des parents, le devoir d'écouter les avertissements de leurs pasteurs légitimes, et d'accueillir avec reconnaissance les ressources que ceux-ci mettent à leur disposition pour promouvoir l'enseignement de la religion chrétienne, soit, quand la chose reste possible, par l'œuvre des écoles libres, soit, du moins, par l'œuvre des catéchismes.

Nous venons d'indiquer le minimum de l'action ecclésiastique en matière scolaire. Mais, suivant les circonstances, l'Église tâchera de se rapprocher de son idéal doctrinal, et toujours elle s'en inspirera. « Si les parents chrétiens se dérobent à leur devoir d'éducateurs, l'Église pourra les y ramener par des peines ecclésiastiques, ou, si la chose est nécessaire, se charger elle-même, malgré leur opposition, d'élever leurs enfants. » Absolument parlant, ce droit et cette obligation demeurent encore pour l'Église, s'il s'agit d'enfants baptisés appartenant à des familles d'infidèles; bien que le souci d'intérêts plus généraux et le sentiment de la prudence chrétienne lui conseillent parfois, dans ce cas, de ne pas faire valoir les obligations de sa charge. *Immo idem jus Ecclesiæ, per se et absolute loquendo, etiam in liberos baptizatos parentum infidelium competit; quanquam in tali casu usus juris, pro rerum adjunctis secundum prudentiam Christianam et legem caritatis temperetur necesse est.* Meyer, *op. cit.,* t. n, p. 107.

Quand il s'agit des applications de la doctrine à la pratique, l'Église est donc la première à distinguer entre ce qui est possible et ce qui serait désirable.

Pour préciser les rapports de l'Église et de l'école, une seconde distinction s'impose. Sur la formation religieuse de l'enfant,l'Église a un pouvoir direct; sur son instruction littéraire et scientilique, le pouvoir de. l'Église est indirect. « Directement, l'Église verse la foi dans le cœur du jeune chrétien et l'y développe; indirectement, elle défend encore les intérêts de cette foi, en écartant de son baptisé les influences funestes de la fausse science. Nous ne disons pas : l'Église a seule le droit de faire un cours de littérature, d'astronomie ou d'histoire; mais bien l'Églisea le droit d'empêcher qu'au nom de la littérature ou de la science, on ne vienne troubler la foi de ses enfants. C'est reconnaître à l'Église le pouvoir intangible de veiller â la pureté de renseignement. » J. Grivet, *Études,* 20 mai 1910, p. 481,482.

111, L'école et l'État. — Pour étudier les rapports de l'école et de l'État : 1° nous déterminerons plus clairement le sens du mot : école, cette précision est ici particuliérement importante; 2° nous montrerons pourquoi l'enseignement n'est pas une fonction, et encore moins un monopole légitime, de l'État; 3° nous discuterons les arguments des étatistes ; 4» nous indiquerons quelles attributions restent à l'État.

I» Que signifie, dans la controverse présente, le mot: école? Quelle sorte d'enseignement voulons-nous dégager et séparer de l'Etat? Nous parlons ici des écoles où se forme l'âme de l'enfant. Nous avons directement en vue cette catégorie d'enseignement qui fait partie de l'éducation. L'instruction peut s'entendre de trois autres manières. En premier lieu, se présente la catégorie des écoles où se recrutent les candidats aux fonctions publiques. A l'État revient évidemment le '•oit de diriger ces écoles. S'agit-il, par exemple, de tu, mer des officiers? L'État, chargé de la défense nationale, devient légitiinemenl maître d'école. Il appartient à l'État de faire donner l'instruction militaire par des professeurs qui sont ses représentants. En second lieu, il faut signaler les écoles techniques, par exemple, les écoles d'arts et métiers. Enfin, la troisième espèce d'enseignement que nous distinguons de l'enseignement proprement éducatif, c'est-à-dire de l'enseignement primaire et secondaire, est celui qui se donne dans les universités. L'enseignement, soit technique, soit supérieur, est-il une fonction d'État? Nous réservons cette question, non pas que, dans notre pensée, la réponse soit douteuse, mais parce que les arguments que nous apporterons ici, mettent surtout en cause la formation intellectuelle et morale de l'enfant, et, par suite, ne vaudraient pas également quand il s'agit d'un enseignement postérieur ou extérieur à cette formation initiale.

La thèse à laquelle nous nous bornerons ici, c'est donc que l'Etat n'a pas compétence pour donner l'enseignement primaire et secondaire.

2° Les arguments. Nous ne reproduirons pas les arguments indiqués plus haut, bien que, en justifiant les revendications des parents et de l'Église en matière d'enseignement, ils condamnent par là même l'intrusion du pouvoir civil. Nous ne ferons ici que les rappeler, afin d'éviter des redites, et nous insisterons sur des arguments plus directement applicables aux prétentions de l'État en matière d'éducation. L'incompétence pédagogique de l'État peut s'établir *a priori* par le raisonnement, et *a posteriori* par l'expérience. *A priori,* on remarque qu'il y a, non pas antipathie, mais hétéronomie, entre la fin de l'État et celle de l'éducation, l'État ayant pour mission de procurer aux individus un milieu favorable au développement de leurs facultés, mais non de diriger lui-même ce développement, et l'éducation, d'autre part, ayant pour but immédiat la formation de l'homme, c'est-à-dire un bien tout d'abord personnel. /l *posteriori,* que devient l'enseignement dirigé, ou confisqué, par l'État? Sans même prendre, comme objectif de nos critiques, cette forme extrême de l'étatisme qui serait le monopole absolu et tyrannique, nous trouverons que l'enseignement d'État, laissât-il quelque place aux écoles libres, est pratiquement, d'abord une injustice à l'égard des contribuables, ensuite un système arbitraire et irrationnel, souvent enfin le régime de l'incohérence. D'abord, une iniustice à l'égard des contribuables. D'où vient, en effet, l'argent avec lequel le gouvernement entretient ou soutient ses écoles primaires et secondaires ? De la bourse des parents, des parents qui peut-être désapprouvent et réprouvent l'enseignement donné dans les écoles publiques. Dira-t-on que les parents mécontents ont le droit et la faculté, dans certains cas, du moins, après avoir contribué aux frais de l'instruction publique, de contribuer encore aux frais d'un enseignement librement choisi par eux? C'est souligner l'injustice de la première contribution pécuniaire, laquelle a une destination, non seulement inutile pour les parents en question, mais peut-être contraire à leur conscience. Ou plutôt, mieux vaut sans doule ne pas discuter une telle réponse.où l'injustice s'aggrave d'une plaisanterie.

Ensuite, l'enseignement d'État aboutit presque toujoursàun système arbitraire el irrationnel. Plusou moins rapidement, plus ou moins franchement, il s'etlorce de séparer l'éducation de la religion.L'enseignement d'État, ce sera donc l'enseignement neutre. Or, peut-on concevoiréducation moins rationnelle? Élever un enfant,c'est former un homme, et former un homme, c'est l'orienter vers sa destination, c'est-à-dire vers celui qui est à la fois son créateur et sa fin dernière. .l. Grivet, *loc. cit.,* p. 464-470. « L'homme est *par construction* un être religieux; *l'éducation sera donc religieuse, ou elle ne sera pas éducation humaine...* L'enfant, le jeune homme n'est pas

encore élevé, *eductus, ductus extra causas,* il ne répond pas à la définition de l'homme, tant que son art et sa science ne l'ont pas *élevé* jusqu'à Dieu. C'est là le niveau humain; qui ne l'atteint pas n'est pas un homme. » M. Grivet conclut avec une ironie que justifie pleinement la logique : « Éducation neutre ou laïque, il y en aura une, mais le jour où, à un prix élevé, vous prendrez chez l'horloger une montre neutre, fabriquée en dehors de toute idée de mesure du temps; le jour où, à la tombée de la nuit, vous placerez sur votre table une lampe *neutre,* qui n'aura pas été construite pour éclairer; en attendant votre repas qui, par un dernier scrupule ou raffinement de neutralité, n'aura pas été fait pour être mangé. » *Ibid.,* p. 471. « On ne dira jamais en termes assez clairs, que l'éducateur laïque ou neutre froisse, fausse ou défigure des êtres faits pour Dieu, comme l'horloge pour marquer l'heure, ou la lampe pour verser sa lumière. Il n'y a qu'une éducation humaine, formant l'homme à être un homme, celle qui montre à l'enfant Dieu, au point de départ, qui le lance; Dieu, au-dessus de la vie, qui veille; Dieu au terme, qui l'attend. » *Ibid.,* p. 472. L'éducation neutre se condamne elle-même.

Du reste, l'expérience atteste qu'on se tient difficilement à la neutralité. L'histoire de la législation scolaire en France, depuis trente ans, n'est que l'histoire des hésitations et des contradictions entre lesquelles l'enseignement laïque oscille, sans pouvoir trouver de position ferme et logique. La loi du 28 mars 1882 établissait l'enseignement primaire gratuit, obligatoire et laïque, laïque signifiant alors : non confessionnel. Cependant Jules Simon s'était efforcé (séance du Sénat du 4 juillet 1881) de conserver l'enseignement de la religion naturelle, et il avait obtenu un amendement dans ce sens. La Chambre le repoussa sans débat. Ainsi fut-il décidé qu'à l'article 23 de la loi Falloux : « L'enseignement primaire comprend l'enseignement moral et religieux », on substituerait un autre texte : « L'enseignement primaire comprend l'instruction morale et civique. » Entre la pensée du Sénat et celle de la Chambre, l'enseignement primaire hésita quelque temps, les programmes maintenant le souvenir de ce Dieu que la loi proscrivait. Les rédacteurs de la *Revue de l'enseignement primaire* signalent, en termes d'une singulière âpreté, l'hésitation des promoteurs de l'enseignement laïque. Ceux-ci voulaient séparer l'école de l'cglise, mais ils n'étaient pas décidés à bannir de l'enseignement toute idée religieuse et chrétienne. C'est l'attitude que raille ce rédacteur de la *Revue,* lorsqu'il parle de «l'esprit des programmes que le spiritualisme et le protestantisme attachèrent à la loi laïque de 4882, comme une casserole », 8 novembre 1903, p. 64. Loi de combat contre le catholicisme, la loi de 1882 voulait être, en même temps, une loi de circonstance et de transition. Les défenseurs les plus circonspects de la neutralité scolaire doivent convenir que cette notion est « un peu subtile, sujette à controverse et à variations ». L'aveu est de M. Dessoye, président de la Ligue de l'enseignement. *Revue de l'enseignement primaire,* 11 avril 1909, p. 325. Aussi se lasse-t-on de maintenir le principe de la neutralité, et de s'évertuer à trouver des explications introuvables. « L'hypocrisie île ses origines, écrit M. Jaurès, suffirait à condamner la campagne pour la neutralité scolaire. » *Ibid.,* Il octobre 1908, p. 21. Depuis que les évêques de France invoquent le principe de la neutralité, non pas certes pour l'approuver, mais pour le montrer en contradiction avec la teneur de l'enseignement donné par nombre d'instituteurs, on estime définitivement minée « la fragile théorie » de la neutralité. Ainsi parle M. Dufrenne, syndicaliste, inspecteur primaire à Clermont (Oise). *Revue,* 14 novembre 1909, p. 53. M. Buisson lutte contre un tel abandon de la formule chère à Ferry. Mais ses explications, ses exclamations, ses distinctions, qu'il consignait déjà dans le *Manuel général* (juillet-août 1906), et qu'il reproduit dans la *Grande Revue,* le 10 novembre t909, puis à la Chambre, le 19 janvier 1910, témoignent de son embarras. En vain déclare-l-il que la neutralité n'est pas une chimère. *Grande Revue,* 10 novembre 1909, p. 27. Parlant de l'enfant, il demande : « De quel droit exigerez-vous que le père vous permette de lui inculquer des opinions historiques, religieuses, sociales, morales, contraires aux siennes? » Puis, il faut ménager et respecter la liberté de jugement du futur citoyen. D'autre part, comment s'abstenir de prêcher les principaux dogmes de la doctrine républicaine? M. Buisson conclut que le problème est insoluble, bien qu'il se défende de regarder la neutralité comme une chimère. Aux distinctions proposées par M. Buisson, M. Gasquet en ajoute uneautre.il ne faut pas confondre la neutralité élémentaire, toujours obligatoire, et la neutralité rigoureuse, qui n'est ni légitime ni possible. *Revue de l'enseignement primaire,* 15 avril 1906, p. 263. M. Aulard ne prend pas tant de détours. « La neutralité, écrit-il, dans *Le Matindulô* septembre 1908, est une blague, un trompe-l'œil, un mot vide de sens. Je défie bien >e plus ingénieux de nos philosophes politiques d'en formuler une définition même médiocre. » Non moins clairement M. Viviani l'appelle une « tartufferie de circonstance ». Cf. J. Maxe, *Neutralité et impartialité,* dans *LaCroix,* 30 et 31 mars, 3,5, 7, 12, 13, 20 et 23 avril 1910. Nous ne voulions pas dire autre chose, et nous nous exprimions moins énergiquement, lorsque nous disions que la neutralité scolaire, formule presque nécessaire d'un enseignement d'État, risque fort d'aboutir soit à une doctrine officielle, soit à l'incohérence, et, dans les deux cas, secontredit. Quels que soient les bienfaisants résultats d'efforts individuels, nous constatons, dans l'exemple de notre législation scolaire, la valeur et l'esprit du système.

Notre enseignement secondaire public provoque des critiques semblables, sinon égales; c'est-à-dire que, partant, lui aussi, du principe irrationnel de la neutralité religieuse,il tend, lui aussi,en pratique, et souvent aboutit à l'hostilité. Les efforts mêmes de M. Georges Lyon, recteur de l'université de Lille, pour démontrer que la neutralité religieuse, moins stricte, d'après lui, au lycée qu'à l'école, est cependant, au lycée comme à l'école, légitime en théorie et vraiment réalisable, témoignent de la fausseté de l'une et l'autre thèse. Au père de famille catholique qui se demande comment on respectera au lycée les croyances de son fils, voici ce que répond l'auteur *({'Enseignement et Religion,* Paris, 1907. Bien que les membres de l'enseignement secondaire ne soient pas tenus à la neutralité que doivent observer les professeurs de l'enseignement primaire, M. Lyon promet cependant que les premiers, comme les seconds, traiteront « avec respect la pensée religieuse ». Cet engagement n'implique aucune doctrine uniforme. L'Université n'a pas de doctrine officielle. Elle possède quelque chose de mieux : une méthode, la méthode du libre examen. On apprend aux élèves à juger par eux-mêmes. Le professeur a cependant le droit et le devoir de prendre parti dans les questions historiques ou psychologiques où il s'agit de prononcer des jugements existentiels ou de relation, mais il s'abstiendra de formuler des jugements de transcendance ou de valeur sur les dogmes religieux. Il est vrai que parfois le dogme implique un fait historique, et que la dissociation est impossible. Il faut qu'il y ait accord ou conflit. Comment observer la neutralité? M. Lyon pense que la difficulté pourra pratiquement être éludée, ces dogmes historiques supposant des faits qu'on ne saurait nier ou affirmer avec certitude.Ainsi le professeur observera la neulralitéen

déclarant que les dogmes historiques du catholicisme sont incertains! L'auteur précise encore sa pensée. Le catholicisme qui, d'après lui, a droit aux égards des professeurs officiels, c'est le catholicisme de M. Loisy, par exemple — l'exemple est choisi par M. Lyon lui-même. Enfin, il paraît que M. Briand a formulé « en termes admirables » la règle de l'enseignement universitaire, lorsque, dans son discours du 9 novembre 1906, il déclara que l'État laïque n'était ni religieux, ni antireligieux, mais qu'il était « areiigieux ». Voilà les pères de famille catholiques bien renseignés. Dans un article de *La Croix* du 10 août 1910, M. Henri Joly, membre de l'institut, leur apporte son témoignage d'ancien universitaire. Il adjure les membres de l'enseignement libre de ne pas copier l'enseignement officiel. « On ne s'attache pas, on ne se colle pas à une vie qui est, sinon mourante, au moins malade et malsaine, toute en proie à des germes de désordre et de désagrégation. Je ne parle pas ici, comme on pourrait le croire, des idées subversives, antireligieuses et antipatriotiques; nous aurions là trop beau jeu. » Qu'on veuille bien remarquer cette appréciation de l'ancien universitaire. « Je parle des principes éducatifs et de la méthode pédagogique qu'ils ont inspirée. En deux mots, dans l'Université d'aujourd'hui, les enfants n'ont plus aucune espèce de formation intellectuelle. C'est une tour de Babel... » S. Érn. le cardinal Andrieu explique ainsi pourquoi il interdit aux prêtres de son diocèse « de faire partie, à un titre quelconque, des établissements scolaires dont les élèves suivent les cours du lycée ». Le cardinal constate que l'éducation officielle des lycées part du faux principe de la neutralité religieuse et aboutit trop souvent à quelque chose de plus grave : l'hostilité. « L'enseignement officiel, celui qu'on donne dans les classes, est neutre en principe, et si les lycées sont des écoles neutres, un prêtre n'a pas le droit d'y conduire ses élèves; car les écoles neutres sont condamnées par l'Église. Elle tempère, il est vrai, la rigueur de la prohibition, quand il s'agit de prévenir un grave dommage. Mais le prêtre ne peut pas s'autoriser de cette tolérance pour recommander, en y conduisant ses élèves, des écoles que les souverains pontifes ont toujours interdites... Je me suis demandé, en second lieu, si les lycées doivent être rangés parmi les écoles positivement nuisibles, ou les croyances chrétiennes des élèves sont exposées à un naufrage, à peu près certain, et j'ai dû répondre affirmativement pour un grand nombre... Écoles neutres en théorie et souvent hostiles dans la pratique! Il m'a semblé que des prêtres avaient moins que tout autre le droit de pourvoir à leur recrutement. » *La Croix,* 10 août 1910.

3° Quelles raisons peuvent valoir en faveur d'un enseignement d'Etat? Deux surtout sont mises en avant : l'intérêt de l'enfant et l'intérêt de la société. D'abord, en confiant l'enfant à des instituteurs publics, au Heu de le laisser à ses parents qui, par eux-mêmes ou par d'autres, lui donneraient une éducation de leur choix, on prétend sauvegarder le droit de l'enfant. Une première réponse est obvie. Longtemps incapable dejuger par lui-même, l'enfant subira l'influence de l'éducation officielle, au lieu de recevoir l'enseignement qu'auraient déterminé ses parents. Substitution d'influences, en un mot : voilà le résultat obtenu. Mais que l'enfant soit soustrait à toute influence, comme semblent l'annoncer les défenseurs de sa liberté intellectuelle : c'est ce qui ne saurait avoir lieu. Volontiers, on reprendrait la parole de Pascal : « Crédules, les plus incrédules! » Puis, comment peut-on, au nom du droit de l'enfant, lui enseigner une morale neutre et lui donner un enseignement tout laïque? « L'enfant n'a pas de droit qui puisse prévaloir contre les droits de Dieu, en qui nous sommes obligés, dès l'éveil de notre raison, de reconnaître notre principe et notre fin. » *Lettre collective des évêques,* 14 septembre 1909.

En faveur de l'école publique et laïque, on invoque encore l'intérêt de la société. La société, dit-on, a droit de former elle-même, et d'après des méthodes fixées par elle, l'enfant qui doit un jour lui consacrer son activité. Parce que l'utilité sociale est la fin que doivent se proposer les individus, l'éducation est une fonction civile, et non une fonction domestique. La conséquence, répondrons-nous, est rigoureuse, mais le principe est faux. La lin dernière de l'homme, celle qui doit orienter, spécifier et commander toute sa vie, ce n'est pas l'utilité sociale, mais le service de Dieu et, par amour pour Dieu, le service du prochain. Ce qui ne signifie pas que les hommes animés par des principes religieux rendront moins de services à la société. En protestant contre ceux qui veulent fausser l'instrument humain, en rappelant quel en est l'usage normal et quelle en est la destination essentielle, nous en assurons le meilleur rendement. Élever l'individu au-dessus de la société, l'élever jusqu'à Dieu, c'est, tout à la fois, élever et fonder la société. Mais enfin le but dernier et déterminant de l'éducation n'est pas d'ordre social. En rigueur de langage, l'enfant n'appartient ni à la société ni à la famille, nous pouvons ajouter : ni à lui-même. L'enfant dépend essentiellement de Dieu. Dès lors, puisqu'il ne peut être question de le donner à quelque être ou à quelque groupe humain que ce soit; puisqu'il s'agit uniquement de désigner les éducateurs à qui il doit être confié; pourquoi préférer la famille et l'Église à l'État? Cette question a été résolue plus haut.

4° Ne laissons-nous à l'État aucune part dans l'éducation de l'enfant? Les droits et les devoirs de l'Etat, en cette matière, sont importants, pour subordonnés qu'ils soient. D'abord, s'il comprenait toute l'étendue et, en même temps, le rôle secondaire, de ses attributions, il s'emploierait à favoriser l'éducation religieuse, c'est-à-dire, nous l'avons vu, l'éducation proprement et intégralement humaine, de l'enfant. Lui-même n'est pas éducateur, mais il peut, dans la sphère de son action, comme auxiliaire des initiatives individuelles, concourir indirectement à la formation intellectuelle, morale et religieuse de l'enfant. Meyer, *op. cit.,* t. n, p. : *Ordo autem dignitatis jurium, quæ auctoritati c:· in hac re tuenda committuntur, exigit ut illa, ante omnia, jus auctoritatis ecclesiasticæ in mc-io etiam civilisinterventionis vere agnoscat, ac propte ea ipsa, nonnisi SECUNDARIO JURE et quasi ecclesiasticæ auctoritati succurrendo, parentes ad suum officium Christianum compellat. Neglecta nempe infantium educatione per parentes Christianos, priji.e partes de injuria expostulandi Ecclesiæ competunt, idque tum suo nomine tum nomine liberorum, quorum ipsa in Christo mater est.*

Si, à cause de l'état des esprits, un gouvernement même énergique, dévoué et éclairé, ne peut remplir ce rôle d'auxiliaire de l'éducation chrétienne, il lui reste le devoir d'assurer à l'enseignement religieux une liberté égale à celle dont jouit l'enseignement n. e're ou athée. Et même, dans le cas où l'État est ofli i-l !e-mentneutre, ni religieux ni irréligieux, ce serait s ;: : justice qu'il répartit entre les diflérentes école-, le nombre des élèves et le succès aux examens, les fonds qu'il prélève pour l'instruction publique, sur la fortune, non pas des seuls membres du gouvernement ou des seuls législateurs, mais de tous les contribuables.

En troisième lieu, le rôle de l'État est de réprimer certains abus d'ordre extérieur et d'obvier à certaines négligences manifestes. « Qu'un père abuse de son pouvoir, que des parents dénaturés soient assez oublieux de leur devoir pour devenir un danger auprès

des faiblesses que Dieu leur a confiées,assez durs pour leur refuser le nécessaire, la puissance civile franchira le seuil du foyer et se fera la défense de l'enfant. » J.Grivet, *loc. cil.,* p. 486.

L'instruction primaire ligure-t-elle dans ce a nécessaire » que les parents doivent à leurs enfants? Une réponse uniforme et absolue, qu'elle fût d'ailleurs positive ou négative, serait nécessairement inexacte. On peut concevoir des pays, des époques ou des cas particuliers, où, dépourvu d'instruction proprement dite, l'enfant serait encore muni du viatique nécessaire à son voyage terrestre. Costa-Rosetti, *Philosophia moralis,* p. 736 sq. Il n'est pas toujours indispensable à l'homme de savoir lire et écrire, pour atteindre la fin à laquelle il est destiné. L'Église elle-même, si zélée fondatrice d'écoles, ne prétend pas que, pour aller au ciel, il soit toujours nécessaire de passer par l'école. Une certaine culture de l'esprit est nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin. Mais, suivant la remarque du P. de Bonniot, la meilleure école est de « pratiquer la loi avec une intelligence toujours croissante, c'est-à-dire en croissant chaque jour dans la connaissance de l'auteur de la loi. Les sciences et les arts peuvent contribuer beaucoup à ce noble résultat d'une manière indirecte... Indillérents au fond, ils sont bons ou mauvais, suivant que la raison les entraîne dans sa voie ou en use pour s'en détourner. » *Le problème du mal,* Paris, 1895, p. 91.

I. Ouvrages didactiques. — Taparelli de Azeglio, *Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne,* Paris, s. d., t. n, c. ni; Costa-Rosetti, *Philosophia moralis,* Inspruck, 1886, p. 733-747; Meyer, *Institutiones juris naturalis,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 103-108, 701-736; Crozat, *Essai des droits et des devoirs de la famille et de l'État en matière d'enseignement et d'éducation,* Paris, 1897; F.-X. Godts, *Les droits en matière d'éducation,* 12 in-8·, Bruxelles, 1900, 1901.

II. Histoire et controverse. — Montalembert, *Liberté d'enseignement,* Paris, 1818; Veuillot, *Mélanges,* t. i et ni; Lavisse, *Enseignement national,* Paris, 4885; Rendu, *L'enseignement primaire libre à Paris 1880-1886,* Paris. 1889: Marion, *L'éducation dans l'université,* Paris, 1892; A. des Cilleuls, *Histoire de l'enseignement libre primaire,* Paris, 1898; Rocafort, *L'éducation morale au lycée,* Paris, 1899; Burnichon, *Du lycée au couvent et La liberté d'enseignement. Cinquante ans après,* Paris. 1900; Id., *L'État et ses rivaux dans l'enseignement secondaire,* Paris, 1900; Goyau, *École d'aujourd'hui,* Paris, 1900; Brunetière, *Éducation et instruction,* Paris, 1900; Rocafort, *L'unité morale et VUniversité,* Paris. 1903; *L'abrogation de la loi Falloux, Débats parlementaires,* Paris, 1904; Sortais, *La crise du libéralisme,* Paris, 1905; BocquiUon, *La crise du patriotisme à l'école,* Paris, 1905; Barry, *Le droit d'enseigner,* Paris, 1906; Compayré, *L'éducation intellectuelle et morale,* Paris, 1908; M·· d'Hulst, *Mélanges,* Paris, 1909, t. il, p. 85-209; *Autour de l'enseignement congréganiste, Débats parlementaires,* Paris, s. d.; P. Biétry, *La séparation des écoles et de l'État,* Paris, s. d.; B. Gaudeau, *Critique philosophique et théotogique de l'idée de neutralité scolaire,* Paris, s. d.; M" Baudrillart, *L'enseignement catholique dans la France contemporaine,* Paris, 1910; Jouin, *L'école en France au xx· siècle. Devoirs des parents à l'égard de l'école,* Paris, 1910.

III. Articles et discours. — C. Clair, *Six mois d'enseignement obligatoire en France,* dans les *Études,* 1870-1871, t. xxv, p. 734; E. Desjardins, *L'Église et tes écoles,ibid.,* 1872, t. xxvi, p. 364; E. Marquigny, *La liberté de l'enseignement chrétien, tbid.,* 1873, t. xxix, p. 252; Id.. *Le projet de loi sur la liberté de l'enseignement, ibid.,* 1874, t. xxx, p. 386; R. de Scorraille, *Un argument officiel en faveur de l'enseignement religieux, ibid.,*1879, t. XL,p. 234, 413, 574: Discours de M. Lefas, *Journal officiel,* 19 janvier 1910; deM. Barrés, *ibid.;* de M. Lasies, *ibid.,* 20 janvier 1910; deM. Massabuau, *ibid.;* de M. Gayraud, *ibid.,* 21 janvier 1910; de M. Allard, *ibid.;* de M. Piou, *ibid.,* 22 janvier 1910; de M. Aynard, *ibid.,* 25 janvier 1910; *Écho de Paris, Billet de Junius,* 3 juin 1910; André Lucien, *La libre-pensée à l'école primaire,* dans *La Croix,* 16 juin 1910.

IV. Documents ecclesiastiques. — Pie IX, Allocution consistoriale du 1" novembre 1850; Allocution *Quibus luctuosissimis,* 5 septembre 1851; Allocution *Nunquam fore,ib* décembre 1856; *Epist. ad archiep. Friburgensem, Quum non sine,* 14 juillet 1864; *Syllabus,* a. 45-47, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1745-1747; Léon XIII, encyclique *Inscrutabili,* 21 avril 1878; Discours aux élèves du Sacré-Cœur de la Trinité des Monts, 12 septembre 1878 et 30 juin 1883; Discours à la Commission des écoles catholiques, 17 juillet 1883; encyclique *Nobilissima Gallorum yens,* 8 février 1884; encyclique Quod *multum,* 22 août 1886; encyclique *Officio sanctissimo,* 27 décembre 1887; encyclique *Exeunte jam anno,* 25 décembre 1888; encyclique *Arcanum divinæ sapientia, 10* janvier 1898; encyclique *Sapientiæ Christiana,* 18 janvier 1890; Lettre sur le centenaire de saint Louis de Gonzague, 1·' janvier 1891; Lettre aux évêques polonais, 19 mars 1894; Lettre au peuple anglais, 14 avril 1895; encyclique *Militantis Ecclesia,* 1" août 1897; encyclique *Affari vos,* 8 décembre 1897; encyclique *Caritatis studium,* 25 juillet 1898; Lettre au clergé de France, 8 septembre 1899; Déclaration de l'épiscopat français, août 1908; Lettre collective, 14 septembre 1909.

V. Documents de législation scolaire. — Pour la France, projet Lepelelier-Robespierre, contre-projet Delacroix, juillet 1793; *Plan de l'enseignement public du collège du Mans pour le cours de l'année scolastique,* 1793; *Projet de décret sur les écoles nationales présenté par M. G. Romme au nom de la commission d'éducation, 1"* octobre 1793; *Décret sur l'organisation de l'instruction publique,* présenté par Michel-Edme Petit, 19-25 décembre 1793; loi du 18 mai 1806; *Décret impérial portant organisation de VUniversité,* 17 mars 1808; *Décret du 17 septembre 1808; Ordonnance du 22 juin 1814 réglant provisoirement la situation de l'Université; Ordonnance du 17 février 1815; Ordonnance du 29 février 1816; Loi sur l'instruction primaire du 28 juin 1833;* Projet Guizot, déposé le 1" février 1836; Loi du 29 mars 1837; *Projet de loi présenté par M. Villemain à la Chambre des Pairs,* le 2 février 1844; *Projet de M. Salvandy présenté le 12 avril 1847 à la Chambre des députés;* Projet Carnot, 30 juin 1848; Loi Falloux promulguée le 27 mars 1850; Décret du 9 mars 1852, sur le conseil supérieur de l'instruction publique; Loi du 14 juin 1854; Décret du 29 mars 1880 contre les congrégations; *Lui relative aux titres de capacité de l'enseignement primaire* et *Loi établissant la gratuité absolue de l'enseignement primaire dans les écoles publiques,* le 16 juin 1881; Loi du 28 mars 1882 sur l'enseignement laïque et obligatoire; Loi du 1" juillet 1901; Projets de loi déposés le 25 et le 30 juin 1908. — Pour l'Angleterre: *The Education* Acts, 1870-1902, par Hugh Owen.Cf. Biétry, *La séparation des écoles et de l'État,* p. 195-199. — Pour l'Allemagne: Ordonnance de Frédéric-Guillaume I", 28 septembre 1717; Loi du 21 février 1737; Règlement scolaire général de la Prusse, le 12 août 1763; Loi du 5 décembre 1848; Constitution de 1805; Loi du 11 mars 1872. — Pour la Belgique: Loi du 20 septembre 1884; Loi du 15 septembre 1895. — Pour la Suisse: Constitution fédérale de 1874. — Pour l'Italie: Loi Casati, 13novembre 1859; Loi du 15 juillet 1877; Loi du 8 juillet 1904. — Pour les États-Unis: l'instruction publique est un domaine réservé à l'initiative privée ou à faction particulière des États. Cf. Biétry, *La séparation des écoles et de l'État,* p. 264-269.

X. Moisant.

ÉCOUTANTS. Voir Catéchuménat, t. n, col. 1974-1975.

ÉCRITURE SAINTE. — I. Le nom. II. L'Écriture, source de la révélation. III. L'Écriture, lieu théologique.

I. Le nom. — 1» *Son origine.* — Le mot *Écriture,* servant â désigner les écrits inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, est la traduction, par l'intermédiaire du latin *Scriptura,* du terme grec Γραφή. Or, ce dernier dérive, par la version des Septante, des livres de l'ancienne alliance rédigés après le retour des juifs de la captivité de Babylone. L'auteur des Paralipoménes raconte que, sous le règne d'Ézéchias, les prescriptions de la loi mosaïque relatives à la manducation de la Pâque n'avaient pas été observées *kakkâtûb,* « selon qu'il est écrit », II Par., xxx. 5, 18, et les Septante ont traduit cette expression hébraïque par κ«τα τήν γραφήν, παρά την γραφήν, *selon l'Écriture.* La même locution hébraïque, employée au sujet des prescriptions légales de la fête des Tabernacles, I Esd., ni, 4; II Esd., vin, 15, est rendue en grec : κατὰ rè γεγραμμένον. De là est venu l'usage de désigner les livres inspirés du nom d'Écriture par excellence et d'en appeler à l'auto-

rite de ces livres par les ormules : γέγραπται γάρ, καθὼ γέγραπται. Les livres divius étaient *l'Ecriture, les Ecritures,* par antonomase.

2» *Son application.* — 1. *Dans le Nouveau Testament.* — Notre-Seigneur et ses apôtres emploient ces noms et ces formules de citation, lorsqu'ils parlent des livres de l'Ancien Testament ou en citent quelque passage. On trouve γέγραπται sur les lèvres de Jésus : Mailh., IV, 4, 6, 7, 10; xi, 10; xxi, 13; xxvi, 31 ; Marc., vu, (i; xi, 17; xiv, 27; Luc., iv, 4, 8, 10; vu, 27; καθὼ ἐστι. γεγραμμένον. Joa., vi, 31, 45. Une fois, le Sauveur cite l's. cxvill, 22, 23, comme étant ἐν ταῖ γρχφαὶ , Maith., xxi, 42; mais, dans les passages parallèles, saini Marc, xn, 10, dit τὴν γραφὴν ταὐτην, et saint Luc, xx, 17, τδ γεγραμμένον τοὐτο. Mais Jésus en appelle souvent aux Écritures, désignant ainsi tout ou partie de l'Ancien Testament. Matth., xxn, 29; xxvi, 54; Luc., xxiv. 27; Joa., v, 39. De leur côté, les évangélistes citent les passages bibliques par les mêmes formules. Matth., n, 5; Marc., t, 2. Saint Jean se sertde γεγραμμένον -στι·/, n, 17; xn, 14, etil emploie le singulier γραφή mur désigner des passages isolés de l'Écriture, vu, 18; x. 35; xm, 18; xix, 24, 36, 37 (ἑτέρα γραφὴ Λέγει). Les évangélistes appellent encore les Écritures les écrits de l Ancien Testament, Luc., xxiv, 32, 45, et saint Luc fait de même dans les Actes, xvn, 2, i1; xvm, 24, 28. Dans les Actes, nous retrouvons aussi les formules de citation : γέγραπται γάρ, καθὼ (ou ὡ) γέγραπται, dans la bouche de saint Pierre, i, 20; xv, 15, de saint Étienne, vu, 41, et de saint Paul, xm, 33; xxui, 5. Le passage d'Isaïe, que lisait l'eunuque éthiopien, est une περιοχὴ τὴ γραφὴ , vin, 32. Dans quatre grandes Épitres de saint Paul, on constate l'emploi des formules de citation de l'Ancien Testament : καθὼ (ou καθαπερ) γέγραπται, Rom., l, 17; n, 24; ni, 4, 10; iv,17; viii,36; ix, 13, 32; x, 15; xi, 8, 26; xv, 3, 21; l Cor., i. 31; II, 9; XV, 45; Il Cor., vm, 15; ix, 9; ὡσπερ γέγραπται, I Cor., x, 7; γέγραπται γάρ, Rom., xn, 19; xiv, 10; xv, 9; l Cor., 1,19; III, 19; ix, 9; xiv, 21 ; Gal., iv, 27; et le nom ἡ γραφὴ pour des passages isolés, Rom., IV, 3: ix, 17; x, 11 : xi, 2; Gai., III, 8; tv, 30. Ce nom estaussi employé, I Tim., v, 18. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 1908, p. 35-36. L'apôtre parle encore des Écritures au pluriel, au sujet des prédictions de l'Ancien Testament, I Cor., xv, 3, 4; Rom., xv, 4; xvi, 26. et de l'Écriture au singulier. Gai., ni, 22. Il affirme l'inspiration de toute Écriture, ou de l'Écriture enliêre. I Tim., m, 16. Saint Pierre cite des passages de l'Ancien Testament par les formules γέγραπται, I Pet., I, 15, et εν γραφὴ. II. 6. Il compare les Épitres de saint Paul aux autres Écritures. Il Pet., i, 20. Saint Jacques cite enfin comme Écriture divers passages de l'Ancien Testament, n, 8, 23; iv, 5.

2. *Chez les écrivains juifs.* — Jésus et ses apôtres, dans leur prédication, s'adressaient principalement à des auditeurs juifs. L'emploi qu'ils font des formules : «Il est écrit », et des noms: « l'Écriture, les Écritures» montre que ces expressions étaient usitées de leur temps parmi les Juifs. Nous en trouvons d'autres preuves dans les ouvrages de Philon et de Josèphe. Philon représente les Juifs d'Alexandrie; or, il désigne les livres de l'Ancien Testament comme al ἱερα'ι γραφαι, τα ἱερχ γοάμματα. *Quis rer. div. heres,* ji 52. n. 528; De *vita Moysis,* l. Π,§39, n. 290, etc., édit. Cohn et Wendland, t. n, p. 230; t. m, p. 59; t. iv, p. 268. L'historien Josèphe est un palestinien; il nomme aussi les livres de l'Ancien Testament τὰ Ιερὰ γρὰμματα. *Ant. jud., proœm.*,3; XIX. χι, 2. Parmi les noms que les tahnudistes donnaient au recueil entier, le plus répandu était vnprt '3Π5, « Écritures saintes », *Sabbath,* 1, 61, etc., ou encore 31?:. « l'Écriture ». Une catégorie spéciale de livres portait le nom de 3>3t?3n, « écrits », ἁγιογραφα ou γραφεῖα, les hagiographes. Cf. J. Fürst, *Der Kanon des Alien Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch,* Leipzig, 1868. p. 2; L. Wogue, *Histoire de la Hible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours,* Paris, 1881, p. 5-6, 7.

3. *Chez les premiers écrivains ecclésiastiques.* — L'usage d'indiquer les citations de l'Ancien Testament par les formules γέγραπται et ἡ γραφὴ est fréquentchez les Pères apostoliques. Ainsi γέγραπται se lit dans *Barriabæ epistola,* iv, 3,14; v, 2; xi, l ; xiv, 6; xv. l : xvi, 6, Funk, *Patres aposlolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, p. 46, 48, 50, 72, 82, 86; dans Clément de Rome, */ Cor.,* iv, 1; xvn, 3; xxxvi, 3; xxxix, 3; xtvi, 2; XLViil, 2; L, 4, 6, p. 102,122, 146, 148, 158, 163, 164; dans saint Ignace d'Antioche, *Ad Eph.,* v, 3; *Ad Magn.,* xn, p. 218,240; et ἡγραφή, dans *Barnaba- epistola,* rv,7, 11 ; v, 4; vi, 12; xm, l ; xvt, 5, p. 46, 47, 50, 56, 78, 86; dans Clément de Rome, *l Cor.,* xxm, 3, 5; xxxiv, 6; xxxv, 7;xlii, 5; p. 130, 142, 144, 152; dans la *ll Cor.,* vi, 8; xiv, 1, 2, p. 190, 200. Ce qu'il y a de particulier à noter, c'est que ces mêmes écrivains, qui citent de nombreux passages du Nouveau Testament, voir t. n, col. 1583, en présentent explicitement quelques-uns comme Écriture. Ainsi Matth., xx, 16; xxn, 14, est précédé de la formule : ὡ γέγραπται. *Barnabæ epistola,* ιv, 14, Funk, p. 48. La parole de Notre-Seigneur : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. » Matth., ix, 13; Marc., n, 17; Luc., v, 32, est citée après cette introduction : κα'ι ἑτέρα οέ γραφὴ λέγει, et elle est juxtaposée â Is., liv, 1, dans la *ll Cor.,u,* 3, 4, p. 186. La parole du Ps. iv, 5, reproduite Eph., iv, 26, est citée par saint Polycarpe, *Ad Phil.,* xn, 1, p. 310, comme parole des Écritures sans distinction, de telle sorte qu'on ne sait si l'évêque de Smyrne vise le psaume ou l'apôtre. Voir t. n, col. 1584. On pense aussi que le Nouveau Testament était compris dans les Écritures, dont on faisait lecture aux synaxes liturgiques. *Il Cor.,* xix, 1, p. 208. Cf. Th. Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanbns,* Leipzig. 1901, p. 38. Les écrivains postérieurs ont continué à citer de la même manière les livres des deux Testaments. Presque chaque page de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie et de Tertullien contient des citations de l'un ou de l'autre Testament sous les noms « les Ecritures ou « l'Écriture ». Cf. Th. Zahn, *Geschichte des N. uiestamenllichen Kanons,* Erlangen. 1888,t. i, p. 88-89.

3° *Sa signification.* — Ce nom de γραφή, qui, de sa nature, pouvait être appliqué â n'importe quel écrit et qui a conservé parfois cette signification générale, a pris cependant par l'usage chez les Juifs et chez les chrétiens une signification spéciale, qui est restreinte aux livres de l'Ancien el du Nouveau Testament et qui voit en eux les écrits par excellence, distincts de tous les autres écrits. Cette signification spéciale et restreinte est marquée par l'article placé devant γραφή, et cet article fait des livres qu'elle désigne *l'Écriture* par antonomase. Du reste, les épithètes qui qualifiaient les *Écritures* précisaient davantage leur nature. Philon et Josèphe les appelaient « les saintes Ecritures ». L'adjectil ἱεραι qu'ils emploient (cf. 11 Mach., vm, 23; Il Tim., m, 15) considère ces écrits comme consacrés à Dieu, comme chose sacrée, inviolable, ayant un rapport étroit avec Dieu, plutôt que comme provenant de Dieu. Mais saint Paul les dit saintes, en leurappliquant : adjectif ἁγιο , qui est la traduction de v--, et qui tait appliqué déjà aux Livres saints.I Mach., xn, 9. Or l'idée exprimée par ces adjectifs hébreu el grec ι st celle de la séparation des usages profanes et celle de la consécration à Dieu, mais avec le sens moral de pureté, de sorte que les Écritures saintes sont distinctes des écrits profanes, sont à Dieu, sinon même directement de Dieu, contiennent la vérité pure de toute erreur et sanctifient ceux qui les lisent. D'ailleurs, l épithète « saintes », conservée par la tradition ecclésiastique

pour désigner les « Écritures », n'a pas tardé à être expliquée. En recommandant aux Corinthiens de lire « les saintes Écritures », saint Clément les qualifie τὰ αληθεί , τὰ διά τοϋ πνεύματο τοϋ άγιου. *I Cor.,* XLV, 2, Funk, t. I, p. 156. Il les identifie aussi aux paroles de Dieu. *Ibid.,* Lin, 1, p. 166. Saint Théophile d'Antioche explique ce qualificatif, en rapprochant les saintes Ecritures de leurs auteurs inspirés, πνευματόφοροι. *Ad Autol.,* II, 22, *P. G.,* t. vi, col. 1088. Cette épithète de ‹ sainte » continue à être appliquée;! l'Écriture entière ou à ses parties par les Pères de l'Église de la fin du n» siècle et du commencement du m'. Cf. Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* t. i, p. 89-90.

Une autre épithète, accolée au nom d'Écriture, est celle de « divine ». Saint Théophile d'Antioche dit : ή 6εία νραφη, *Ad Autol.,* II, 10, 18, 22, *P. G.,* t. VI, col. 1065, 1081, 1088; saint Irénée : αί θεία'. γραφαί, *Cont. hær.,* II, xxvtt, 1; xxxv, 4, *P. G.,* t. vu, col. 802, 842; Tertullien : *divinæ Scripturæ, De testimonio animæ,* c. v, *P. L.,* t. l, col. 617; et très souvent; Clément d'Alexandrie et saint Hippolyte emploient constamment ce qualificatif. Conservé dans la littérature ecclésiastique, il désigne l'origine divine de l'Écriture. Cf. Th. Zahn, op. *cit.,* p. 90. La nature de cette origine divine sera exposée à l'article Inspiration.

Le qualificatif ζυριαζα: ou *dominicæ,* attribué aux Écritures, concerne leur contenu plutôt que leur origine, et il détermine leur rapport avec le Seigneur Jésus. Il ne distingue pas les écrits du Nouveau Testament de ceux de l'Ancien, car il estappliquédirectementà ceux-ci ou à la Bible entière. Saint Irénée désigne ainsi toutes les Écritures, *Cont. hær.,* II, xxx, 6; xxxv, 4; V, xx, 2, *P. G.,* t. vil, col. 842, 1178; de même, Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VI, c. xv; VII, c.xv, *P. G.,* t.ix, col. 848, 529, tandis que ce dernier donne spécialement ce nom aux écrits prophétiques, qui rendent témoignage au Seigneur. *Strom.,* VII, c. i, col. 404. Tertullien entend les *Scripturæ dominicæ* de la Bible entière. *De patientia,* c. vu, *P. L.,* t. i, col. 1260. La Bible a huit fois le même nom dans les Actes de Saturnin et de Dativus. Ruinart, *Acta sincera, p.* 409, 410,415, 416. Ce nom signifie que Jésus prédit et venu est visé dans l'Écriture entière et constitue le lien qui unit étroitement les deux Testaments. Cf. Th. Zahn, *op. cit.,* p. 96-98.

II. L'Écriture, source de la révélation. — 1° *Existence. — A* l'encontre des protestants, qui trouvaient dans l'Écriture la seule règle de la foi, le concile de Trente, dans sa IV" session, a déclaré que toute vérité qui concerne le salut et le bon règlement des mœurs est contenue à la fois dans les livres écrits et dans les traditions non écrites, que pour cette raison il recevait et vénérait avec un égal sentiment de piété et un égal respect. Voir t. il, col. 1593, 1594. Le concile du Vatican, dans sa III' session, a confirmé le décret de Trente sur les deux sources de la révélation, en rappelant que la révélation surnaturelle est contenue dans les Écritures et dans les traditions non écrites. *Ibid.,* col. 1604. Les Écritures, source de la révélation divine, sont les Écritures inspirées, voir Inspiration, reconnues et acceptées par l'Église, voir Canon des Livres saints, et non les écritures apocryphes. Voir Apocryphes. Léon XIII a rappelé cette doctrine au début de l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1903.

2» *Caractères de cette source. —* 1. Elle n'est pas la *seule* source de la révélation, puisque l'Église en reconnaît, à côté d'elle, une seconde, les traditions divines et apostoliques. Voir Traditions. Ce point de doctrine a été défini par le concile de Trente par opposition aux réformateurs du xvi' siècle, qui, à la suite des disciples d'Ockam et des nominalistes, tenaienl l'Écriture comme la source unique de a révélation et posaient le principe de la *sola Scriptura,* â l'exclusion de toute autre règle de la loi et de toute autorité dogmatique. Pour Ockam, en efiet, l'Écriture doit décider en toute question discutée; elle est seule infaillible, elle est la seule autorité indiscutable. Elle renferme tout ce qu'il est nécessaire de croire pour être sauvé. Non seulement elle est le répertoire des preuves de la doctrine chrétienne el la source des croyances de l'Église, elle est encore une loi qu'on ne peut .violer et contre laquelle les institutions existantes ne peuvent prescrire. Il ne faut pas chercher ailleurs les articles de la loi divine. Cf. F. Kropatschek, *Das SchriJtprinzip der lutherischen Kirche,* Leipzig, 1904, t. I, p. 309 sq. Ockam cependant joignait à l'Écriture la doctrine de l'Église universelle, que les fidèles devaient recevoir et à laquelle ils étaient simplement tenus d'obéir intellectuellement et pratiquement. Les protestants rejetaient la doctrine de l'Église, si elle ne leur paraissait pas conforme à l'Écriture, et ils faisaient celle-ci la seule et unique règle de la foi. Cf. C. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 211-212. Le concile de Trente, sans nier que l'Écriture fût une source de la révélation, lui adjoignit une autre source, les traditions divines et apostoliques.

2. L'Écriture n'est pas *la. première* source de la révélation. Elle ne l'est ni dans l'ordre chronologique ni dans l'ordre logique. — a) La révélation divine a précédé l'Écriture. Celle-ci n'a pas toujours existé. La connaissance de l'Écriture n'a pas été nécessaire pour connaître la révélation divine. Dieu avait parlé aux hommes et leur avait communiqué ses volontés, avant que la révélation ne fût consignée dans les Écritures. Tertullien place même avant l'Écriture, dans l'ordre des temps, la connaissance naturelle de Dieu, â laquelle Dieu a ajouté l'Écriture. *Adversus Hermogenem,* 25, *P. L.,* t. il, col. 220, 221. Dans l'économie chrétienne la prédication des apôtres a précédé les Écritures du Nouveau Testament, selon la remarque déjà faite par saint Irénée. *Cont. hær.,* III, i, 1,P. *G.* t. vn, col.844. Cette prédication a même précédé la présentation des Écritures de l'Ancien Testament. Grâce à celles-ci, la catéchisation des Juifs a sans doute été plus facile, *aim exScripturis habuerunt ostensiones;* mais la prédication de l'Evangile a été faite aux gentils sans les Écritures, et la foi chrétienne a existé pendant plusieurs générations, *sine instructione Scripturarum. Ibid.,* IV, xxrv, 1, 2, col. 1049, 1050. On peut en conclure que la lecture de l'Écriture n'est pas nécessaire aux fidèles, qui apprennent suffisamment par la prédication la révélation surnaturelle, contenue dans les Livres saints. — *b)* Dans l'ordre logique, il est nécessaire que l'autorité del'Église détermine quels sont les livres qui rentrent dans le corps de l'Écriture et qui par suite ont une pleine autorité pour établir le dogme et la morale, révélés par Dieu. Voir t. n, col. 1595. L'unique critère décisif de l'origine et de l'autorité divine de l'Écriture est la déclaration explicite de l'Église. *Ibid.,* col. 1559-1569. Cf. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura,* 3' édit., Rome, 1882, p. 256-261; C. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ,* p. 579.

3. L'Écriture, comme source de la révélation, n'est pas *supérieure* aux traditions divineset apostoliques, puisque les vérités, contenues dans les traditions, ne sont pas moins révélées que celles qui sont énoncées dans la sainte Écriture. C'est pourquoi le concile de Trente reçoit les deux sources de la révélation, avec le même sentiment de piété et les vénère avec le même respect. Toutes deux contiennent matériellement la parole de Dieu, mais l'Écriture, en vertu de son inspiration, est formellement la parole divine, ce que ne sont pas les traditions révélées.

4. L'Écriture n'est pas non plus la source *totale complète* de la révélation, puisqu'il y a. â eût· d'elle

une autre source, la tradition, qui enseigne des vérités révélées qui ne sont pas dans l'Écriture. Tertullien citait déjà un certain nombre de traditions divines ou apostoliques, qui étaient connues sans que l'Écriture les mentionne. *De oratione,* 15-19, *P. L.,* t. I, col. 1170-1183; *De corona,* 3,4, t. n, col. 78-82. Voir Traditions. Un peut même dire que la tradition dépasse l'Écriture en amplitude, puisque toutes les vérités révélées sont contenues dans la tradition, qu'une partie de celles qui sont exprimées dans l'Écriture, ont été transmises oralement avant d'étre consignées par écrit, el que toutes sont conservées dans l'Église et par l'Église, quoique l'Église ne possède pas le dépôt complet de la révélation divine en dehors de l'Écriture, qu'elle garde et qu'elle interprète. Cf. Franzelin, op. *cit.,* p. 261-262. Toutefois, le concile de Trente ne s'est pas prononcé sur la question de savoir si la tradition renferme plus de vérités que l'Écriture, et il n'a pas envisagé comme traditions les vérités révélées contenues dans la Bible.

Duns Scot s'est demandé si les vérités qu'il est nécessaire à l'homme de savoir sont suffisamment transmises dans l'Écriture sainte, puisque des raisons sérieuses tendraient à justifier une réponse négative. En elfet, l'Écriture non seulement contient une foule de choses qui ne sont pas nécessaires au salut, mais même elle ne nous apprend pas avec certitude toutes les vérités qu'il parait nécessaire de connaître pour étre sauvé, telle la distinction si importante des péchés mortels et véniels. Néanmoins, elle expose suffisamment tout ce qui est nécessaire à l'homme de connaître, et ce qu'il faut croire, espérer et réaliser pour atteindre sa fin. Cela ne veut pas dire que toutes les vérités particulières nécessaires au salut des hommes sont formellement exprimées dans la Bible ; beaucoup n'y sont contenues que virtuellement; ce sont des conclusions de principes, que les exégètes et les théologiens doivent tirer. *In IV Sent.,* prol., q. I, n. 1, 14, Paris, 1893, t. vin, p. 74-75,112-113. Voir col. 1873. D'autres théologiens ont admis aussi que tous les dogmes, dont la croyance est nécessaire au salut, sont contenus dans l'Écriture. Bellarmin, *De verbo Dei,* l. IV, c. xi, ad obj. I·" et l4»m, Milan, 1721, t. i, p. 494, 498; les frères Wallenburg, *Controv. gen.,* tr. VI, *De testimoniis,* c. iv, n. 14, 15, dans Migne, *Cursus completus theologiæ,* 1.1, col. T156, et Newman, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église.* Leur opinion ne paraissait pas soutenable à M. Vacant, *Éludes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. I, p. 376, note 1. L'enseignement commun des théologiens est que l'Écriture ne contient pas tous les dogmes.

Quoi qu'il en soit, la richesse doctrinale de l'Écriture apparaît à tout lecteur et Léon XIII a recommandé aux prédicateurs, chargés d'enseigner la vérité catholique tant aux savants qu'aux ignorants, de recourir à cette sorte d'arsenal divin, que constituent les Lettres sacrées et qui fournissent une si ample prédication sur Dieu et sur ses œuvres, sur le Christ Sauveur, sur l'Église, son institution, sa nature, ses fonctions, ses dons surnaturels, enfin sur la bonne formation et le gouvernement de la vie et des mœurs. Il a cité aussi les éloges que les Pères ont faits de l'Écriture comme source de la révélation. Encyclique *Providenlissimus Deus.*

5. Tout le contenu de l'Écriture sainte appartient-il en quelque manière à la révélation surnaturelle? Saint Thomas a enseigné que tout ce qui est contenu dans l'Écriture appartient à la foi, mais en distinguant ce qui s'y rapporte *principaliter et secundum* se, à savoir, les articles de la foi *de his quæ videnda speramus in patria, quæ directe nos ordinant ad vitam, ælernam,* par lesquels *homo beatus efficitur,* comme la trinité, l'incarnation, etc., et ce qui s'y rapporte *indirecte, per cccidens* ou *secundario,* à savoir, les choses que l'Écriture propose, *non quasi principaliter intenta, sed* œi *prædictorum manifestationem, sicut quod Abraha . habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisæi su~ citatus est mortuus, et alia hujusmodi, quæ narrantur in Scriptura sacra in ordine ad manifestationem dirime majestatis vel incarnationis Christi,* ou encore *ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium /idei, sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanie ; ex hac enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Sum. theol.,* I", q. xxxn, a. 4; 11" Ilæ, q. i, a. 6, ad l"ra; q. II, a. 5. Il en résulte que tous les énoncés de la sainte Écriture, c'est-à-dire, non pas sans doute toutes les formes du langage ni les textes qui ne constituent point par eux-mêmes un énoncé biblique, mais tous ceux qui, dans leur contexte, énoncent ce que Dieu a voulu enseigner en inspirant les écrivains sacrés, bien que n'étant pas révélés aux auteurs sacrés, appartiennent cependant, au moins indirectement, au dépôt de la révélation. Ils y rentrent, même ceux qui ne sont pas l'objet direct de la foi, en raison de leur seule insertion dans les Livres saints ; en les inspirant, Dieu a voulu les enseigner à l'humanité; ils appartiennent au dépôt de la révélation confié â l'Église, encore qu'ils ne soient pas l'objetdirect de la foi divine. Cf. A. Vacant, op. cil., 1.1, p. 506-516.

6. Enfin, l'Écriture, comme source de la révélation. *ne se suffit pas* â elle-même. Elle est une lettre morte qui a besoin d'un interprète; elle contient la doctrine, mais celle-ci doit en être extraite; elle est obscure et il est nécessaire de l'éclairer; elle ne résoutà elle seule aucune discussion et elle n'est pas le juge des controverses. Il est trop facile de l'altérer et d'en fausser l'interprétation. Le juge des controverses, c'est la tradition apostolique vivante chez les successeurs légitimes des apôtres. Telle est la doctrine de Tertullien. *De præscriplione,* 19, *P. L.,* t. n, col. 31, de saint Augustin, *De utilitate credendi,* vu, η. 17, *P. L.,* t. xlu col. 77, de saint Vincent de Lérins, *Commonitorium* i n. 2, *P. L.,* t. L, col. 640. Cette doctrine est devenicourante dans l'Église. Cf. J. Turmel, *Histoire de théologie positive du concile de Trente au concile di Vatican,* Paris, 1906, p. 38-44.

Saint Bernard a même donné à l'Église une autorit· plus grande sur l'Écriture. Il a affirmé qu'en sa qualité d'épouse de Dieu elle possédait son esprit, e: qugràce à la familiarité qui en résultait, elle pénétra: sesecrets. Elle pouvait donc adapter le texte sacré a soi enseignement et à sa pratique liturgique, en lui ricanant ainsi une valeur spéciale, indépendante même du contexte. Quand elle change l'ordre ou la suite des paroles divines, cet ordre nouveau est plus fort que le premier. *In vigilia Nativitatis Domini, P. L.,* t. clxxxiii, col. 94. L'Église n'a jamais revendiqué pour elle-même cette autorité, et le sentiment de saint Bernard est demeuré isolé. Les docteurs scolastiques se sont contentés de reconnaître le droit de l'Église à interpréter l'Écriture, et le concile de Trente en a filles règles, en s'appuyant sur ce droit. Sess. IV, *Decretum de editione et usu sacrorum librorum.* L'enzinger-Bannwart, n. 786. Ces règles ont été renouvelai - et précisées par le concile du Vatican. Sess. 111. . us: *Dei Filius,* c. n, *ibid.,* n. 1788. Voir Interpretation **DE LA SAINTE ÉCRITURE.**

Bien que juge suprême du sens de l'Écriture in ı- ·. *fidei et morum,* l'Église cependant n'est pas maîtresse absolue de l'Écriture. Elle doit veiller à sa conservation et à sa défense; elle ne peut ni la négliger ni s en écarter comme règle de la foi. Elle doit y recherc: · ce qu'il est nécessaire d'enseigner aux fidèles. L'Écr re demeure une des sources de la révélation, et la regie éloignée et médiate de la foi. La dépendance dans laquelle elle se trouve vis-à-vis du magistère ecclésiastique, ne diminue en rien son autorité propre.

Cf. C. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ,* p. 586-500.

La doctrine de l'Écriture. source de la révélation divine, a été étudiée surtout par les controversistesdu xvr siècle et envisagée par suite dans ses rapports avec les traditions divines et l'autorité de l'Église, que niaient les protestants. Elle a été exposée, avant le concile de Trente, par le B. Jean Eisher, Coclilée, Driédo et le cardinal Hosius. puis, après le concile, par Paiva de Andrada. Perez de Ayala. Lindanus. Stapleton et Bellarmin. Sur la doctrine de ce dernier controversiste, qui a dépassé ses prédécesseurs, voir le P. de la Servière. *La théologie de Bellarmin,* Paris, lt)08, p. 26-42. Voir aussi A. Humbert. Le *problème des sources théologiques au xvr siècle,* dans la *llevue des sciences philosophiques et théologiques,* Kain, 1907, t. i, p. 478-498.

III. L'Écriture, lieu théologique. — 1° *Existence.* — La théologie, étant la science de la révélation divine, voir Théologie, prend pour point de départ immédiat et pour principe le donné révélé, c'est-à-dire l'objet même de la révélation, ou la vérité de foi divine, ce que saint Thomas appelle l'article de foi. Elle ne les prouve pas; elle les constate et les reçoit pour en déduire des preuves d'autres doctrines. C'est donc dans les sources de la révélation divine, et spécialement dans l'Ecriture, que la théologie va chercher ses autorités. S. Thomas, *Sum. theol.,* I·, q. I, a. 8. Il en résulte que l'Ecriture est le premier et principal lieu théologique, c'est-à-dire le premier et principal principe, duquel le théologien tire ses arguments ou preuves. C'est pourquoi Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus,* a déclaré qu'il était souverainement désirable et nécessaire que l'usage de la sainte Ecriture influe sur toute la science théologique et en soit comme l'âme. Il rappelle la pratique des sainls Pères et des théologiens les plus illustres. L'Écriture occupe, parmi les sources de la révélation, un tel rang que, sans son étude et son usage assidus, la théologie ne saurait être traitée d'une façon convenable et digne d'elle.

2» *Autorité.* — Le lieu théologique, que constitue l'Écriture canonique, parce qu'il part d'une autorité fondée sur la révélation divine, est le principe de solution le plus efficace. S. Tboma<. *loc. cil.,* ad 2"". Il est ferme et indiscutable, car l'autorité divine est la plus grave qui puisse exister. M. Cano. *l>e locis theologicis,* l. H, c. t, dans le *Cursus lheologiæ completus* de Migne, t. t, col. 65. Mais pour que, dans les questions théologiques, le donné révélé contenu dans l'Écriture soit un principe de solution nécessaire et efficace, il faut qu'il appartienne certainement au dépôt de la révélalion. S'il est seulement probable qu'il fait partie <le ce dépôt, il n'est qu'un principe de solution probable. Voir Dogme, col. 1596-1597.

3° *Hrgles d'emploi des autorités scripturaires.* — 1. Les Livres saints, qui contiennent la révélation, étant ceux que l'Eglise reconnaît comme inspirés, tous les lieux Idéologiques scripturaires devront être empruntas aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament que l'Eglise a déclarés canoniques. — 2. Comme tous les énoncés de l'Écriture, telle qu'elle est sortie des mains de l'auteur inspiré, font partie en quelque manière du dépôt de la révélation, ils sont susceptibles, de soi, de constituer, tous et chacun, des lieux théologiques scripturaires. Mais, pour cela, ils doivent être pris dans le contexte inspiré, en tenant compte du genre littéraire que l'écrivain sacré a adopté et de l'intention générale qu'il s'est proposée. Ceux de ces énoncés, qui expriment explicitement des articles de foi, constituent des lieux théologiques scripturaires absolument certains et infaillibles. Ceux qui expriment des vérités n'appartenant à la foi qu'indirectement, secondairement et par accident, ne constituent des lieux théologiques scripturaires certains que quand i) est constant qu'ils sont contenus dans la doctrine de la foi. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II®, q. il, a. 5. Or, sauf le cas d'évidence, cette certitude n'est donnée qu'après détermination de l'Église. I", q. xxxu. a. 4. Voir col. 1596-1598. Par déduction on peut tirer des énoncés de l'Ecriture un article de foi ou une vérité définie qui y est contenue implicitement. Cette déduction, si elle est évidente, peut être reçue comme un lieu théologique certain, meme lorsque l'Église ne l'a pas déterminée elle-même. Sa détermination, si elle existait, serait utile si les déductions n étaient pas évidentes. — 3. Au point de vue de l'interprétation, les énoncés de l'Ecriture, dont le sens littéral explicite est certain, fournissent, par eux-mêmes et sans déclaration de l'Église, des preuves théologiques certaines et des arguments efficaces. Le sens littéral implicite est de soi apte à fournir aussi aux théologiens des arguments certains, mais parce que le passage du sens implicite au sens explicite exige une explication des termes, une vérité implicitement contenue dans l'Écriture n'équivaut, en fait, à un principe de loi qu'après déclaration de l'Église. Le sens littéral, explicite ou implicite, qui n'est pas certain, ne peut donner que des arguments théologiques probables. Quand l'Eglise a défini le sens littéral, explicite ou implicite, ou même le sens spirituel, de quelque passage scripturaire, ce sens ainsi défini devient un principe de loi qu'on ne pourrait contredire sans hérésie et un argument théologique, certain et infaillible. Lorsque l'Eglise se sert de passages bibliques à l'appui de ses délinitions dogmatiques, sans définir que le sens littéral ou spirituel qu elle leur donne, est le véritable sens, celte signification fournit une preuve théologique certaine, mais non infaillible, et il serait téméraire, quoique non hérétique, d'y contredire. Dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, le sens d'un texte biblique, adopté par le consentement unanime des Pères, constitue un lieu théologique certain, auquel il serait téméraire de contredire. Mais si les Pères, même unanimement, et à plus forte raison les docteurs et les théologiens, emploient un texte biblique en preuve d'un dogme, de leur autorité propre et non pas au nom de l'Église, leur interprétation constitue un lieu théologique certain, mais non infaillible, en faveur de ce dogme. Le sens spirituel, voulu par le Saint-Esprit, est, de soi, une preuve certaine; toutefois elle n'est valable que quand l'existence de ce sens est constatée avec certitude. Or, elle l'est, certainement ou probablement, lorsque le sens spirituel est attesté, certainement ou probablement, par un écrivain sacré, par l'Église ou le consentement unanime des Pères. Le sens conséquent, qui se déduit d'un texte biblique par voie de raisonnement, a pour le théologien une autorité certaine. S'il est déduit d'un sens littéral explicite ou défini, ce serait une erreur d'y contredire. S'il résulte du rapprochement de deux textes, ou d'une majeure rationnelle et d'une mineure scripturaire, ou encore d'une majeure scripturaire et d'une mineure rationnelle, il a la valeur d'une conclusion théologique de même nature. Le sens d'une proposition scripturaire, opposé à l'analogie de la foi, est toujours faux; mais le sens, conforme à cette analogie, n'est pas toujours vrai, et il ne constitue un argu men t théologique scripturaire que s'il est certain par ailleurs. Le sens accommodatice ne peut jamais servir directement d'argument scripturaire. Cf. S. di Bartolo. *Les critères théologiques,* trad, franç., Paris, 1889. p. 258 280. — 4. Sous le rapport des textes, traductions et éditions de la Bible à utiliser, le théologien tire des arguments certains des textes qui ont été et sont encore dans l'usage de l'Église universelle, tels que ceux de la version des Septante et du Nouveau Testament grec. Des textes en usage dans des Eglises particulières, tels que les versions syriaque, copte, italique, avec l'approbation. au moins implicite, de l'Église universelle, ont pour le théologien une valeur un peu moindre. La Vul-

gate latine, usitée dans l'Eglise et déclarée authentique, c'—i-à-dire officielle, par un jugement solennel du concile de Trente, a, pour le théologien, la valeur du texte inspiré primitif en tout ce qui regarde la foi et les mœurs, et tous les textes qu'elle contient constituent, sous ce rapport, des preuves théologiques certaines, à l'égal de l'original. Voir Vulgate. Cf. S. di Bartolo, *op. cit.*, p. 238-243. Les éditions du texte hébreu de l'Ancien Testament, étant substantiellement conformes à l'original, peuvent être utilisées par le théologien, et leurs leçons peuvent lui fournir un lieu théologique probable. Les éditions critiques et les versions savantes des originaux peuvent fournir des arguments dans la mesure ou elles reproduisent les originaux. Dans l'encyclique *Providentissimus Deus,* Leon Kill a autorisé leur usage. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1941. Les éditions des textes originaux et des anciennes versions catholiques, même de l'Église orientale, et les versions latines et celles qui sont en langue vulgaire, faites par les hérétiques, ne peuvent être employées, si elles sont destinées à propager l'hérésie. Leur emploi, si elles sont fidèles et intégrales, est permis aux étudiants en théologie et en Écriture sainte. Const. *Officiorum* du 25 janvier 1896, tit. i, c. n, n. 5, 6. Elles peuvent, en effet, rendre des services aux théologiens qui les utilisent. Cf. A. Gardeil, *La notion du lieu théologique,* Kain, Paris, 1908; p. 37, 45-46, 48-62.

E. Mangenot.

EDER Georges, théologien allemand, né à Freisingen en 1523, mort le 19 mai 1586. Élu plusieurs fois recteur de l'université de Vienne, il était très versé dans l'étude du droit et fut successivement le conseiller des trois empereurs Ferdinand Ier, Maximilien II et Rodolphe II. Quoiqu'il fût laïque, la plupart de ses écrits ont pour but la défense de la foi catholique contre les hérétiques du xvt» siècle. Ses principaux ouvrages sont : *Catalogus rectorum et illustrium morum archigymnasii Viennensis,* in-4», Vienne, 1559; in-fol., 1645, continué par .l. Litters; 1670; 1693; *(Economia bibliorum seu partitionum theologicarum libri V, quibus S. Scriplurœ dispositio seu artificium et vis atque ratio in tabulis velut ad vivum exprimitur et ita ob oculos ponitur ut son modo absolutûsimam. complectantur universes theologiæ summam atque methodum, sed commentarii etiam vice haberi queant,* in-fol., Cologne, 1568, 1582; Venise, 1572, 1577 : *Partitiones catechismi catholici,* Cologne, 1568, t*>71, 1582; Brixen, 1559; *Compendium catechismi quod ut antea semper : ita etiam nunc ex decreto concilii tridentini pie recteque utitur romaiia apoitnlica cum confessione catholica universi concilii tridentini,* in-8», Cologne, 1569, ouvrage qui fut aussitôt traduit en allemand et qui parut dans la môme ville en 1570; *Discursus de fide catholica,* in-8», Budissen, 1571; *Erangelische Inquisition wahrer und falscher Religion,etc.,* partie en allemand et en latin, in-4», Dillingen, 1573; cet ouvrage déplut à Maximilien II, qui le condamna par un édit impérial; il fut cependant publié encore, s. L, 1574; Cologne, 1574; s. L, 1579; Ingolstadt, 1580,1629; la II» partie parut sous ce titre: *Das guldene Fliess ehristlicher Gemein und Gesellschaft,* - v , Ingolstadt, 1579; *Malleus hæreticorum, de variis 'anorum dogmatum notis atque censuris libri duo,* in 8». Ingolstadt, 1579; G. Nigrinus écrivit contre cette II» partie; la III» ne fut pas publiée; *Matælogia lurreticorum seu Summa hæreticarum fabularum in qua brevi quodam veluti compendio continentur nongenti fere vanissimi errores de ducentis prope religionis catholicæ capitibus quibus homines quidam r-nrobi purum Dei verbum plerumque corrumpere, E·· l siæ vero unitatem præscindere ac fidei christianæ integritatem violare ausi sunt,* in-8», Ingolstadt, 1581.

An Pos«evm. *Bibliotheca selecta,* in-fol., Venise, 1603, 1.11, c. xxix.p. 79; Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques du xvr siècle de 1550 à la fin du siècle,* in-8°, Paris, 1703, p. 416; Watch, *Bibliotheca theologica,* in-8·, léna, 1757, t. I. p. 500i Werner, *Geschichte der polem. Litcratur,* t. iv, p. 364, 580; N. Paulus, dans *Hist, polit. Blatter,* 1895, p. 13 sq. ; Aschbach, *Geschichte der Wiener Universitüt,* t. ni, p. 166-180; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., 1907, t. ni, col. 202-204.

B. Heurtebize.

ÉDESSE (École D'), 363-489. Lorsque l'empereur Jovien eut cédé Nisibe aux Perses (363), une partie de la population chrétienne émigra vers l'ouest; en particulier l'école, fondée par Jacques de Nisibe sous la direction de saint Éphrem, se transporta à Édesse et porta depuis lors le nom d'école des Perses ou d'école d'Édesse. Sous l'épiscopat d'Ibas, 435 au 28 octobre 457, elle devint un foyer de nestorianisme, mais, dés l'avènement de son successeur Nonnus (457), les monophysites reprirent l'avantage et les partisans de Nestorius, qui semblent avoir été surtout d'origine perse, se retirèrent à Nisibe ; enfin, à l'instigation de l'évéque Cyrus, l'école fut détruite par ordre de l'empereur Zénon (489).

Saint Éphrem a dirigé l'école de 363 à 373; après lui Cyoré (ou Qioré) a été « directeur et interprète », 373 à 437 ; enfin « après la mort de Cyoré, toute l'assemblée demanda Narsaï pour chef et directeur, car il n'avait point d'égal ». *Patrol, orientalis,* t. iv, p. 382, 383.

Il ne nous reste aucun document sur l'organisation de cette école, mais il est très probable qu'elle a été transportée, sans grandes modifications, à Nisibe; nous pouvons donc nous en faire une idée d'après le réglement de l'école de Nisibe de l'année 496, qui nous a été conservé. A Nisibe, l'école était dans un monastère, et les étudiants menaient en somme la vie monastique; ils étaient sous la direction d'un supérieur et d'un majordome; des chefs de cellules veillaient au bon ordre; des maîtres enseignaient la lecture, l'écriture, le chant, et commentaient les saintes Écritures. La Bible lue, transcrite, étudiée, chantée formait la base de l'enseignement; toute la conduite des élèves était réglée par de nombreux et minutieux articles. Voir Nisibe *(École de).*

Il serait sans doute exagéré de rapporter à la seule école d'Édesse tout le mouvement littéraire qui eut lieu autour de cette ville du tv» au VI» siècle ; il est naturel du moins de le faire figurer sous ce litre. A cette époque et à cette ville se rapportent les plus anciens manuscrits syriaques conservés; ils sont écrits en estranghélo et leur calligraphie, qui servira toujours de modèle, sera rarement égalée. Parmi les œuvres originales, une partie des poésies de saint Éphrem et de Narsaï (celles qu'ils ont écrites a Édesse); les œuvres des disciples de saint Éphrem (Cyrillona. Isaac d'Arnid, Isaac d'Édesse, etc.), celles des Édesseniens contemporains (Jacques de Saroug, Philoxène, Étienne bar-Soudaili, etc.); des controverses théologiques (Rabboula, Ibas) et de nombreux documents hagiographiques (saint Alexis, Jean et Paul, Scharbel, Gouria. Schainona, Habib, Euphémie, etc.) ou de caractère apocryphe (légende d'Addaï) et en général tout le mouvement littéraire du v»au vi» siècle, peuvent lui être rapportés. Elle semble surtout avoir créé un mouvement en faveur des études grecques auquel nous sommes redevables de nombreuses traductions. Un manuscrit de Londres, écrit à Édesse l'an 411, renferme la traduction syriaque des Récognitions, des discours de Titus de Bostra contre les manichéens, de la Théophanie d'Eusèbe et de l'histoire des martyrs de Palestine ; un manuscrit de Saint-Pétersbourg, écrit à Édesse l'an 462, contient la traduction syriaque de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe; Rabboula.à quiM. Burkitt attribue la paternité de la Peschito, traduisit en syriaque .e traité de saint Cvrille *De recta fide;* Ibas, par contre,

fit traduire les ouvrages de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse, et réunit à Édesseles ouvrages de Nestorius qui devaient y être traduits plus tard (vers 538).

C'est là, au point de vue théologique, la principale importance de l'école d'Édesse : elle a transmis aux Syriens les théories des écoles rivales d'Alexandrie et d'Antioche, et les Syriens nous les ont conservées. Celles de l'école d'Antioche, devenues nesloriennes, ont été adoptées par la majeure partie des Perses, compatriotes de Nestorius. Si nous en croyons Jean d Asie, « ces Perses, en général, étaient ardents aux recherches » et se complaisaient déjà dans la philosophie naturelle de Bardesane, comme dans les spéculations de Marcion et de Manés, avant d'apporter leur concours à Nestorius et de « dépasser même sa méchanceté », Land, *Anecdota syriaca,* Leyde, 1868, t. n, p. 77; ils ont cependant fourni aux jacobites les deux plus fougueux de leurs apologistes : Siméon de Beit-Arscham et Philoxene de Mabboug. Nous avons .encore rattaché à l'écoled'Edesse Étienne bar-Soudaili, né dans celte ville durant la seconde moitié du Ve siècle, ancien monophysite devenu panthéiste, qui exerça une grande inlluence sur la littérature pseudo-dionysienne en Syrie.

La cause de la fondation des écoles, par Mar Barliadbsabbâ ArbayA, évêque de IJalwan (VI· siècle), dans *Palrologia orientalis,* Paris, 1908, t. iv, p. 380-386; Rubens Duval. *Histoire d'Édesse,* Paris. 1892, p. 145,161, 176-181 ; F. Nau, *Hagiographie syriaque : saint Alexis, Jean et Paul, Daniel de Galas, Hannind, Euphémie, Sahdd,* etc., dans la *Revue de l'Orient chrétien,* t. xv (1910), p. 53-72, 173-197; I. Guidi, *GU statuti della Scuola di Nisibi,* dans le *Giornale della Società isiatica Italiana,* t. iv (1890), p. 165-195; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* 3· édit., Paris, 1907, *passim.*

F. N,\u.

EDME, EDMOND (saint), archevêque de Cantorbéry, né vers 1180à Abingdon,dans le comté de Berks, mort à Soisy dans le diocèse de Meaux, le 16 novembre 1240. Il était le fils d'un marchand d'Abingdon, nommé Reginald Rich, et reçut une éducation très chrétienne. Vers l'âge de 15 ans, il alla avec son frère étudier à Paris. Il s'y fit recevoir maitre-ès-arts et y enseigna, puis vint à Oxford. Après quelques années passées dans cette dernière ville, il revint à Paris pour y étudier la théologie et s'y fit recevoir docteur. C'est alors qu'il fut ordonné prêtre. Vers 1214, il était de retour à Oxford où il enseigna la théologie. Tout en continuant ses fonctions de professeur et de prédicateur, il fut nommé en 1222 trésorier de l'église de Salisbury et le pape Grégoire IX lui confia la mission de prêcher la croisade en Angleterre. En 1233, il fut choisi pour archevêque de Cantorbéry et fut sacré le 2 avril 1234. Dès qu'il eut pris possession de son siège, saint Edmond s'efforça de ramener la paix entre le roi Henri III et ses barons. Il ne cessa de lutter contre la décadence des mœurs et le relâchement de la discipline. Nous en avons une preuve dans les *Constitutiones provinciales S. EdmundiCantuariensisarchiepiscopicircaan.l236.* Cf. H. Spelman, *Concilia, decreta, leges, constitutiones in re ecclesiarum orbis Britannici,* in-fol., Londres, 1664, l. n, p. 199; Johnson, *Collection of english canons,* I. n; D. Wilkins, *Concilia Magnæ Britannis et Hibernis,* 4 in-fol., Londres, 1737, t. i, p. 633. Après avoir courageusement combattu contre les empiètements de Henri III dans le domaine ecclésiastique, saint Edmond se vit forcé de quitter l'Angleterre et il vint chercher un refuge à l'abbaye cistercienne de Pontigny, puis au monastère de Soisy, prés de Provins, où il mourut. H ne nous reste de ce saint qu'un petit traité intitulé : *Spéculum Ecclesiæ,*dans *Bibliotheca Patrum,* in-fol., Paris, 1624, t. v, p. 765; voir plus haut t. n, col. 1900; el un sermon qu'il adressa aux moines de Pontigny. Six ans après sa mort, il fut canonisé par Innocent IV.

Chamillard, *Vie desaint Edmond. Awterre,* 1763; R. P. Masse. *Vie de S. Edme,* in-12, Paris 1858; Jaspar. *Notice biographique sur saint Edmond,* Lille. 1878; V\ . Wallace, O. S. B.. *Life of St. Edmund of Canterbury,* in-8·, Londres, 1893 : de Paravicini, *St. Edmund ofAbington,* Londres. 1898; Ward, *St. Edmund archbp. of Canterbury,* Londres, 1903; Archer, art. *St. Edmund,* dans *Dictionary of national biography;* Wisch, *Biblioth. scriptorum ord. cisterciensis,* in-4·, Cologne, 1656. p. 88; du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis,* 6 in-fol., Paris, 1666, t. in, p. 679; Fabricius, *Bibliotheca latina médité et inftmæ ælatis,* in-8·, Florence, 1858, t. II, p. 494; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres,* 1.1, p. 285-293.

B. Heurtebize.

EFFINGER Romain, théologien bénédictin, mort le 30 juillet 1766. H était religieux de l'abbaye de Rheinau dans l'ancien diocèse de Constance et publia : *Judicium B. Thoms Aquinatis in causa maxime controversa, sive concordia thomistica libertatis créais in linea gratis et naturæ aim intrinseca efficacia voluntatis divins sine prsdestinalione physica et scientia media,* in-40, Constance, 1734.

[Dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit,* in-4·, Bouillon, 1777, t. i. p. 279; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., 1910, t. IV, col. 1013.

B. Heurtebize.

EGER ou **EGHER** Henri, chartreux, auteur de plusieurs ouvrages ascétiques, naquit à Calcar ou Kalkar, province de Clêves (Allemagne), en 1328, d'une famille noble. Il fut docteur et professeur de l'université de Paris, chanoine de Saint-Georges à Cologne et de la collégiale de Kaiserschwert *(Cssaris insula}.* En 1365. il se fit chartreux au couvent de Sainte-Barbe, â Cologne, et vers la fin de l'année suivante prononça ses vœux. En 1368, le chapitre général l'institua prieur de la maison de Monichusen. près d'Arnheim, dans la Gueldre. Dom Eger gouverna cette chartreuse pendant cinq ans, et y laissa des souvenirs ineffaçables. C'est durant ce priorat qu'il persuada au célèbre Gérard de Groote (1340-1384), son ancien disciple en Sorbonne, de changer de vie et d'observer ses devoirs de diacre. Gérard, s'étant démis de ses bénéfices, alla s'enfermer à la chartreuse de Monichusen pour y vivre dans le recueillement et la pratique de la pénitence. La faiblesse de sa santé ne lui permit pas de se faire chartreux, et, vers 1373, il quitta le monastère et commença sa vie apostolique. Cependant, son souvenir demeura à Monichusen, et, dans la suite, la cellule qu'il y avait habitée devint un lieu de pèlerinage pour ses disciples. Cf. Thomas a Kempis, *Vila Gerardi Magni,* c. iv et vi. A la même époque, dom Eger passa de Monichusen à la direction de la nouvelle chartreuse de Ruremonde, dan·· le même duché de Gueldre, où il se distingua également par son zèle pour l'observance régulière et par la sagesse de son administration. Aussi l'ordre ne tarda pas à lui confier des charges plus importantes. En 1378, il fut nommé prieur de Cologne, et sept années après il fut transféré au priorat de Strasbourg, où il demeura jusqu'en 1396, époque de sa démission de toutes charges et de son retour à la vue claustrale dans la chartreuse de Cologne. Il avait été, pendant vingt ans, visiteur de la province du Rhin, et fut aussi visiteur extraordinaire de plusieurs maisons de Picardie, de France. d'Allemagne et d'Autriche. Le pape le délégua pour la défense de ses droits, et pour l'absolution des cas réservés au Saint-Siège. Rentré dans la vie privée, il s'occupa d'écrire l'histoire des chartreux el termina son ouvrage vers la fête de saint Jean-Baptiste en 1398. Il continua son commerce épistolaire avec les religieux qui avaient été ses sujets, et ne cessa cet apostolat qu'en 1407, lorsque la paralysie l'immobilisa pour toujours. Sa piété était vive, sa contemplation continuelle et sa dévotion envers la sainte Vierge très tendre. Il fut favorisé de dons extraordinaires et, dans une apparition.

Marie lui révéla de réciter chaque jour en son honneur an.· sorte de rosaire composé de quinze *Paler* et de cent cinquante *Ave.* Un prieur d'une chartreuse d Angleterre propagea cette pratique parmi les peuples. Dom Eger mourut le 20 décembre 1408. Canisius a inscrit son nom dans le Martyrologe de l'Allemagne.

Dom Eger est un des écrivains ascétiques chartreux, à qui un a fait l'honneur d'attribuer totalement ou partiellement *l'imitation de Jésus-Christ.* Son long séjour dans les chartreuses d'Arnheim et de Ruremonde, dans la Gueldre et dans les maisons de Strasbourg et de Cologne sur le Rhin appuie fortement la tradition, d après laquelle c'est bien lui qui, au xv» siècle, a été désigné par les copistes attribuant un ou plusieurs des livres de *l'imitation* à un chartreux de la Gueldre ou du Rhin. Quoi qu'il en soit de cette tradition attestée par douze manuscrits, existant encore, il semble que le fameux passage *Attende Carlusienses* ne pourrait empêcher la saine critique d'admettre que le Ier livre de *l'imitation* a bien pu avoir été composé par un chartreux pour l'instruction d'un disciple étranger à son ordre et vivant dans une congrégation religieuse. L histoire littéraire des enfants de saint Rruno contient bien des exemples de ce genre et, de l'aveu même des adversaires de cette tradition, la doctrine spirituelle des autres opuscules de dom Eger a beaucoup d analogie et d'aflinité avec les enseignements monastiques de *limitation de Jésus-Christ.*

Les ouvrages de dom Eger *se* trouvaient encore au xvni· siècle parmi les manuscrits de la Chartreuse de Cologne. Plusieurs autres monastères de l'Allemagne en possédaient également des recueils. De nos jours on connaît les titres suivants *Henrici Kalkar opera quædam,* ms. in-4°, autrefois dans la bibliothèque de sir Thomas Philipps, â Middlehill, en Angleterre; :▪ Migne, *Dictionnaire des manuscrits,* t. il, col. 167, n. 488; *Henrici Kalkar opuscula quædam,* ms. delà bibliothèque de l'abbaye de Saint-Gall, en Suisse; *ci.* Migne, *op. cit.,* t. τι, col. 1754, n. 780; *Henrici Kalkar quædam opuscula,* ms. à la bibliothèque brûlée) de Strasbourg. Migne, *op. cit.,* t. i, col. 1375. La bibliothèque de la ville de Darmstadt possède trois recueils d'opuscules mss. de dom Eger marqués par les n. 710 (papier in-12), 819 >t 1086 (parchemin in-8°, xv» siècle). SelonM.de Vooys, le codex 710 comprend : *Epistolæ; Sermones; Historia ordinis carthus.:* le codex 819 renferme : *Epistolæ; Scala spiritualis exeritii; De quotidiano holocausto spiritualis exercitii; Psalterium B. Mariæ; De ortu et decursu ordinis -orthusiensis;* le codex 1086 contient : *Libellus exhortacionis.* M. de Vooys signale aussi le codex η. 171 de la bibliothèque Pauline de Munster qui comprend 7. *Kalkar liber de ortu decursuque ordinis carthusiensis* (1398); *Tractatus asceticus cum exhortatione pro noviciis ordinis carthusiensis; Epistolæ* et *Sermones* (1483).

Le *De ortu et progressu ordinis Carthusiensis Chro-«icon scriptum anno 1398 circa festum S. Joannis Raptistæ* a vingt-neuf chapitres. Il se trouve dans rieurs bibliothèques publiques et privées, par xernple. à Grenoble, à Lyon, â Charleville, à Strasbourg >vant 1870), à Vienne en Autriche, à Middlehill en ı ngleterre, etc. Souvent dans ces codex on y a joint ne chronique latine des prieurs de la Grande-Char--use, qu'on a faussement attribuée à dom Eger. Le chartreux dom Pierre Dorland, *Chronicon Cartu-*ı· *use,* Cologne, 1608, a publié plusieurs récits -mpruntés â cet ouvrage. De même, les bénédictins Martêne et Durand ont complété la *Brevis histo-•a ordinis carlusiensis* d'un chartreux anonyme, •Tils publièrent dans *Veterum scriptorum ampiis-dma cnlleetio,* t. vi, par des exemples tirés de cette histoire. Enfin, on en trouve plusieurs autres extraits dans le *Speculum exemplorum* du chartreux Egide Goudsmid (Aurifaber), Deventer, 1481 ; Cologne, 1485, etc. — Un extrait du traité inédit : *Loquagium de rhetorica,* se trouve dans le recueil d'ouvrages mss. conservé à la bibliothèque d'Utrecht sous le n. 251. — *Cantuagium de musica, liber unus. — De continentiis et distinctione scientiarum, liber unus. Tractatulu ad Ricoldum,* composé pour un chartreux qui avait demandé s'il devait accepter l'office de sacristain. — *Commenlariolus in Decretum Gratiani et Decretale Gregarii IX. — Epistolæ variæ et spirituales.* Deux recueils de ces *Lettres* écrites de 1370 à 1407 se trouvaient parmi les mss. de la bibliothèque (incendiée) de la ville de Strasbourg. Cf. Migne, *op. cil.,* t. I, col. 1392. Plusieurs copies en sont conservées à la bibliothèque de Bâle et dans d'autres dépôts de mss. anciens. — *Sermones capitulares breves,* mss. â la bibl. de Bâle, in-4», A. vin, 2, et A. tx, 29. — *Scala spiritualis exercitii per modum orationis,* ms. de l'année 1-451, se trouve â la bibliothèque royale de Bruxelles dans le recueil marqué n. 2587. Ce codex comprend six autres opuscules qui probablement sont aussi de dom Eger. — *Epistola responsiva de rebus variis,* ms. in-fol. à la bibliothèque de l'université de Bâle, A. vi, 6. — *Excerptum de vita purgativa,* ms. in-4» dans la même bibliothèque, A. vin, 27. — *De holocausto quotidiano spiritualis exercitii,* ms. sur papier, conservé à la bibliothèque de Mayence, n. 555. Ce traité eut un grand succès au xv» siècle soit chez les chartreux, soit dans les autres ordres monastiques. Mais il se propagea sous divers titres et fut attribué â différents auteurs. Ainsi, dans l'article 33» de son *De laude vitæ solitaries,* Denys le Chartreux l'appelle *Exercitium carlhusianum.* Le carme Arnold Bostius (y 1499) le désigne par le titre de *Monachale exhortatorium;* Trithème et Possevin l'intitulent : *Exercitatorium monachale ;* dans le ms. n. 4981 de la bibliothèque de Bourgogne, à Bruxelles, on lui a donné ce titre ı *Quidam utilis tractatus proficere volentibus,* etc. ; ailleurs on l'a appelé : *Speculum peccatorum,* ou *Exercitatorium monachale;* dans le codex de Wolfenbûttel (Guelferbytanus), il est intitulé : *Exercitatorium monachale sive carthusiense* et a été copié entre le I»» et le Π» livre de *l'imitation.* Il occupe le même rang dans le codex *Bambergensis* des livres de *TImitation* qui est â présent dans la bibliothèque Casanatane de Rome, C. v. 44, et termine par ce nouveau titre : *Explicit exercitatorium hominis religiosi et devoti.* Eusèbe Amort (f 1775) a eu tort de dire que *VExercitatorium* est le même ouvrage que la *Disciplina claustralis,* attribuée *à* Thomas a Kempis, car cet opusculedifférètotalementdutraitédedomEger. En 1900, dans les *Études religieuses,* on a émis l'hypothèse que *VExercitatorium* de dom Eger pourrait bien être antérieur à la *Theologiamystica,* imprimée plusieurs fois sous le nom et parmi les œuvres de saint Bonaventure. Mais la *Theologia mystica,* ou le *De triplici via ad sapientiam,* composée vers 1240 par le chartreux Hugues de Balma, a été traduite en italien par le frère gésuate Dominique du Montechiello, avant 1367, probablem·nt avant même que dom Eger se fit chartreux (1365>. Cf. *Opere asceliche di San Bonaventura volgarizzate* nei *trecento contenute in questo volume, la Teologia mistica,*etc., in-4», Vérone, 1852.

L'opuscule de dom Eger intitulé : *De holocausto, etc.,* dans le ms. de la chartreuse de Cologne était divisé en deux parties, comme en témoignent les extraits publies, en 1532, par dom Pierre Blœrnenvenna, *Enchiridion sacerdotum,* petit in-8», Cologne. Le texte original et complet a été publié trois fois sous le nom de Denys le Chartreux sous le titre : *De via purgativa liber unus,* in-fol.. Cologne. 1532. dans les *Opera minora,* et in-8», t. n ; avec le commentaire sur les Psaumes de la péni-

tence; de nouveau, aussi à Cologne, en 1559, dans *Opuscula insigniora D. Dionysii Cartusiani,* in-fol. — Un abrégé de ce traité de dom Eger, sans nom d'auteur, se trouve dans le codex n. 87 de Quedlimbourg à la suite du 1« livre de *l'imitation,* et porte le titre de *Liber secundus tractatus de Imitatione Christi.* La bibliothèque de Munster possède,dans le codex marqué G. L. 48, le même abrégé copié entre le I·Γ et le IIe livre de *l imitation* avec cette finale : *Explicit exercitium monachale sive carthusiense.* Cf. Joseph Pohl, *L'eber ein in Deutschland verschollenes* IVerfc *des Thomas von Kempen,* in-4», Kernpen, 1895, p. xxvn, note 1. Le texte de ces deux abrégés est identique au texte du ms. marqué n. 4981 de la bibliothèque de Bruxelles, où l'opuscule est intitulé : *Quidam utilis tractatus,* etc. La divergence que l'on a constatée entre le texte imprimé à Gœttingue et celui publié à Vienne, Bruxelles, etc., doit être attribuée au premier éditeur, qui, selon la remarque de M. Pohl, ne reproduisit pas exactement le texte du codex de Quedlimbourg. Il importe de rappeler le retentissement que, en son temps, eut la publication de ce texte de Quedlimbourg à cause du titre qu'il portait de *second livre inédit de l'Imitation* et du nom de Thomas a Kempis, à qui l'éditeur l'attribua. Découvert par M. Banke dans un codex du xv» siècle appartenant au gymnase de Quedlimbourg, il fut livré à la presse, en 1842, sous ce titre : *Academiæ Georgiæ Augustæ Prorector cum Senatu sacra Pentecostalia anni MDCCCXUI pie concelebranda indicunt. Inest liber quidamsecundus tractatus de Imitatione Christi e codice Quedlinburgensi. Edidit et præfatus est Theodorus Albertus Liebnerus. Gotlingæ, typis expressit Officina llutkiana,* in-4», 19 p. Gustave Brunet s'empressa d'en donner une traduction française : *L'Imitation de Jésus-Christ. Livre inédit trouvé dans la bibliothèque de Quedlimbourg et traduit du latin,* in-32, Paris, Waille, 1844 (et 1845), xi-58 p. Mais le texte publié par Liebner étant défectueux et l'attribution faite par lui à Thomas a Kempis étant contraire au texte du codex 4981 de Bruxelles, qui porte le nom de Henri Kalkar, on songea à imprimer ce texte plus correct, plus ancien et plus explicite. L'abbé Malou, mort évêque de Bruges, l'inséra dans ses *Hecherches historiques et critiques sur le véritable auteur du Livre de l'imitation de Jésus-Christ,* Bruxelles, 1848, 1849, 1858, et en italien, in-8», Rome, 1854. Une autre édition parut dans *Zeitschrift für die gesamnite katholische Théologie,* Vienne, 1855, t. vu, p. 208 sq. Charles llirsche en a donné une autre recension dans *ses Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi,* etc., 3 in-8», Berlin, 1873, 1883, 1894. Sur la doctrine et le style de cet opuscule de dom Eger considéré comme une des sources de *l'imitation* ou comme ouvrage similaire, voir la thèse de M. Bonet-Maury : *Quæritur e quibus neerlandicis fontibus hauserit scriptor libri cui titulus est de Imitatione Christi, in-8°,* Paris, 1878. Cf. Puyol, *L'auteur du livre De imitatione Christi,* i™ section, Paris, 1899, p. 332-339, où il traite de Henri Kalkar; n® section, Paris, 1900, p. 26-27.

Un dernier ouvrage de dont Eger porte le titre de *Spéculum Carthusianorum.* Il a été composé dans les premières années de la vie religieuse de son auteur, et une copie de l'année 1378 se trouve dans le codex η. 14082 de la bibliothèque de Bruxelles, dite de Bourgogne.

Au xvir siècle, un chartreux de Trêves écrivit la vie de dom Eger. Elle ne parait pas avoir été imprimée. Cf. Nicklès, *La Chartreuse du Val Sainte-Marguerite â Bâle,* Porrentruy, 1903, p. 70. Le P. Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis,* Cologne, 1747, p. 117 sq., en traitant de dom Eger, énumère un certain nombre d'auteurs qui en ont fait mention. On peut aussi consulter les *Annales ordinis cartusiensis* de dom Le Couteulx, t. vi et vn ; dom Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis,* t. iv, p. 540-542; Pitra, *La Hollande catholique;* Foppens, *Bibliotheca belgica ;* Paquet. *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas;* Moll, *Kerkgeschiedenis van Nederland voor der Hervorming,* Arnlieim, 1864-1869, 11· partie, p. 378; Morotius, *Theatrum chronologicum S. ont. carias.,* Turin, 1681; C. G. N. de Vooys, *De handschriften van Hendrick van Kalkar's verken,* dans les *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis,* La Haye, 1903, p. 306-308: Eéret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, moyen âge,* Paris, 1897, t. iv, p. 377-379 ; Denille et Châtelain, *Auctarium chartularii universitatis Parisiensis,* t. i, p. 240, 246, etc.

S. Aü TORE.

ÉGLISE. — I. Étymologie et acceptions diverses dans l'Écriture et dans la tradition. II. Définition. 111. Systèmes religieux se donnant comme chrétiens et rejetant au moins partiellement la divine constitution de l'Eglise. IV. Démonstration apologétique de la vérité de l'Église catholique. V. Principales vérités dogmatiques concernant l'institution et la constitution divine de l'Église. VI. Devoirs des fidèles envers l'Eglise. VII. Conclusions théologiques concernant les relations entre l'Église el l'État.

I. Étymologie et acceptions diverses dans l'Écriture et dans la tradition. — 1« Le mot église, ἰκκλησία(ὐβ ἐκχαλεὶν), dans son sens profane, signifiait primitivement une assemblée, particuliérement une assemblée de citoyens convoqués par un crieur public. — 2° Dans le langage scripturaire de l'Ancien Testament, soit dans le grec des Septante soit dans le grec original, ἐκχλησία se rencontre plusieurs fois dans le sens général d'assemblée profane. Ps. xxv, 5; Eccli., xxm, 34. Le plus souvent ce mot, surtout quand il est accompagné des déterminatifs Κυρίου, ἀγιων ou πιστών, désigne le peuple Israélite en tant qu'il est le peuple choisi de Dieu, appelé par lui à une vocation spéciale et particuliérement dirigé ou gouverné par lui. C'est en ce sens que la loi détermine quels sont ceux qui ne doivent pas être admis dans le peuple de Dieu, οϋχ εισελεύσεται ει 'Εκκλησίαν Κυρίου. Deut., xxm, 1-3, 8; II Esd., xiii, l ; Lament., i, 40. C'est aussi dans le même sens que ce peuple est appelé ἐζκλησία ἀγιων, Ps. LXXXVin, 6; CXLIX, 1, ἐζκλησία πιστών. 1 Mach., Ill, 13. Par voie de conséquence, εκκλησία est employé assez fréquemment pour désigner toute réunion du peuple de Dieu, particulièrement celle qui a pour but de louer Dieu, que cette réunion se tienne ou non dans le temple divin. Ps. xxi, 23, 26; xxxix, 10; cvi, 32; Joël, n, 16; Eccli., xv, 5; xliv, 15. — 3° Dans le Nouveau Testament, le mot εκκλησία se rencontre encore, mais très rarement, dans son sens primitif de réunion ou assemblée profane, notamment Act., xix, 32, 39, 40, où il désigne l'assemblée du peuple d'Éphèse. Assez fréquemment, ce mot désigne d'une manière plus restreinte l'assemblée des fidèles adhérant à la foi chrétienne, I Cor., iv, 17; xi, 18, 22; xiv, 4, 19, 23, 34, 35; parfois l'assemblée des fidèles qui ont coutume de tenir leurs réunions dans une maison particulière, Rom., xvi, 5; Col., iv, 15; ou encore l'ensemble des fidèles d'une même cité ou d'une même région, comme l'Église deJérusalem, Act.,vin,l ; xi,22;xv,4; l'Église d'Antioche, Act., xxm, 1; xtv, 26: xv, 3; l'Église d'Éphèse, Act., xx, 17; les Églises de Galalie. Gal., i, 2; les Eglises de Judée qui sont dans le Christ, Gai., I. 22; l'Église de Cenchrée, Rom., xvi, 1; les Églises d'Asie, I Cor., xvi, 19; les Églises de Macédoine. II Cor., vm, 1. Mais le plus souvent εκκλησία désigne sans aucune restriction la société "universelle des fidèles, ayant la foi au Christ et régis par une autorité établie par lui et s'exerçant en son nom. C'est notamment le sens de Matth., xvi, 18, *et super hanepetram œdificabo ecclesiam meam.* Ce sens se rencontre fréquemment dans les Actes, v, 11 ; vm, 1. 3; ix. 31 xn, 1, 5; xx, 28; dans les Épitres de saint Paul,l uur., x,

32; xi, 16; xiv,4; xv, 9; Gai., 1,43; Epli.,1, 23; v, 23, 30; Col., l, 18; I Tim., tn,15; et dans l'Épitre de saint Jacques, v, 14. Enfin l'Église de la terre ayant au ciel sa parfaite consommation par la perpétuelle glorification de ceux qui jouissent déjà de la récompense éternelle, le nom d'église e-t aussi appliqué à la société des élus qui est appelée εκκλησία πρωτοτόκων. Heb., xn, 23.

4° Dans le langage patristique, les principaux sens du mot église sont : l. La réunion des fidèles assemblés pour le culte liturgique, *Doctrina duodecim apostolorum,* tv, 12, *Patres apostolici* de Funk, 2e édit., l'ubingue, 1901, t. I, p. 14; Origéne, *De oratione,* n.31, *P. G.,* t. xi, col. 553; *In Luc.,* hoinil. xxm, t. xm, col. 1863. — 2. Un groupement local ou régional des fidèles, comme l'Eglise de Corinthe mentionnée dans la 1« Épitre de saint Clément pape aux Corinthiens, dans la suscriplion et xlvii, 6, *Patres apostolici,* t. i, p. 98, 160. Des appellations semblables se rencontrent très fréquemment dans les lettres de saint Ignace d'Antioche, dans le *Contra hæreses* de saint Irénée, dans les écrits de Tertullien et de saint Cyprien et dans les auteurs subséquents. — 3. Le plus souvent, le mot église désigne la société universelle des fidèles croyant en Jésus-Christ et soumis à l'autorité établie par lui. Nous aurons bientôt l'occasion, en citant les témoignages de la tradition chrétienne, en faveur de la vérité de l'Église catholique et en faveur des dogmes catholiques concernant son autorité et ses divines prérogatives, de citer de nombreux textes palrisliques où ce sens est employé même dès les premiers siècles, particulièrement dans les écrits de saint Clément pape, de saint Ignace, de saint Irénée, de Tertullien et de saint Cyprien. — 4. Parfois, le mot église signifie, dans un sens très général, la collectivité des fidèles du Nouveau et de l'Ancien Testament, qui sont unis dans la même foi substantielle en Dieu provident dans l'ordre surnaturel et en Jésus-Christ à venir ou déjà venu, et qui participent à la même vie surnaturelle provenant des mérites de la rédemption déjà opérée ou devant prochainements'accomplir. C'est dans ce sens que saint Augustin comprend dans l'Eglise universelle tous les justes qui, depuis Abel jusqu'à la lin du monde, appartiennent au corps mystique de Jésus-Christ. Serm., cccxli, c. ix, n. It *P L.,* txxix col. 1499 sq. Saint Thomas dit de même que l'Eglise *secundum statum riæ,* pour toute la durée du temps d'épreuve, *est congregatio fidelium. Sum. theol.,* III·, q. vin, a. 4, ad 2"">. Il explique comment la foi des fidèles de tous les temps est substantiellement une, à raison de la foi explicite en ces deux vérités qui contiennent toutes les autres, Dieu provident et Jésus-Christ rédempteur. II» II·, q. i,a. 7; et comment la même vie surnaturelle, avant comme après la rédemption, provient des mérites de Jésus-Christ et se manifeste, dans l'une et l'autre période, par la même foi et le même amour en Jésus-Christ attendu et devant nous racheter ou déjà venu et immolé pour nous. Il· II·, q. i, a. 7; III», q. vin, a. 3, ad 3um; q. i.xvnt, a. 4, ad lum. Ces expressions sont communément adoptées par les auteurs subséquents. — 5. Quelquvfois enfin le mot église désigne la société éternelle des élus, société dont l'Église de la terre est à la fois i préparation et l'imparfaite image. Clément d'Alexan- ı i ■, *Pœd.,* l. l, c. ix, *P. G.,* t. vin, col. 352; Origéne, 7n *Luc.,* homil. vu, *P. G.,* t. xm, col. 1319; S. Hilaire, /u os. *cxxtv,* n. 4; *cxxxtt,* n. 6; *cxxxiv,* n. 27, *P.L.,* t. ix. col. 682, 748, 767; S. Augustin, *Enarr. in j s.< .\xxvin,4, P. L.,* t. xxxvii, col. 1776; *Enchiridion de fide, spe et caritate,* c. LXl, t. xi., col. 260 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.,* III», q. vin, a. 4, ad 2"m.

11. Définition. — Entendue dans le sens théologique strict et pour le Nouveau Testament seul, l'Eglise est la société des fidèles unis par la profession intégrale de la même foi chrétienne, par la participation aux mêmes sacrements et par la soumission à la même autorité surnaturelle émanant de Jésus-Christ, principalement à l'autorité du pontife romain, vicaire de Jésus-Christ.

I» L'Eglise, étant une société, possède les trois caractères communs à toute société : une fin commune à laquelle tous les membres sont dirigés, des sujets aptes à être conduits à cette commune fin, et une autorité capable d'assurer effectivement cette direction. Par ces caractères communs, l'Eglise a des ressemblances assez étroites avec les sociétés purement humaines, religieuses ou non religieuses, postérieures ou même antérieures à son institution ; ressemblances existant plutôt dans les apparences extérieures que dans la vie intime et s'expliquant suffisamment par la possession des mêmes éléments communs à toute société ou par la nécessité de satisfaire aux mêmes besoins de la nature humaine, principalement en ce qui concerne le culte religieux. C'est ce que l'on a particulièrement le droit d'affirmer pour certaines ressemblances d'ailleurs assez vagues, entre l'Église catholique et quelques organisations religieuses comme celles du bouddhisme. P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* 2' édit., Paris, 1886, p. 247 sq. ; L. de la Vallée Poussin, *Le bouddhisme el l'apologétique,* dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 octobre 1908.

2» Tout en ayant des traits communs avec les autres sociétés, l'Église s'en distingue par des caractéristiques spéciales. —1. La *première* de ces caractéristiques est la fin toute surnaturelle de l'Eglise, qui est de continuer la mission de Jésus-Christ sur la terre et de conduire ainsi les âmes au salut éternel, selon l'enseignement du concile du Vatican : *Pastor æternus el episcopus animarum nostrarum, ul salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam ædificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei el caritatis vinculo continerentur.* Sess. IV, début. Cette fin sublime est expressément indiquée par Jésus-Christ donnant à ses apôtres, à perpétuité, tousses pouvoirs, avec la charge d'enseigner intégralement sa doctrine. Matth., xxvm, 20; Marc., xvi, 15. Cette même fin surnaturelle a toujours été reconnue par la tradition chrétienne, soit dan- cette vérité que l'Église est, comme nous le démontrerons bientôt, le corps mystique de Jésus-Christ constamment informé par la vie qu'elle reçoit de son divin fondateur, soit dans cette autre croyance non moins formelle que toute l'autorité qui réside dans l'Eglise provient de Jésus-Christ lui-même et s'exerce en son nom.

C'est de cette fin surnaturelle que dépend vraiment toute l'organisation de l'Eglise, nécessairement proportionnée au but que se proposait son divin fondateur. C'est encore cette même fin qui assure normalement à l'Église la direction de toutes les sociétés humaines, dans la mesure stricte où elles sont tenues de s'orienter vers leur suprême fin surnaturelle, ou du moins de ne la contredire en rien, selon le principe ainsi formulé par.saint Thomas : *Tanto est regimen sublimius quanto ad finem ulteriorem ordinatur Semper enim invenitur ille ad quem perlinet ultimus finis, imperare operantibus ea quæ ad finem ultimum ordinantur. De regimine principum,* 1.1, c. xiv.

2. La *deuxième* caractéristique spéciale de l'Église, c'est la nature particulière de son autorité. — *a* Tandis que les sociétés humaines ont une autorité provenant de Dieu assurément, mais d'ordre purement naturel et restreinte à la recherche immédiate du bien temporel des sujets, l'Église possède une autorité éminemment surnaturelle. Cette autorité surnaturelle comprend un triple pouvoir : un pouvoir d'ordre communiquant abondamment aux âmes la vie divine par les sacrements; une autorité doctrinale s'exerçant d'une manière infaillible sur tout ce qui a été révélé

par Jésus-Christ ; et un pouvoir de commandement capable d'obliger tous les fidèles à ce qui est jugé nécessaire ou utile pour leur bien surnaturel. — *b)* Au lieu que les pouvoirs humains ont d'étroites limites, fixées par leur fin immédiate purement temporelle et par leur dépendance nécessaire vis-à-vis de la fin surnaturelle, l'autorité de l'Église, s'étendant sans aucune restriction à tout ce qui relève de la suprême fin surnaturelle, est elle-même absolument autonome et contrôle tous les pouvoirs humains, autant que l'exige soi droit exclusif de diriger vers la fin surnaturelle à laquelle tout doit être subordonné. — *c)* Tandis que les constitutions humaines déterminant l'exercice des pouvoirs humains', sont sujettes à de fréquentes variations exigées par des besoins nouveaux selon la diversité des temps et des milieux, l'autorité surnaturelle de l'Église garde immuablement sa constitution divine en tout ce qui a été définitivement fixé par Jésus-Christ, puisque toute l'œuvre de Jésus-Christ doit rester intacte jusqu'à la consommation des siècles, selon sa promesse formelle. Matth., xvi, 18; xxvm, 20.

3. La *troisième* caractéristique spéciale de l'Église concerne les sujets qu'elle doit diriger à sa fin toute spéciale. — *a)* Comme toutes les sociétés humaines, elle a pour sujet l'homme; mais elle le considère non comme une créature simplement raisonnable, soumise à des besoins et à des intérêts purement temporels, mais au seul point de vue de sa fin surnaturelle vers laquelle tout doit converger dans sa vie individuelle et sociale, selon la volonté expresse de Jésus-Christ. D'où il est aisé de conclure qu'il ne peut y avoir conflit entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, bien qu'ils s'exercent sur les mêmes sujets. Car tout conflit entre les deux pouvoirs est écarté par ce double principe, que chaque autorité est souveraine dans sa sphère immédiate selon l'enseignement de Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei,* et que, dans les matières mixtes, selon le même enseignement, tout ce qui a une connexion intime avec la fin surnaturelle dépend uniquement du pouvoir de l'Église. H est d'ailleurs bien démontré par la tradition chrétienne, que l'État, dans une société normalement chrétienne, doit obéissance à l'Église en tout ce qui relève de son autorité propre. — *b)* Tandis que les sujets sont soumis à la puissance civile par le simple fait de leur incorporation à la société à laquelle ils appartiennent, trois qualités sont exigées des sujets de l'Eglise d'après les documents que nous citerons bientôt, *a.* Il est nécessaire que le sujet soit régénéré par le sacrement de baptême, qui seul lui donne le pouvoir surnaturel de recevoir validement tous les autres sacrements et lui assure les grâces nécessaires pour vivre conformément à sa foi nouvelle. C'est ce qu'enseigne Eugène IV dans le décret *Ad Armenos,* quand il déclare que le baptême est la porte de la vie spirituelle et que par lui nous sommes faits membres de Jésus-Christ et incorporés â son Église. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 096. — 6. A la réception du baptême, les sujets de l'Église doivent joindre la foi surnaturelle aux vérités divinement révélées, dont la connaissance est strictement requise pour mener la vie surnaturelle conformément aux volontés de Jésus-Christ et tendre ainsi à la récompense éternelle. Cette foi doit non seulement exister dans l'intime de l'intelligence, mais encore être professée publiquement, pour que l'on appartienne manifestement à cette société visible qu'est l'Église. C'est ce qui résulte particulièrement des nombreuses décisions ecclésiastiques qui requièrent, absolument et toujours, quelque manifestation publique de la foi catholique. — c. A cette foi sincère et publique doit être jointe une soumission constante à l'autorité directrice de l'Église, en ce que celle-ci juge nécessaire pour que ses membres puissent tendre effectivement à leur fin surnaturelle. Cette soumission est tellement nécessaire que ceux qui l'ont opiniâtrément refusée ont toujours été considérés comme séparés ou exclus de l'Église visible, et comme tels jugés indignes d'obtenir le salut éternel.

3» Cette définition de l'Église nous fait déjà entrevoir l'étroite dépendance qui existe manifestement entre Jésus-Christ et son Église, en ce sens que l'Église reçoit de Jésus-Christ toute sa vie surnaturelle, comme le corps reçoit de l'âme toute sa vie naturelle. C'est pour cette raison que l'Église est appelée par saint Paul le corps de Jésus-Christ, I Cor., xn, 27; Col., i,18; Eph.,i,22sq.; ou qu'elle est encore désignée sous le nom d'épouse de Jésus-Christ, Eph., v, 23 sq., indissolublement unie à lui el enfantant perpétuellement par lui à la vie de la grâce un grand nombre de fidèles. Doctrine que nous aurons bientôt l'occasion d'étudier dans la tradition patristique et théologique.

III. Systèmes religieux se donnant comme chrétiens ET REJETANT AU MOINS PARTIELLEMENT LA DIVINE CONSTITUTION de l'Église. — Ces systèmes, devant être exposés complètement ailleurs, n'ont droit ici qu'à la rapide mention, strictement indispensable pour la pleine intelligence de nos démonstrations apologétiques ou dogmatiques.

l» Bien que la plupart des hérésies ou des schismes antérieurs au xvi· siècle aient, au moins par voie de conséquence, porté quelque atteinte â la divine constitution de l'Église, il est cependant vrai que le premier hérétique qui ait attaqué directement le concept même de l'isglise fut Wicleft' (1324-1387), dont la doctrine sur ce point se résume en ces deux assertions : 27. *Ecclesia romana est synagoga Satanæ, nec papa est proximus et immediatus vicarius Christi el apostolorum.* 41. *Non est de necessitate salutis credere romanam Ecclesiam esse supremam inter alias ecclesias.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 617, 621.

2° Jean Huss (1370-1415), en même temps qu'il nia, comme Wicleff, que Pierre eût jamais été le chef de l'Église ou que le pontife romain eût jamais possédé ce pouvoir, prop. 7-10, Denzinger-Bannwart, n. 633-636, attaqua plus radicalement le concept de l'Église en affirmant qu'elle se compose des seuls prédestinés : 1. *Unica est sancta universalis Ecclesia, quoi est prædestinatorum universitas.* 6. *Sumendo Ecclesiam pro convocatione praedestinatorum, sive juerint in gratia sive non secundum praesentem justitiam, isto modo Ecclesia est articulus fidei.* Denzinger-Bannwart, n. 627, 632.

3° Au commencement du xvie siècle, Luther, admettant que l'Église n'est autre chose que la communion des croyants, sans aucune hiérarchie ou autorité, et soutenant d'ailleurs que ces croyants sont simplement ceux qui, dans son sens théologique, ont une absolue confiance dans la non-imputation de leurs péchés, grâce à l'appréhension tout extérieure des mérites de Jésus-Christ, devait aboutir logiquement à une Aglise invisible composée de ces seuls croyants. Il garda cependant la notion d'une Église visible, résultant nécessairement de la réunion des mêmes croyants manifestant extérieurement leur foi. Cette Eglise est caractérisée par deux marques extérieures, la prédication de la pure parole de Dieu et l'administration convenable des sacrements, selon l'art. 7 de la Confession d'Augsbourg, reproduisant l'enseignement du maître. *Realencyklopâdie für protestantische Théologie und Kirche,* art. *Kirche,* Leipzig, 1901, t. x, p. 336. Toutefois pour satisfaire au besoin d'ordre, Luther admit, dans sa lettre aux frères de Bohême, une autorité provenant de l'élection des fidèles et s'exerçant avec la protection des souverains temporels.

Calvin suivit une voie assez différente. Tout en admettant expressément, au sens de Wicleff et de Jean Huss,

une Eglise invisible composée des seuls prédestinés, / i'/itution *de la religion.chrétienne,* l. IV, c. I, n. 2sq., Geneve, 1566, p. 686 sq., il affirma, en même temps, l'existence d'une Eglise visible, caractérisée par les mêmes marques extérieures déjà indiquées par Luther, la prédication de la pure parole de Dieu et l'administration convenable des sacrements, I. IV, c. i, n. 9 sq., . 693 sq., mais dans laquelle réside quelque autorité, dont l'origine divine est mal établie et à laquelle toutefois on est rigoureusement obligé de se soumettre, l. IV, . i, η. 1, 5, p. 686, 689-691.

Sous l'inlluence de ces notions luthériennes et calvinistes, les sectes protestantes substituèrent à la hiérarchie traditionnelle de droit divin, des ministres choisis ou délégués par l'assemblée des fidèles pour exercer exclusivement une fonction à laquelle tous ne pouvaient, en fait, avoir une aptitude suffisante. En même temps et par une conséquence non moins fatale, on écarta aussi la visibilité de l'Église, ou l'on n'en maintint qu'une vaine apparence, comme l'ont souvent démontré les apologistes catholiques. P. Murray, *Tractatus de Ecclesia Christi,* disp. V, sect, ı, η. 15 sq., Dublin, I860, 1.1, p. 253 sq.

Dans l'anglicanisme, il est vrai, on rencontra quelques partisans du droit divin de l'épiscopat, comme Hooker au xvi' siècle, Laud au xvn« et de nombreux puiséistes ou ritualistes au xix». Voir Anglicanisme, t. i, col. 1292 sq. Mais cet épiscopat fut toujours un épiscopat dénué de tout pouvoir d'ordre dans sa source première, dénué de toute autorité doctrinale selon ses propres déclarations, dénué enfin de toute unité organique et de toute indépendance vis-à-vis de la puissance séculière, d'après sa constitution première et d'après sa conduite habituelle.

4» Ce que le protestantisme avait encore gardé du concept de l'Église fut radicalement nié par les protestants libéraux du xvni' et du xix" siècle qui, rejetant absolument toute véritable révélation divine, rejetèrent non moins formellement en Jésus-Christ toute volonté d'établir une Église possédant quelque autorité déterminée. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme,* Paris, 1909, p. 174 sq.; A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit,* 4» édit., p. 54 sq.; *Realencyklopâdie für protestantiche Théologie und Kirche,* 3e édit., t. x, p. 319 sq. On sait d ailleurs que ces négations du protestantisme libéral, si hardies qu'elles soient, sont presque identiquement reproduites par l'école moderniste. C'est ce qu'on peut aisément déduire des indications que nous avons données, à l'art. Dogme, sur les théories de M. Loisy, particulièrement dans son ouvrage *L'Évangile et l'Église,* »· édit., Paris, 1908, p. 125 sq., et dans *Autour d'un petit livre,* 2° édit., Paris, 1903, p. 153 sq. C'est aussi ce que l'on doit déduire des propositions 52, 53, 55, 56, 59, condamnées par le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907, ainsi que des passages concernant l'Église, dans l'exposé des erreurs des théologiens modernistes, donné par Pie X dans l'encyclique *Pascendi,* du 8 septembre 1907,

5» D'autre part, les divers schismes orientaux anciens e: actuels, en persistant dans leur insoumission opiniâtre et en cherchant à justifier dogmatiquement le fait de leurséparation obstinée, selon la tendance habituelle de tous les schismatiques, comme le remarquait déjà saint Thomas, *Sum. theol.,* IIa II», q. xxxix, a. 1, ad 3-=. ont presque toujours porté quelque atteinte à la divine constitution de l'Église, en ce qui concerne i unité que Jésus-Christ a voulu procurer à son Église par la primauté elfective de Pierre et de ses succes-▪ urs. C'est ce que l'on peut particulièrement constater dans le schisme grec, depuis sa première apparition usqu'à l'époque contemporaine. L. Duchesne, *Églises séparées,* Paris, 1896, *passim.*

C'est contre ces erreurs que nous devons prouvei présentement la vérité de l'Église catholique.

IV. Démonstration apologétique de la vérité de **L'ÉGLISE CATHOLIQUE. — *I. BOT DE CETTE DÉMONSTRATION ET NATURE DES ARGUMENTS A EMPLOYER.* —** 1° Supposant le fait de la révélation clirélienne déjà prouvé selon le programme précédemment indiqué, voir Apologétique, t. i, col. 1519 sq., nous devons actuellement démontrer que cette révélation a été confiée par Jésus-Christ à une autorité, a laquelle il a lui-même assigné des propriétés nettement définies, et que celte autorité divinement établie existe uniquement dans l'Église catholique, la seule véritable Église de Jésus-Christ.

2« Notre démonstration actuelle, pour être une démonstration appartenant vraiment à l'apologétique scientifique, doit s'appuyer sur des motifs de crédibilité possédant en eux-mêmes une incontestable valeur critique, telle que les esprits cultivés soient entièrement satisfaits et que, même pour eux, tout doute, si léger qu'il soit, puisse être suffisamment écarté. Assurément de telles preuves, incapables de fournir par elles-mêmes l'évidence intrinsèque de la vérité révélée, ne sont point scientifiques au sens strict, la science supposant toujours nécessairement une pleine évidence qui satisfait l'intelligence. Elles méritent cependant, à quelque égard, le nom de preuves scientifiques, à cause des procédés scientifiques employés pour constater, dans la circonstance, l'évidence extrinsèque du fait de la révélation. Toutefois l'on doit observer que, pour étre pleinement acceptées, ces preuves, toutes scientifiques qu'elles sont dans leur exposé, supposent quelque intervention de la volonté, arrêtant délibérément l'intelligence sur les considérations favorisant l'acceptation et la détournant des objections contraires. Ce rôle de la volonté, déjà signalé dans la question de la certitude, t. n, col. 2162 sq., sera particulièrement étudié à l'art. Foi.

3° Les preuves, attestant ainsi scientifiquement la vérité de l'Église catholique, sont le témoignage historiquement irrécusable de Jésus et de ses apôtres et les miracles historiquement constatés en faveur de l'Église catholique et prouvant authentiquement sa divinité.

1. Le témoignage de Jésus et celui de ses apôtres, affirmant le fait de l'institution divine de l'Eglise doivent être contrôlés avec les procédés critiques rigoureusement requis pour la certitude scientifique, telle qu'elle a été précédemment définie. A ces condition-, s'il s'agit du témoignage divin, la preuve est absolument certaine, puisque la parole divine est toujours une preuve irrécusable de la vérité qu'elle affirme; et s'il s'agit du témoignage des apôtres, les circonstances dans lesquelles il se présente comme un écho fidèle de l'enseignement même de Jésus-Christ, en font un critère certain de vérité. C'est en ce sens que Léon XIII, dans son encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896. indique l'affirmation de Jésus-Christ sur la nature de l'Église comme la preuve principale de la vérité révélée.

2. Les miracles, accomplisen faveur de l'Églisecatholique et dûment contrôlés, prouvent authentiquement sa divinité, puisque tout miracle est un témoignage infaillible donné par Dieu lui-même. Ces miracles ne sont autre chose que la série ininterrompue des interventions divines toutes spéciales, que suppose nécessairement le fait de l'existence constante de l'Église catholique, considéré dans toutes ses circonstances concrètes et à travers toute l'histoire ecclésiastique, avec la permanente possession de l'unité de foi et de gouvernement et l'incessante jouissance d'une incomparable fécondité spirituelle. Ces faits, dépassant certainement l'action des causes humaines, attestent manifestement une intervention divine toute spéciale, seul capable d'expliquer suffisamment des eilets aussi tner-

veilleux, d'autant plus qu'ils se rencontrent uniquement dans la communion catholique. Cette preuve, malgré toute sa force démonstrative, comporte ici très peu de développements, parce qu'elle n'est pas substantiellement différente de la preuve des miracles accomplis en faveur de la révélation chrétienne, et que cette preuve étant exposée ailleurs avec toute l'ampleur désirable, il suffit de signaler ici les applications particulières à l'Église elle-même.

4° A la preuve des témoignages et des miracles peut encore se joindre une preuve conlirmatoire, déduite de ce que la doctrine catholique est jugée particulièrement apte à satisfaire les besoins et les aspirations de l'homme, soit au point de vue individuel, soit au point de vue social. Relativement à la valeur de celte preuve, nous ferons observer qu'ici, comme dans la démonstration de la religion chrétienne, elle est d'une application difficile et d'une importance plutôt secondaire, et qu'en pratique, elle doit principalement servir à écarter les objections des adversaires, et à préparer surtout les esprits cultivés à l'acceptation des arguments positifs empruntés au témoignage et aux miracles.

il. AFFIRMATIONS néo-testamentaires. — i" Témoignage de Jésus-Christ. — A l'encontre des systèmes protestants ou modernistes qui prétendent décider *a priori ce* que Jésus devait faire ou ne pas faire, nous devons tout d'abord nous enquérir de ce que Jésus a réellement fait, puisqu'en vérité, dans ce domaine relevant uniquement de la libre volonté de Dieu, rien ne nous autorise à présumer, par un apriorisme nécessaire et rigoureux, ce que Dieu a véritablement voulu. C'est le principe fondamental justement posé par Léon XIП au début de son encyclique *Salis cognitum* du 29 juin 1896 : *Ecclesiæ quidem non solum ortus sed tota constitutio ad rerum voluntate libera effectarum perlinet genus : quocirca ad id quod revera gestum est judicatio est omnis revocanda, exquirendumque non sane quo pacto una esse Ecclesia queat, sed quo unam esse is voluit qui condidit.*

Les affirmations de Jésus en celte matière sont principalement contenues dans les textes de Matth., xxi, 18 sq., et Joa., xxi, 15 sq., concernant les pouvoirs spécialement conférés à Pierre et à ses successeurs et dans les passages de Matth., xviii. 18; xxvm, 20. et de Marc, xvi. lôsq-, relatifs à l'autorité concédée collectivement à tous les apôtres et à leurs successeurs.

Laissant à l'art. Pape la démonstration apologétique de la parfaite authenticité des textes de Matth., xvt, 18 sq., et Joa., xxi, 15 sq., en même temps que leur explication dogmatique, nous nous bornerons à indiquer ici brièvement les principales conclusions que nous sommes autorisés à déduire de ces textes, dont l'authenticité nous est, pour le moment, suffisamment garantie par la tradition chrétienne constante et universelle, solennellement affirmée par le concile du Vatican, sess. IV, c. t, et prouvée par de nombreux témoignages dans l'encvclique *Satis cognitum* de Léon XIII du 29 juin 1896.'

1. *Affirmation de Jésus-Christ promettant l'institution de son Eglise.* — Cette promesse est contenue dans les paroles rapportées par saint Matthieu, xvt, 18 sq. : *Et ego dico tibiquia tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni cælorum. Et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cælis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cælis.*

a) Ecclesia, au i. 18, ne peut signifier, comme dans beaucoup de passages de l'Ancien Testament, le peuple israélite choisi de Dieu par une vocation toute spéciale. Car nous savons, par l'ensemble des prophéties prouvant la vérité de la révélation chrétienne, que l'alliance de Dieu avec le peuple israélite devait prendre lin à l'avènement du Messie, et faire place à une nouvelle alliance étendue désormais à toute l'humanité et définitivement établie jusqu'à la consommation des siècles. D'ailleurs, le pronom *mea* employé par Jésus au y. 18 suggère manifestement l'idée d'un peuple nouveau ou d'une société nouvelle sur laquelle le rédempteur a des droils spéciaux.

b) Cette Église nouvelle est principalement caractérisée par l'autorité que Jésus promet d'y établir et 'm'indiquent nettement les trois métaphores qu'il ei>q>l>»e. *a.* La pierre sur laquelle l'Église doit être édifiée n.......t autre, d'après le contexte, que l'apôtre Pierre, d'-sip*··· nécessairement, au sens métaphorique qui esl ici le seul possible, le fondement moral sur lequel doit reposer cette société, c'est-à-dire l'autorité suprême de laquelle tous les membres doivent dépendre et sous la direction de laquelle ils doivent concourir à la fin commune de cette société. — *b.* Les clefs de ce royaume spirituel qu'est l'Église, signifiant selon l'usage de tous les peuples sanctionné par l'Écriture. Is., xxn, 22; Apoc., i, 18; m, 7, le pouvoir concédé sur une chose pour en disposer à son gré, par conséquent dans une société l'autorité pleine et entière sur cette société, il est manifeste que, par ces paroles, Jésus promet l'établissement d'une autorité capable de régir son Eglise, soit que l'on considère ces paroles en elles-mêmes, soit qu'on les considère dans leur harmonie avec tout le contexte. — c. La même idée d'autorité est exprimée par les expressions métaphoriques : lier et délier. Car, selon l'usage scripturaire, le pouvoir de lier signifie le pouvoir de lier les volontés par des lois ou des préceptes, par des sentences judiciaires ou par des peines, comme l'indique le texte de Matth., xvin, 18, se rapportant manifestement, d'après le contexte, à l'exercice de la juridiction dans les litiges survenant entre les membres de la société nouvelle, inversement, le pouvoir de délier signifie le pouvoir de délivrer de ces divers liens, selon Joa., xx, 23, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis,* exprimant le pouvoir de remettre les péchés. Il est donc manifeste que, par ces paroles, le divin fondateur de l'Eglise promet l'établissement futur d'un pouvoir législatifel judiciaire, s'étendant universellement à tout ce qui convient au bien de la société nouvelle. Il est donc manifeste que les trois métaphores du texte scripturaire conduisent à la même conclusion : la promesse divine d'une autorité régissant la société nouvelle, pour diriger effectivement tous ses membres vers la lin voulue par son divin fondateur.

c) Toutes ces explications, solidement appuyées sur tout le contexte, nous autorisent à conclure que *regnum cælorum* au y. 19, bien qu'ailleurs il désigne parfois le royaume individuel de Dieu dans les âmes, Luc., xvn, 20 sq., ou le royaume éternel des élus, Matth., xxv,34, signifie manifestement ici un royaume spirituel, qui doit être constitué sur la terre avec une souveraine autorité visible s'étendant à tout ce que requiert le bien de la société nouvelle. Quant à l'appellation *cælorum* ajoutée à *regnum,* deux raisons la justifient : l'origine et le caractère surnaturel du pouvoir conféré à cette société, et la nécessité d'écarter les idées charnelles des Juifs, interprétant d'une manière trop humaine les expressions prophétiques de l'Ancien Testament, prédisant le royaume universel du Messie.

2. *Affirmation de Jésus-Christ instituant son r.glise.* — Cette affirmation est très explicite, soit dans la concession de pouvoir faite à Pierre et à ses successeurs jusqu'à la fin des siècles, soit dans la communication des pouvoirs réellement conférés aux apôtres et àleurs successeurs sous la dépendance de Pierre.

a) Les paroles adressées par Jésus à Simon Pierre, selon le récit de saint Jean, *Pasce agnos meos, nasce oves meas,* xxi, 15 sq.. expriment l'institution d une

ntorité suprême dans l'Église, s'étendant à tous les scies d'une sage et complète administration. Car selon l'usage des peuples orientaux dont témoigne l'expression classique ποιμένε λαῶν, et selon le langage de l'Écri- :ure, II Reg., v, 2; vu, 7; Ps. n, 9; xxn, l ; lxxvii, 71 ; Is., XL, 41; Jer., xxm, 2; Zach., xi, 9; Mich., v, 2; Act., xx, 28; Eph., iv, 11; I Pet., v, 2; Apoc., n. 21, l·xpression *pascere,* ποiμαινεïν, signifie le pouvoir de gouverner. Aucune restriction n'étant faite par Jésus-Christ, selon le texte scripturaire, dans cette concession de pouvoir, nous pouvons conclure que ce pouvoir est, de fait, illimité et universel, s'étendant à tout cequ'exigentles intérètsde la nouvelle sociétéchrétienne.

b La commission donnée par Jésus à tous les apôtres conjointement : *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Pat ris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi robis, et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi,* Matth., xxvm, 19 sq.; *Euntes in mundum universum prædieale euangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizabis /uerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur,* Marc., xvi, 15 sq., comporte, comme nous le prouverons bientôt en parlant de l'infaillibilité de l'Église, le pouvoir d'enseigner toute la doctrine révélée par Jésus-Christ et de l'enseigner d'une manière intégrale, sans aucune diminution ni sans aucune inlidélité, grâce â l'assistance constante promise par Jésus pour assurer effectivement cet enseignement perpétuellement fidèle, assistance positivement exprimée par les mots *ecce ego vobiscum,* qui dans le langage scripturaire expriment habituellement la protection et la bénédiction de Dieu pour assurer finalement et complètement lesuccès désiré ou espéré. Exod., tu, 12; Jud., vt, 12; I Reg., ni, 19; Is., XLtli, 2; Jer., xx, 20; Judith, vi,18; Act., xvm, 9 sq.

3. *Affirmation de Jésus-Christ relativement á la durée perpétuelle de son Eglise. — a)* Cette affirmation résulte manifestement de ces deux assurances formelles données par Jésus : *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, etportæ inferi non praevalebunt adversus eam.* Matth., xvi, 18. Puisque tous les efforts des puissances de l'enfer ou des puissances des ténèbres, plusieurs fois mentionnées dans le Nouveau Testament, Luc., xxii, 53; Eph., vi, 12; Col., i, 13, doivent être à jamais frappés d'insuccès, il est donc certain que l'Eglise subsistera toujours. Comme, d'autre part, elle ne peut exister sans son fondement nécessaire qui est l'autorité sur laquelle Jésus l'a établie, cette autorité doit rigoureusement durer autant qu'elle, c'est-à-dire perpétuellement. — 6) C'est aussi ce qu'exprime la promesse positive, faite par Jésus à ses apôtres, de les assister jusqu'à la consommation des siècles dans l'exercice de l'autorité doctrinale qu'il confère à eux et à leurs successeurs : *et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad · niummalionem sæculi.* Matth xxvm, 20. La perpétuilé de l'assistance promise par Jésus suppose nécessairement la perpétuité de cequ'il doit assister, c'est-à-dire de l'autorité doctrinale établie dans son Église.

4. *Affirmation implicitement contenue dans les paraboles employées par Jésus.* — Ces paraboles, sans nous renseigner positivement sur la constitution de l'Église, nous apprennent quelques particularités qui ne sont pas sans importance, notamment le double fait qu'elle doit contenir non seulement des justes mais encore des pécheurs, comme l'indiquent les paraboles da champ mêlé d'ivraie, Matth., xm, 24 sq., des filets, 47 sq., et du festin nuptial, xxu, 2 sq., et qu'elle doit répandre dans tout l'univers, comme le signifient les paraboles du grain de sénevé et du levain. Matth., xm, 31 sq.

2° *Témoignage des apôtres.* — 1. *Témoignage de o-:,,t Paul.* — Laissant les textes où l'apôtre parle, d'une manière générale, de l'Église de Dieu, I Cor., x, 32; xi, 16; xiv, 4; xv, 9; Gai., i, 13; ou la mentionne simplement sous le titre d'épouse de Jésus-Christ, Eph., v, 23 sq., ou de corps mystique de Jésus-Christ. Eph., i, 23; v, 23, 30; Col., i, 18, nous nous arrêterons aux deux textes, où saint Paul esquisse le concept de l'Église nouvelle, Eph., iv, 4 sq., etI Tim., m, 15,deux textes dont l'authenticité paulinienne est, pour nous, hors de contestation.

a) Au c. iv de l'Épitre aux Éphésiens, l'apôtre, après avoir rappelé que les fidèles forment un seul corps, puisqu'il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, affirme que Jésus-Chqjst lui-même a donné des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs, *ut non jam simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae, in nequitia hominum.in astutia ad circumventionem erroris,* 14. Quand même, dans l'énumération précitée, il serait partiellement question de quelques ministères passagers, ou de quelques charismes temporaires qui ne devaient point subsister après l'âge apostolique, il reste cependant vrai que le but, positivement indiqué aux versets 15 sq., doit se réaliser dans tous les temps et pour tous les fidèles, puisque aucune restriction n'est indiquée. Ce but ne pouvant être réalisé que par une autorité infaillible perpétuellement subsistante, il est dès lors manifeste qu'une telle autorité doit perpétuellement exister. Ainsi le texte de saint Paul contient une affirmation explicite de l'autorité qui doit exister dans l'Église chrétienne. En même temps, cette autorité est clairement signalée comme établie par Jésus-Christ lui-même, d'après le ÿ. 11 : *El ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et dictores.* Saint Paul n'invente donc point le concept de l'Église; il se borne à reproduire l'enseignement du Maître.

b) Dans la I" Épître à Timothée, saint Paul appelle l'Église de Dieu *columna et firmamentum veritatis,* paroles qui supposent manifestement, dans l'Église. une complète immunité de toute erreur. Cette parfaite immunité ne pouvant se réaliser sans une autorité doctrinale infaillible, l'existence de cette autorité doit être conséquemment admise. Cet enseignement de saint Paul, n'étant que la reproduction de l'enseignement précédemment donné par l'apôtre comme celui de Jésus lui-même, Eph., iv, 11 sq.. doit égalem-nt provenir de Jésus-Christ, bien que l'apôtre ne fournisse ici aucune indication positive sur ce point.

2. *Témoignage de saint Pierre.* — En exhortant le- πρεσουτέροι à paître leurs troupeaux, ποίμνιο-/τν . ·=νϋ, de manière à recevoir l'éternelle récompense de l'à?/:- ποiμενο , I Pet., v, 2 sq., saint Pierre fait clairement entendre que leur autorité vient de Jésus-Christ à qui ils en devront un compte rigoureux; interprétation d'ailleurs confirmée par l'appellation donnée àJésusde ποιμὴν και επiσκοπο τῶν ψυχῶν. I Pet., It, 25. Ce témoignage de saint Pierre n'est nullement affaibli par le passage où les fidèles sont appelés γένο εκλεκτόν, βασiλειον Ιεράτευμα, ἔβνο; ἀγιο-, λαό ει περ:τ-.-τ. I Pet., ιι, 9, car le contexte et la comparaison avec Exod., xix, 6, indiquent assez clairement, comme .--c- unique, celui de race sainte et de peuple de Dieu

3° *Ensemble des faits néo-testamentaires relatifs l'Église.* —1. Le Nouveau Testament présente tout n ensemble de faits gravitant autour de l'apostolat état par Jésus et exercé en son nom avec pleine autorité. — *a)* L'apostolat, tel qu'il a été établi par Jésus, comporte, comme le montrent les textes précédemmen; cités, la mission spéciale d'envoyés ayant reçu de Jésus la plénitude de ses propres pouvoirs, pour enseigner en son nom aux fidèles la doctrine révélée par lui et pour les gouverner ou les diriger en tout ce qui est

nécessaire pour leur bien spirituel. Voir Apôtres, t. i col. 1651 sq. — 6) L'apostolat ainsi établi par Jésus est exercé en son nom avec pleine autorité. De fait, les. apôtres enseignent comme envoyés de Jésus, accrédités par lui et parlant en son nom, et leur parole est donnée comme la parole de Dieu, à laquelle pleine soumission est due. I Thess., il, 13; II Cor., v, 20; x, 5 sq.; Rom., ,i 5; Il Tim., n, 2, 14. Ceux qui rejettent cet enseignement sont considérés comme ayant fait naufrage dans la foi, comme séducteurs et comme antéchrists et comme dignes d'anathème. Il Thess., i, 8; Gai., 1,8 sq.; Tit., ni, 19 sq.; I Tim., I, 19 sq.; II Tim., H, 18 sq.; II Pet., n, 1; I Joa., il, 18; II Joa., 7 sq.; Jud., 13. En même temps les apôtres, en vertu de l'autorité que leur confère leur mission, exercent un pouvoir de commandement sur les fidèles. Act., xv, 28 sq. ; xvi, 4; I Cor., v, 3 sq. ; xi, 2, 34; II Cor., xm, 2, 10. Cf. Mflr P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme,* Paris, 1909, p. 49 sq.

2. L'ensemble de ces faits ne peut s'expliquer suffisamment par un pur charisme, car par lui-même le charisme, don individuel de l'Esprit-Saint, ne suppose aucune autorité ou mission divine dans celui qui en est orné, et son exercice même est régulièrement soumis à l'autorité.

La seule explication rationnelle est donc que les apôtres possédaient réellement un pouvoir permanent d'enseigner et de gouverner, en vertu d'une mission spéciale donnée par Jésus-Christ; pouvoir qui d'ailleurs apparaît manifestement concédé pour tous les temps et pour toutes les générations chrétiennes, puisque les témoignages précédemment cités n'indiquent aucune restriction. Batiffol, *op. cit.,* p. 66 sq.

Conclusion. — De tout ce que nous avons rapporté des affirmations de Jésus et de ses apôtres, ainsi que de l'ensemble des faits néo-testamentaires, nous sommes autorisés à conclure qu'une autorité a été établie à perpétuité par Jésus-Christ dans la société chrétienne, pour enseigner fidèlement toute sa doctrine et pour diriger effectivement les fidèles vers leur fin surnaturelle.

Appuyés sur ce même fondement scripturaire, nous pouvons encore déduire, avec non moins de certitude, plusieurs propriétés essentielles de cette Église divinement établie, notamment sa perpétuelle visibilité, son titre de société parfaite, son unité, son apostolicité, sa catholicité, sa sainteté et sa perpétuelle indéfectibilité dans la doctrine révélée par Jésus-Christ et dans la divine constitution établie par lui, comme nous le montrerons bientôt en étudiant la divine constitution de l'Église d'après le dogme révélé.

III. TÉMOIGNAGE DE LA TRADITION CHRÉTIENNE DANS LES QUATRE** premiers **SIECLES. — Notre démonstration strictement apologétique et cantonnée sur le terrain historique, dans le sens précédemment défini, s'arrêtera après les quatre premiers siècles, parce que, au delà de cette époque, les adversaires du catholicisme ne contestent plus aujourd'hui l'exclusive prédominance du concept catholique de l'Église, bien qu'ils ne veuillent point admettre sa divine origine.

Dans cette période des quatre premiers siècles, notre étude nécessairement synthétique s'arrêtera aux traits principaux du concept général de l'Église, en laissant de côté les points particuliers qui seront l'objet d'articles spéciaux, tels que les notes de l'Église, l'épiscopat, la primauté du pape et son infaillibilité.

1" *Première période, des temps apostoliques jusqu'à la fin du li' siècle.* — 1. Saint Clément pape (-|- vers 101), dans sa lettre aux Corinthiens occasionnée par la sédition survenue dans cette Église, insiste principalement sur l'obéissance due, selon l'ordre divin, à l'autorité des évêques en matière de discipline ecclésiastique : υμει οὐν οἱ τὴν καταβολὴν τῆ στάσεω ποιὴσαντε ὑποτάγητε τοῖ πρεσβυτέροι καὶ παιδεὑΟητε ει μετάνοιαν κὰμ.ψαντε τα γόνατα τὴ καρδὶα ὑμὼν. I Cor., LVII, 1 ; Funk, *Patres apostolici,* 2· édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 170 sq. Il ne s'agit point d'un simple conseil, mais d'une obligation rigoureuse, dont l'inexécution priverait de toute espérance dans le Christ Jésus et exposerait à être rejeté de son troupeau, p. 172. Si quelques-uns n'obéissaient point à ce que Jésus leur dit par notre intermédiaire,qu'ils sachent qu'ils manquent gravement, et qu'ils se mettent dans un danger considérable, ὀτι παραπτὼσει και κινδυνω οὐ μικρω εαυτοὐ ἐνδὴσουσιν, ρ. 174.

L'unité de l'Église est affirmée au moins implicitement dans le passage où Clément parle de l'unité de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, de l'unité de vocation dans le Christ, et de l'unité du corps de Jésus-Christ dont tous les fidèles sont les membres, xlvi, 6, p. 158. D'ailleurs, l'unité de l'Église ressort assez clairement de l'autorité que l'évêque de Rome exerce sur l'Eglise de Corinthe, autorité d'autant plus manifeste que, selon le texte de la lettre, Clément parait être intervenu d'une manière entièrement spontanée, xlvii, 7, p. 160, et avoir voulu s'acquitter du devoir de sa charge, lix, 2, p. 174.

2. Saint Ignace d'Antioche (-j- 101), en combattant les hérésies de son temps, insiste très fréquemment sur la soumission à la hiérarchie ecclésiastique constituée par l'évêque, te presbyterium et les diacres. *Ad Eph.,* n, 2; iv ; v, 3; xx, 2, *Patres apostolici* de Funk, 2· édit., Tubingue, 1901, t. i, p. 214, 216, 218. 230; *Ad Magn.,* n sq.; vi; vu, 1 ; xm, 2, p. 232, 234, 236, 240; *Ad Trail.,* il, vu, xm, 2, p. 242 sq., 246 sq., 250; *Ad Philad.,* iv, vu, p. 266, 270; Ad *Smyrn.,* vm, p. 282. Cette soumission n'est pas demandée seulement en matière de discipline ecclésiastique, comme dans la lettre de saint Clément aux Corinthiens. Saint Ignace exige expressément que l'on s'accorde dans la soumission, τὴ τοῦ επισκὸπου γνὼμη, *Ad Eph.,* iv, p. 216; soumission non seulement aux volontés mais encore aux jugements de l'évêque. Cette soumission est nécessaire pour que l'on soit uni τὴ γνὼμη τοῦ θεοὑ, car Jésus-Christ, qui est notre vie indispensable, est ἡ γνὼμη τοὑ πατρδ , comme les évêques établis par toute la terre, ἐν 'Ιησοὑ Χριστοὑ γνὼμη εἰσιν. La soumission à l'autorité de l'évêque est exigée en vertu de l'ordre divinement établi. *Ad Eph.,* n, 2, p. 214. On doit être dans l'unité immaculée avec l'évêque, pour participer toujours à Dieu. *Ad Eph.,* iv, p. 216. On doit avoir soin de ne point résister à l'évêque pour rester soumis à Dieu. *Ad Eph.,* v, 3, p. 218. On doit considérer dans l'évêque Dieu lui-même. *Ad Eph.,* vi, p. 218. On doit être soumis à l'évêque ὼ χὰριτι Οεοϋ et au presbyterium ὼ νόμω 'Ιησοὑ Χριστοὑ. *Ad Magn.,* n, ρ. 232. L'évêque tient la place de Dieu et le presbyterium celle du sénat apostolique. *Ad Magn., vi,* p. 234. D'ailleurs, la manière dont l'évêque d'Antioche dénonce les hérétiques et les schismatiques suppose, chez les uns et les autres, la rébellion contre une autorité divinement établie. Si quelqu'un corrompt par une doctrine perverse la foi de Dieu pour laquelle Jésus a été crucifié, il ira au feu éternel, et également celui qui l'écoute. *Ad Eph.,* xvi, p. 226. Si quelqu'un suit un schismatique, il n'obtiendra pas l'héritage du royaume divin ; si quelqu'un suit une doctrine étrangère, il ne participe point à la passion de Jésus-Christ. *Ad Philad.,* m, p. 266.

Quant à l'unité de l'Église, elle résulte de ce que Jésus-Christ fait l'unité de tous les évêques établis dans le monde : καὶ γὰρ 'Ιησοὑ Χριστὸ , το αδιὰκριτου ημὼν ζὴν, τοὑ πατρδ ἡ γνὼμη, ὼ και οἱ επὶσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα δρισθέντε , ἐν 'Ιησοὑ Χριστοὑ γνὼμη εἰσιν. *Ad Eph.,* m, 2, ρ. 216. Ailleurs, saint Ignace parle expressément du corps de l'Église universelle qui est un, iv

ἑν'ι σώματι τῇ ἐκκλησία αὐτου. *Ad Smyrn.,* I, 2, p. 276. Cette même unité est encore affirmée, au moins implicitement, dans le concept de l'Église universelle, expressément appelle, pour la première fois chez les auteurs ecclésiastiques, ἡ καβολικὴ ἐκκλησία. *Ad Smyrn.,* VIII, 2, p. 282.

Enfin on est suffisamment autorisé à reconnaître dans l'appellation toute particulière donnée à l'Église de Rome, ἤτι καὶ προκάβηται ἐν τόπω χωρίου 'Ρωμαίων, *Ad Rom., init.,* p. 252, une indication assez explicite en faveur de la primauté de cette Église, par conséquent en faveur de l'unité de l'Égliser nécessairement liée à celte primauté. Mgr L. Duchesne, *Églises séparées,* Paris, 1896, p. 127 sq.; J. Tixeront, *La théologie anténiceenne,* Paris, 1906, p. 142 sq.; P. Batiffol, *op. cit.,* . 168 sq. Voir Pape.

3. Parmi les ouvrages qui nous restent de saint Justin, le seul où il parle explicitement de l'Église est le *Dialogue avec Tryphon,* destiné à des lecteurs chrétiens ou juifs. Appliquant au Verbe incarné le psaume xliv, saint Justin montre dans l'Église la reine prédite par le prophète. Cette Église est composée de tous ceux qui croient en Jésus-Christ et qui forment une seule âme, une seule synagogue, une seule Église. *Dial, cum Tryph.,* n. 63, *P. G.,* t. vt, col. 621. La même pensée est exprimée dans plusieurs autres passages, n. 110, 116,117, 119, col. 729, 745 sq., 752 sq.

Dans son Dialogue comme dans ses Apologies, saint Justin n'a aucune occasion de parler directement de l'autorité divinement établie pour instruire el régir les fidèles. Mais cette divine autorité ressort suffisamment de la manière dont Justin parle de l'enseignement reçu de Jésus-Christ, fidèlement transmis par les apôtres et par leurs successeurs et actuellement donné comme étant le seul vrai et comme s'imposant intégralement à l'acceptation des fidèles. *Apol.,* i, 23, 61, 65, 66, 67, *P. G.,* t. vi, col. 364,420,428, 432; *Dial, cum Tryph.,* n. 119, col. 153.

D'ailleurs, en reprochant aux hérétiques d'enseigner, sous l'inspiration du démon, l'impiété et le blasphème et de suivre la doctrine de l'homme dont ils portent le nom, au lieu de se soumettre à celle de Jésus-Christ, Justin laisse assez clairement entendre qu'il y a une autorité divinement instituée contre laquelle les hérétiques s'insurgent. *Apol.,* i, 26, col. 368 sq. ; *Dial, cum Tryph.,* n. 35, col. 552. On est autorisé à croire que c est aussi la pensée dominante d'un ouvrage perdu, que l'apologiste chrétien dit lui-même avoir composé contre toutes les hérésies : ἐστι 3ε ἡμιν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένῶν αιρέσεων σντεταγμένον ω εἲ βούλεσθε ἐντυχεἴν, δώσσμεν, *Apol.,* ι, η. 26, col. 369, et auquel saint Irénée, *Cont. hær.,* l. IV, c. vi, n. 2, *P. G.* t. vu, col. 987, et Tertullien, *Adv. valentinianos,* . v, *P. L.,* t. n, col. 547, paraissent faire allusion, quand ils citent saint Justin contre les hérésies de leur temps.

4. De saint Justin à saint Irénée, l'on rencontre encore quelques témoignages assez explicites. Saint Polycarpe de Smyrae, dans l'unique lettre qui nous reste de lui, parle comme Ignace d'Antioche. Il exige que les Phihppiens se soumettent aux πρεσ6υτέροι et aux diacres Comme à Dieu et au Christ, ὑποτασσομένου τοϊ πρεσβντέροι καὶ διακόνοι ω ®εὼ καὶ Χριστὼ. *Ad Phil.,* V, 2. *Patres apostolici* de Funk, 2· édit., Tubingue, 1901, t. i. p. 302. On doit servir Jésus-Christ avec crainte et respect, comme il nous a lui-même commandé et comme nous ont commandé les apôtres qui ont annoncé l'évangile. *Ad Phil.,* v, 3, p. 304. Aussi l'on doit laisser les fausses doctrines et revenir à l'enseignement qui nous a été donné dès le commencement : διό ἀπολιπόντε; τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τα ψευδοδιδασκαλία επι τον ἐ αρχὴ ἡμιν παραδοβέντα λόγον ἐπιστρέψώμεν, νπ, 2, ρ. 304. Ceux qui enseignent différemment sont appelés faux frères qui portent hypocritement le nom du Seigneur, VI, 3, p. 304. Celui qui détourne les paroles du Seigneur au gré de ses désirs et nie la résurrection et le jugement, est le premier-né de Satan, vu, 1, . 304.

Papias (f 150), dans son *Exégèse des logia du Seigneur,* dont Eusèbe nous a conservé quelques fragments, atteste que la règle qu'il suit pour juger l'enseignement donné, c'est l'enseignement des anciens qui rapportent les préceptes donnés par le Seigneur lui-même, Eusèbe, *H. E.,* I. III, *c.* xxix, *P. G.,* t. xx, col. 296 sq.; en d'autres termes, il donne la tradition provenant des apôtres comme règle de la foi. *Papiæ fragmenta,* n, 7, 14, *Patres apostolicide* Funk, 2e édit., Tubingue, 1901, 1.1, p.354, 358.

C'est aussi la méthode d'Hégésippe (j- 180) selon ce qu'Eusèbe nous a gardé de ses écrits, l. IV, c. vin, 22, col. 321, 377 sq.

Vers la même époque, un fragment d'une lettre de saint Denys de Corinthe (j-180), conservé par Eusèbe et attestant l'inépuisable charité de l'Église romaine envers toutes les Églises qui sont dans le besoin, Eusèbe, *H. E.,* l. IV, c. xxiii, *P. G.,* t. xx, col. 386, montre assez clairement la prééminence toute spéciale de cette Église.

Une preuve non moins manifeste en faveur de cette même prééminence est fournie par l'inscription d'Abercius au commencement du ni· siècle, selon beaucoup de critiques. Voir t. i, col. 61 sq., et l'article *Abercius,* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de dom Cabrol, t. i, col. 83; Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme,* Paris, 1889, p. 221.

5. Saint Irénée (ꝉ 202), dans son *Contra hæreses,* dirigé surtout contre les gnostiques de son temps, insiste principalement sur deux caractéristiques de la véritable Église de Jésus-Christ: a) L'Église seule possède la vérité intégrale et la possède d'une manière constante; elle la prêche incessamment, etc'està elle seule qu'il faut la demander. *Contra hær.,* l. III, c. m, n. 3; c. iv, n.1; . xxiv, n. 1; l. IV, c. xxvi, n. 5; l. V, c. xx, n. 1, *P. G.,* t. vu, col.851, 855, 966,1056, 1177. — *b)* L'Eglise seule possède aussi la double apostolicité de mission et de doctrine, marque certaine de son institution divine et de la vérité de sa doctrine. *Contra hær.,* l. 111, c. m, n. l sq. ; l. IV, c. xxvi, n. 5. ; c. xxxm, n. 8, col. 848 sq.. 1056,1077.

C'est d'ailleurs sur ce solide fondement de l'apostolicité que l'évêque de Lyon appuie l'argument de tradition ou de prescription, inauguré par lui, *Contra hær..* I. III, præf. et c. l-v, col. 843 sq., et si efficacement utilisé ensuite par Tertullien dans tout son livre *De proscriptionibus* et par l'ensemble des Pères et des théologiens subséquents.

Ces deux caractères de la véritable Église impliquent nécessairement une autorité doctrinale divinement établie, pour enseigner infailliblement et maintenir dans toute son intégrité la doctrine révélée par Jésus-Chrisi. et en même temps une autorité remontant jusqu'aux apôtres envoyés eux-mêmes par Jésus-Christ.

~ C'est encore ce que confirme la doctrine de l'évêque de Lyon sur l'hérésie. Puisque le crime d'hérésie consiste à rejeter l'autorité de l'Église en l'accusant d erreur ou d'incompétence, et qu'en agissant ainsi l'on ‹ı rend coupable de blasphème en s'attaquant à Dieu luimême, *Cont. hær.,* l. III, c. xxrv, n. 2; l. V, c. xx. n. 2, col. 967, 1177 sq., il est manifeste qu'il y a réellement une autorité divinement établie et constamment existante, â laquelle on doit se soumettre effectivement. Cette autorité, saint Irénée la montre prit"ipalement dans l'Eglise romaine, dans laquelle la tradition apostolique s'est toujours intégralement conser- et avec laquelle toutes les autres Églises doivent posi

tivemeni s'accorder. *Contra hær.,* l. III, c. m, n. 2, col. 849. Voir Pape.

2» *Deuxième période, depuis la fin du il· siècle jusqu'au commencement du IV' siècle.* — 1. Tertullien (-J-243), dans son ouvrage *De praescriptionibus,* composé vers l'an 200 contre les gnostiques de cette époque, insiste principalement sur l'autorité de la tradition vivante dans l'Église. Cette tradition, c'est l'enseignement unanime des Églises fondées par les apôtres, et possédant dans toute son intégrité la doctrine préchée par les apôtres et reçue par eux de Jésus-Christ lui-même. *De prescript.,* c. xxt, xxvin, xxxt sq., xxxvn, *P. L.,* t. Il, col. 33, 40, 44 sq., 50 sq. Cet enseignement est une règle de foi très sûre à cause de l'assistance du Saint-Esprit promise par Jésus-Christ : *Age nunc, omnes erraverint; deceptus sit Apostolus de testimonio reddendo quibusdam; nullam respexerit Spiritus Sanctus uti eam in veritatem deduceret,* Joa., xiv, 26, *ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de Patre, ut esset doctor veritatis,* Joa., xv, 26; *neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens Ecclesiam aliter interim intelligere, aliter interim credere, quam ipse per apostolos prædicabat : ecquid verisimile est ut tot ac tantæ in unam fidem erraverint* ? c. xxvm, coi. 40.

D'ailleurs, Tertullien dénonce vigoureusement les hérésies et les hérétiques. Les hérétiques ne peuvent pas être chrétiens, tenant leurs doctrines non de Jésus-Christ mais de leur propre choix et des chefs qu'ils se sont donnés. Ils sont déshérités et répudiés par les apôtres comme des étrangers et des ennemis, à cause de l'opposition entre leur doctrine et celle des apôtres, c. xxxviii, col. 51. L'hérésie vient du démon, dont c'est le rôle de s'opposer à la vérité et d'imiter, dans les mystères des idoles, les divins mystères de la religion, c. XL, col. 54 sq. Les hérésies n'ont pas d'autre unité que le schisme. Si on les examine de près, on constate qu'elles sont en divergence avec leurs propres auteurs sur beaucoup de points. Les hérétiques n'ont point d'église constituée : *plerique nec ecclesias habent, sine matre, sine sede, orbi fide, extorres, sine lare vagantur,* c. xlii, coi. 58.

De ce double enseignement de Tertullien résulte nécessairement l'affirmation de quelque autorité doctrinale divinement instituée, qui seule peut assurer dans l'Église le maintien intégral de la doctrine de Jésus-Christ el des apôtres, autorité dont la violation constitue vraiment le péché d'hérésie.

D'ailleurs, Tertullien mentionne plusieurs fois assez explicitement le concept de l'Église universelle, épouse de Jésus-Christ, *Contra Marcion.,* l. IV, c. xi, *P. L.,* t. n, col. 382; l. V, c. xn, col. 502, et inère de tous les fidèles comme Dieu est leur père, *Ad mart.,* c. i, *P. L.,* t. Il, col. 619; *Cont. Marcion.,* l. V, c. iv, *P. L.,* t. n, col. 478; *De monogamia,* c. vm, col. 939; r.glise certainement une dans sa doctrine qu'elle tient de Jésus-Christ et qu'elle garde intégralement, une aussi dans son autorité s'exerçant en vertu de la mission transmise par les apôtres qui l'avaient eux-mêmes reçue de Jésus-Christ, *De præscript.,* c. xxxvn, *P. L.,* t. n, col. 50 sq.; une surtout en vertu de la primauté de l'Église romaine qui est nettement indiquée, c. xxxvi, col. 49. Église enfin qui, par son titre de catholique, se distingue de toutes les sectes hérétiques toujours particularistes, c. xxvt, xxx, col. 38, 42.

2. Clément d'Alexandrie, dans les ouvrages qui nous sont restés de lui, indique, au moins d'une manière incidente, le véritable concept de l'Église. Comme il n'y a qu'un seul Verbe, 6 των όλ&ν Λόγο , et qu'un seul Esprit-Saint qui est partout, il n'y a qu'une seule Église à la fois mère et vierge. *Pæd.,* l. I, c. vi, *P. G.,* t. vin, col. 299. L'Église est comparée à une cité régie •›r le Logos. *Btrom.,* IV, c. xxvi, col. 4381. C'est surtout dans la dénonciation des hérésies que Clément montre l'idée qu'il se fait de l'Église. Les hérésies abandonnent l'Eglise qui est depuis le commencement, τήν εξαρχή άπολείπουσαι Εκκλησίαν. *Strom.,l,* c. XIX, col. 812. Semblables à l'adultère, elles font que, par une véritable apostasie, l'on s'éloigne de Dieu qui est l'unique époux de l'Église. *Strom.,* Ill, c. xn, col. 1180. Le nom d'hérésie signifie nécessairement opposition à la vérité. *Strom.,* VII, c. xv, *P. G.,* t. ix, col. 528. Ceux qui embrassent les opinions des hérésies humaines répudient la tradition ecclésiastique et cessent d'être hommes de Dieu et fidèles au Seigneur. *Strom.,* VII, c. xvu, col. 532.

Aussi le catéchète d'Alexandrie exige-t-il du véritable gnostique qu'il garde την άποστολικήν καί εκκλησιαστικήν όρΘομίαν τών δογμάτων, *Strom.,* VII, c. XVI, col. 544, et il n'admet comme gnose véritable que la gnose qu'il appelle εκκλησιαστική γνώσι , col. 536. Il n'y a qu'une seule Église véritable, celle qui est vraiment ancienne et qui est en même temps catholique, et dont les hérésies s'efforcent de déchirer l'unité. *Strom.,* VII, c. xvu, col. 552.

3. Origène (ψ 254) insiste particulièrement sur l'enseignement ecclésiastique donné par les apôtres et persévérant dans les Églises jusqu'au moment présent par la succession des évêques : *ecclesiastica prædicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usquead præsens in ecclesiis permanens. Deprincip.,* l. 1, præf., n. 2, *P. G.,* t. xi, coi. 116. Cet enseignement doit être la règle de la foi : *illa sola credenda est veritas quæ in nullo ab ecclesiastica el apostolica discordat traditione. Loc. cit.* Aussi l'on ne doit pas croire les hérétiques ni se séparer de la tradition ecclésiastique. *Sed nos illis credere non debemus nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem Ecclesiæ Dei tradiderunt nobis. In Matth., commentariorum series,* n. 46, *P. G.,* t. xin, coi. 1667. C'est de l'Église seule qu'est provenue la véritable vérité de Dieu qui s'est répandue sur toute la terre, col. 1668. L'Église du Dieu vivante la vérité du Verbe pour rempart. *InJer.,* homil. v, n. 16, col. 319.

En même temps. Origène réprouve énergiquement les hérésies et les hérétiques. Toute doctrine hérétique est comparable à une fausse monnaie : *Ego puto quod Valentini sermo humana pecunia est et reproba; et omnium haereticorum sermo non est probata pecunia, nec dominicam integre in se habet figuram, sed adulteram quæ, ut ita dicam, extra monetam ita figurata est, quia extra Ecclesiam composita est. Inps. xxxvi,* homil. in, n. 11, *P. G.,* t. xn, coi. 1347. Tandis que les maîtres qui sont dans l'Église édifient la maison de Dieu qui est l'Église, les hérétiques construisent partout des maisons de débauche *: hæretici ædificant lupanar in Omni via; ut puta magister de officina Valentini, magister de cœtu Basilidis, magister de tabernaculo Marcianis et cæterorum hæreticoi uni ædificant meretrici domum. In Ezech.,* homil. vm, n. 2, *P. G.,* t. xin, col. 730. Tandis que ceux qui enseignent selon l'Église. sont des prophètes de Jésus-Christ, les prédicateurs de chacune des hérésies sont des prophètes de mensonge et des prophètes de l'Antéchrist. *In Matth., commentar. series,* n. 47, col. 1669.

De tout cet enseignement d'Origène résulte évidemment l'existence d'une autorité divinement instituée contre laquelle il est criminel de s'insurger. C'est encor, ce que suppose manifestement la doctrine formelle du catéchète d'Alexandrie sur la nécessité d'appartenir . l'Église pour obtenir le salut : *Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra hancdomum id est extra Ecclesiam nemo salvatur, hi librum Jesu Nave,* homil. in, n. 5, *P. G.,* t. xn, col. 841 sq.

i. Saint Cyprien (-j- 258), par son enseignement r - cis sin· les hérésies et sur les schismes, laisse non moins clairement entendre l'existence d'une autorité divine dans l'Église : *Hanc Ecclesiæ unitatem qui tenet, tenere se /idem credit ? Qui Ecclesiæ renititur et resistit, qui cathedram Petri super quem ! undata est Ecclesia deserit, in Ecclesia se esse con- /idit ? De unitate Ecclesiæ,* iv, *P. L.,* t. iv, coi. 500 sq. *Quisquis ab Ecclesia segregatus, adultéras jungitur, a promissis Ecclesiæ separatur; nec perveniet ad Christi præmia qui relinquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Eoe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit,* coi. 503. *Aversandus est atque fugiendus quisquis fuerit ab Ecclesia separatus. Perversus est hujusmodi et peccat et est a semetipso damnatus,* coi. 513. La même doctrine est exprimée dans plusieurs de ses épîtres. *Epist.,* XLiv, col. 340; xlix, *P. L.,* t. ut, col. 726 sq.; lu, n. 24, col. 790 sq.; lxix, η. 1 sq., *P. L.,* t. tv, col. 409 sq.

Cette divine autorité qui existe dans l'Église, l'évéque de Carthage la considère principalement dans chaque évêque gouvernant son Église particulière et dans l'ensemble des évêques de toutes ces Églises. *Epist.,* LV, n. 5, *P. L.,* t. m, col. 802 sq. ; lv, n. 5, *P. h.,* t. iv, col. 396 sq.; lxix, n. 4, 8, col. 403, 406; LXXlii, n. 8, *P. L.,* t. Ill, col. 1114. Bien que les évêques soient mentionnés comme égaux en pouvoir et en dignité, *De unitate Ecclesiæ,* iv sq., *P. L.,* t. iv, col. 499 sq., et que chaque évêque soit considéré comme indépendant dans sa propre sphère, *Epist.* lxxii, n. 3, *P. L.,* t. m, col. 1050; lxxiii, n. 26, col. 1126; il est cependant très assuré que tous les évêques forment un seul corps : *episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur, De unit. Eccl.,* v, *P. I..,* t. iv, col. 501, et que l'Église est une, de telle manière que tous ceux qui violent cette unité, s'insurgent contre Dieu lui-même. *De unit. Eccl.,* iv sq., col. 500 sq.; *Epist.,* xn, η. 1 sq., *P. L.,* t. m, col. 703 sq.; li, *P. L.,* t. iv, col. 343 sq.

Enfin le docteur africain affirme plusieurs fois la divine institution de la primauté de Pierre et de ses successeurs. *De habitu virginum,* x, *P. L.,* t. iv, col. 449; *De unitate Ecclesiæ,* iv, *P. L.,* t. iv, col. 500; *Epist.,* xliv, n. 3, *P. L.,* t. ni, col. 710 sq.; LI, n. 8, col. 772 sq.; liv, n. 14, col. 818 sq.; lxvi, n. 2 sq., col. 993 sq.; lxix, n. 8, *P. L.,t.* iv, col. 406; lxxi, col. 410; lxxii, n. 3, *P. L.,* t. ni, col. 1050; lxxiii, n. 7, 11, col. 114, 116; *De exhortatione martyrii ad Fortunatum,* xi, *P. L.,* t. iv, col. 668. Toutefois la nature du pouvoir inhérent à cette primauté n'est pas nettement précisée dans l'ensemble des écrits de l'évéque de Carthage. Voir Cyprien, t. ni, col. 2468sq.

A ces témoignages si explicites des auteurs du IIIe siècle en faveur d'une autorité divinement instituée dans l'Église, on doit joindre les nombreux faits attestant déjà à cette époque l'exercice de cette autorité, soit en matière de doctrine, soit en matière de discipline. *En matière de doctrine,* c'est un fait constant que pendant cette période, plus manifestement encore que dans les deux premiers siècles, quiconque, en face des hérésies qui assaillent l'Église, ne se soumet pas pleinement à l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres, tel qu'il est proposé par l'Église, est rejeté de son sein, comme rebelle à Dieu et comme disciple du démon et de l'Antéchrist, ainsi que le démontrent manifestement toutes les paroles précédemment indiquées des Pères et des écrivains ecclésiastiques des trois premiers siècles, paroles qui n'auraient aucun sens dans l'hypothèse protestante de l'absence de toute autorité divine dans l'Église. *En matière de discipline,* c'est un fait non moins constant qu'en face des divers schismes ou des révoltes plus ou moins graves contie l'autorité ecclésiastique, tous ceux qui s'insurgent contre l'autorité légitime des successeurs des apôtres ou contre celle du pontife romain ou qui s'associent à de semblables rébellions, sont également considérés comme infidèles à Dieu et à son Christ et réputés déchus de tous leurs droits de chrétiens, comme le démontrent les textes précédemment cités.

3e *Troisième période, depuis le commencement du IVe siècle jusqu'au commencement du* V" *siècle.* — Pendant cette période où les controverses principales gravitent autour de la consubstantialité du Verbe et de son incarnation, l'occasion se présente rarement d'exposer directement le concept de l'Église, si l'on excepte toutefois la catéchèse xvm de saint Cyrille de Jérusalem, *P. G.,* t. xxxiii, col. 2558, l'ouvrage de saint Optai, *De schismale donalistarum,* et les écrits de saint Augustin contre les donatistes.

1. C'est surtout par des *faits* très nombreux et très évidents que se manifeste, plus encore qu'à l'époque précédente, la croyance à une autorité divinement établie dans l'Eglise. Tous ces faits se résument dans cette loi universelle et indiscutable : quiconque ne se soumet pas à l'autorité divinement établie dans l'Eglise, est considéré comme rebelle à Dieu et comme exclu de toute participation au salut éternel ou au bonheur du ciel. C'est ce qu'attestent les nombreux conciles tenus à cette époque, portant anathème, c'est-à-dire exclusion de l'Église, entraînant la privation de tout droit à l'héritage éternel, contre tous ceux qui rejetaient avec opiniâtreté l'enseignement proposé par l'Église comme divinement révélé et imposé comme tel à l'acceptation de tous les fidèles. C'est aussi ce qu'attestent les catéchèses de cette époque, indiquant aux fidèles l'enseignement qu'ils étaient tenus de professer, autant que nous pouvons en juger par les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, demandant aux fidèles de fuir les abominables réunions des marcionites et des manichéens, et d'adhérer toujours à la sainte Église catholique, dans laquelle ils ont reçu une nouvelle naissance; Église qui, seule dans l'univers entier, tient de Dieu tout pouvoir, et dans laquelle nous obtiendrons l'héritage du royaume éternel. *Cal.,* xvm, n. 26 sq., *P. G.,* t. xxxiii, col. 1047, 1049; *Cal.,* vi, n. 36, col. 601 sq. C'est ce qu'attestent encore les témoignages formels des Pères de cette époque, affirmant que les héi-ti.ues. rejetant la doctrine enseignée par l'Église. cessent d'être chrétiens et que l'on ne doit avoir aucune munion avec eux. S. Athanase, *Orat.,* i. *contra armnos,* n. l sq.; *Orat.,* III, n.28, *P. G.,* t. xxvi, col. 13s.,.. 384; *Epist. ad Epictetum,* n. 3, col. 1056; *Epist. monachos,* col. 1188; que les hérétiques, par le fai: de leur hérésie, se séparent de l'Église, S. Hilaire. *De Trinitate,* l. VII, n. 4, *P. L.,* t. x, col. 202; el que les églises des hérétiques sont rejetées comme étrangères par Jésus-Christ, *gui est sponsus unius Ecclesiæ.* S. Optat, *De schismate donatistarum,* l. 1, c. x, *P. L..* t. xi, col. 900.

2. A ces faits ainsi interprétés, on doit joindre les *témoignages* des principaux défenseurs de la catholique contre les hérétiques de cette époque. Saint Athanase, en réfutant les ariens, indique, incidemment du moins, les principales propriétés de l'Église son unité, *Tomus ad Antiochenos,* n. 8; *Epist. heart.. v,* n. 4, *P. G.,* t. xxvi, col. 806, 1382; l'apostolicit, et ta catholicité de sa doctrine. *Epist. ad Epictetum,* n. 3, col. 1056. Saint Hilaire, en même temps qu'il montre l' .glise comme l'épouse de Jésus-Christ, *In ps. i* .ïa .'.'Z. n. 8, *P. L.,* t. ix, col. 108, et le corps de Jésus-Christ *In ps. xiv,* n. 5; c.v.YV, n. 6; *cxxvm,* n. 9; *txm,* n. 24, col. 302, 688, 715, 742 sq.; *Comment, in lia :* ... v, n. 24, col. 941; et qu'il affirme son unité, *Inps.itv,*

n.3 ; *αχχι,η.* 5; *cxxxi,* η. 14, col. 301, 662, 736, insiste particuliérement, contre les hérétiques, sur la nécessité de ne point se séparer du corps de cette Eglise, si l'on veut obtenir le salut. *In ps. xiv,* n. 4; *cxvm,* lit. xv, n. 5; *cxxi,* n. 5; *cxxxiv,* n. 3, col. 302, 607, 663, 751; *Comment, in Matth.,* vm, n. 10, col. 957.

Contre les donatistes qui à l'autorité de l'Église catholique voulaient substituer leur église particulière, saint Optat montre les droits exclusifs de l'Église catholique, qui est l'unique épouse de Jésus-Christ. *De schismate donatistarum,* I. II, n. 1, *P. L.,* t. xi, col. 941. Elle seule est répandue dans tout l'univers, comme le doit être la véritable Église, selon les promesses universelles de Dieu pour la nouvelle alliance, col. 942 sq. Elle seule possède les cinq propriétés distinctives de la véritable Église : *cathedra, angelus, Spiritus, fons, sigillum,* l. II, η. 2 sq., col. 946 sq., c'est-à-dire : *a)* la chaire de Pierre, *in gua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas appellatus est, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne cœteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alleram collocaret,* coi. 947; *b)* des évêques ayant un pouvoir légitime dans l'Église; c) l'Esprit-Saint donnant à l'Église des enfants adoptifs de Dieu; *d)* la véritable source que l'évêque de Milève joint au sceau intégral, sans donner de la première une notion précise : *nam et fontem constat unam esse de dotibus, unde hæretici non possunt vel ipsi bibere, vel alios potare; quia soli sigillum integrum, id est symbolum catholicum, non habentes, ad fontem verum aperire non possunt,* coi. 961. Un peu plus loin, le docteur africain fait observer que les quatre dernières propriétés qu'il attribue à l'Église, découlent de la première, qui est la chaire de Pierre, col. 962. En même temps que saint Optat prouve la vérité de l'Église catholique, il montre que les églises particulières sont privées de tout droit, qu'elles sont rejetées comme des étrangères par Jésus-Christ l'époux de l'Église unique, et qu'elles n'ont aucune des propriétés qui distinguent la véritable Église, 1.1, n. 10, 12; I. II, n. 9 sq., col. 900, 906 sq., 962 sq.

Puisque nous arrêtons nos recherches à la fin du IVe siècle, nous n'essayerons pas de montrer comment saint Augustin, en face de cette même erreur des donatistes, donna un enseignement bien plus précis et plus complet sur la constitution divine de l'Église, sur sa double autorité doctrinale et législative et sur son pouvoir sanctificateur s'exerçant par les sacrements. Nous aurons d'ailleurs bientôt l'occasion d'exposer en détail tout cet enseignement du saint docteur en étudiant spécialement chacun des dogmes qui concernent la constitution de l'Eglise et ses divines prérogatives.

En terminant, à la fin du iv« siècle, notre étude apologétique sur le concept de l'autorité de l'Église dans la tradition chrétienne, résumons brièvement le résultat de notre enquête : 1. Au point de vue *doctrinal,* les témoignages que nous possédons de ces quatre premiers siècles affirment d'une manière plus ou moins explicite, à mesure que l'organisation de l'Église se développe, ces trois vérités : a) L'existence d'une autorité établie par les apôtres, selon l'institution divine, et à laquelle obéissance est due en vertu de l'institution divine. La nature de cette autorité, ainsi que les divines prérogatives qui en sont la conséquence, sont plus explicitement affirmées à partir de saint Cyprien, mais elles sont déjà assez manifestement contenues dans les textes antérieurs. — 6) L'apostolicité de doctrine et de mission, ainsi que l'unité qui en est la conséquence nécessaire, très explicitement enseignées par saint Irénée et Tertullien et déjà indiquées précédemment dans les lettres de saint Ignace, continuent à être habituellement invoquée dans les siècles suivants ontre les diverses hérésies, pour les convaincre de mensonge et d'opposition à la parole de Dieu. — c) La primauté de l'Église romaine ou du pontife romain, déjà indiquée dans les écrits apostoliques et plus nettement affirmée par saint Irénée, Tertullien et saint Cyprien, est au IV siècle l'objet d'un enseignement plus précis.

Ces trois vérités continuent, d'ailleurs, à recevoir au cours des siècles, depuis cette époque jusqu'à nos jours, un perfectionnement dogmatique considérable, à l'occasion des hérésies ou des schismes et sous l'influence du travail théologique, aidé par la direction du magistère ecclésiastique.

2. Au point de vue *historique,* tout un ensemble de faits rigoureusement constatés pendant toute cette période, témoigne de la croyance chrétienne universelle et constante à une autorité divinement établie, àlaquelle pleine soumission est due en matière de doctrine et en matière de discipline. Faits qui d'ailleurs se manifestent avec une évidence toujours grandissante, à mesure qu'apparaît davantage le développement normal de cette autorité divinement instituée.

IV. NOTES CARACTÉRISTIQUES DE LA VÉRITABLE ÉGLISE, RÉSULTANT DE SON CONCEPT NÉO-TESTAMENTAIRE ET TRADITIONNEL. — 1° *En droit,* l'existence de notes caractéristiques, distinguant infailliblement l'Église établie par Jésus-Christ, est une conséquence nécessaire de sa divine institution. Dès lors qu'elle doit continuer pour tous les fidèles, jusqu'à la lin des temps, l'œuvre de Jésus-Christ, en enseignant sa doctrine, en administrant ses sacrements, et en gouvernant avec son autorité, et que tous doivent nécessairement se soumettre à son enseignement et à sa direction, il est indispensable qu'elle soit pour tous facilement discernable. Pour que ce but soit atteint, il est requis que l'Église possède des propriétés lui appartenant exclusivement et faciles à constater, qui la distinguent infailliblement de toute autre société religieuse. Or, ce sont ces propriétés bien manifestes et d'une constatation facile et sûre, qui constituent les notes positives de l'Église, parce que, plus connues que l'Église, elles conduisent effectivement à sa connaissance.

2° *En fait,* l'existence de notes caractéristiques de la véritable Église résulte manifestement de l'enseignement traditionnel dans tous les siècles. Cet enseignement étant exposé en détail pour chacune des notes de l'Eglise aux articles spéciaux, il nous suffira d'en donner ici une rapide synthèse.

a) Parmi les écrits qui nous restent des trois premiers siècles, ceux qui sont particulièrement dirigés contre les hérétiques, insistent particuliérement sur l'apostolicité et l'unité qui caractérisent l'Église de Jésus-Christ. Nous nous borneronsà signaler brièvement les conclusions qui se dégagent des textes précédemment cités. L'apostolicité de doctrine et de mission indiquée par saint Justin, *Apol.,* i, 23, 61, 65, 66, 67, *P. G.,* t. vi, col. 364, 420, 428, 432; *Dial, cum Tryph.,* n. 119, col. 753, est particulièrement mise en relief par saint Irénée, *Cont. hær.,* l. Ill, c. Ill, n. 1 sq. ; I. IV, c. xxvi, n. 5; c. xxm, n. 8, col. 848 sq., 1056, 1077, et par Tertullien, *De præscript.,* c. xxi, xxvm, xxxi sq., xxxvn, *P. L.,* t. il, col. 33, 40, 44 sq., 50 sq. Elle est aussi mentionnée par Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VII, c. xvi, xvu, *P. G.,* t. tx, col. 544, 552, et par Origène, *Deprinc.,* 1.1, præf., n. 2, P. *G.,* t. xi. col. 116.

En même temps se rencontre fréquemment chez ces auteurs la revendication générale de l'unité de l'Église. S. Clément pape, *I Cor.,* xlvi, 6, Funk, *Patres apostolici,* 2' édit., Tubingue, 1901, t. i, p. 158; S. Ignace d'Antioche, *Ad Eph.,* ni, 2, p. 216; *Ad Smym.,* I, 2; vin, 2, p. 276, 282; S. Justin, *Dial, cum Tryph.,* n. 63, *P. G.,* t, vi, col. 621; Clément d'Alexandrie, *Pæd..* I. T. *c.* vi. *P. G.,* t. vm. col. 299; S. Cyprien, *De uniale Ecclesiæ,* ivsq., col. 500 sq.; *Epist.,* XU, η. l sq.

P. L., t. in, col. 703 sq.; u, *P. L.,* t. rv, col. 343 sq.; ou la revendication particulière de l'unité de doctrine certainement existante dans l'Église, parce que la doctrine révélée par Jésus-Christ et prêchée par les apôtres, s'y conserve toujours la même. S. Irénée, *Cont. hær.,* l. Ill, c. m, n. 3; c. rv, η. 1 ; c. χχιν, η. 1 ; l. IV, c. xxvi, n. 5; l. V, c. xx, n. 1, *P. G.,* t. vu, col. 851, 855, 966, 1056, 1177; Tertullien, *De præscript.,* c. xxvm, xxxn, xxxvii, *P. L.,* t. n, col. 40, 45, 50 sq.

6) Du ive au xvp siècle, après la première mention officielle des quatre notes d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité, faite par le concile de Constantinople en 381, ει μίαν αγίαν, καθολικήν και άποστολικήν έκκλησίαν, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 86, ces quatre notes se retrouvent habituellement dans les symboles et dans les professions de foi; mais elles ne se rencontrent pas, au moins collectivement, chez les Pères ou chez les théologiens subséquents. Saint Optat, dans son *De schismate donatistarum,* comme nous l'avons noté précédemment, énumère cinq notes distinctives de la véritable Église, *cathedra, angelus, Spiritus, fons, sigillum,* tout en insistant principalement sur la catholicité que doit posséder l'Eglise établie par Jésus-Christ. Saint Augustin, sans donner d'énumération des notes caractéristiques de la véritable Église, met particulièrement en lumière sa catholicité et sa sainteté, spécialement attaquées ou mal comprises par les donatistes. Voir Augustin, t. i, col. 2410.

Du v· au xm' siècle, en dehors du texte communément usité du symbole de Constantinople, on ne rencontre, chez les écrivains ecclésiastiques ou chez les théologiens, aucune affirmation explicite des notes caractéristiques de la véritable Église, vraisemblablement parce qu'aucune nécessité ne se présentait d'exposer sur ce point la démonstration catholique.

Au xm· siècle, saint Thomas, dans son opuscule *De symbolo apostolorum, compte quatuor conditiones,* qui, d'après toute son exposition, sont plutôt des propriétés de l'Église que des notes qui la distinguent des communions rivales : *Hæc autem Ecclesia sancta habet quatuor conditiones, quia est una, quia est sancta, quia est catholica id est universalis, et quia est fortis el firma.* Bien que le saint docteur note en passant que seule l'Église catholique possède l'unité, et que seule elle fut toujours ferme dans la foi, il présente principalement ces quatre conditions de l'Église comme des qualités qui découlent évidemment de sa divine constitution, sans en faire l'application *ex professo* à la démonstration catholique. Quant au sens qu'il attache a *fortis et firma,* en réalité, c'est celui d'apostolicité et d'indéfectibilité. L'Église est ferme, parce quelle repose sur Jésus-Christ comme fondement principal et sur les apôtres comme fondement secondaire, et c'est pour cette dernière raison que l'Église est dite apostolique : *et inde est quod dicitur Ecclesia apostolica.* L'Église est encore ferme en ce sens qu'elle ne peut être détruite,·' ni par les persécutions qui lui ont plutôt donné l'accroissement, ni par les erreurs qui ont toujours servi à mieux manifester la vérité, ni par les tentations des démons, car, selon la promesse de Jésus-Christ, les puissances de l'enfer ne prévaudront jamais contre l'Église. Matth., xvi, 18. Aussi l'Eglise de Pierre a-t-elle toujours été seule ferme dans la foi.

Au xv' siècle, en face des erreurs de Wicleff et de Jean lluss sur le concept de l'Église, Turrecremata (ÿ 1468), après avoir établi la véritable notion de l'Église qui n'est pas composée des seuls prédestinés, ni des seuls membres unis à Jésus-Christ par la charité, mais qui comprend tous les fidèles possédant la foi catholique intégrale et non séparés de l'Église par la censure de leur pasteur, *Summa de Ecclesia,* Rome, 1489, sans pagination, l. I, c. in sq., traite en détail de l'unité, l.I, c. vi sq., de la sainteté, l. I, c. ix sq., de la catholicité, c. xiv sq., de l'apostolicité, c. xvm sq., et de l'indéfectibilité de l'Église, c. xxvm sq., et de son titre d'épouse de Jésus-Christ, c. xxxvn sq., sans donner de synthèse sur l'ensemble des notes distinctives de la véritable Église.

c) Au xvi' siècle, les affirmations nouvelles des protestants attirent particulièrement l'attention sur laquestion des notes caractéristiques de l'Église véritable. Luther identifiant l'Église avec la communion des saints mentionnée dans le symbole, et n'exigeant d'autre condition pour lui appartenir que la foi ou la confiance dans la non-imputation des péchés due à la médiation de Jésus-Christ et manifestée ou excitée par les sacrements, donne conséquemment comme seules notes caractéristiques de l'Église véritable, la prédication du pur Évangile et la bonne administration des sacrements. *Dealencyklopâdie für protestantische Théologie und Kirche,* art. *Kirche,* 3eédit., Leipzig, 1901, t. x, p. 336 sq. Calvin et ses disciples admirent les deux mêmes notes que Luther, du moins pour l'Église visible, Calvin, *Institution de la religion chrétienne,* l. IV, c. i, n. 9 sq., Genève, 1566, p. 693 sq.; *Ilealencyklopâdie, loc. cit., p.* 339 sq., car, suivant eux, l'Église invisible, qui est la principale, est composée des seuls prédestinés, selon le système de Wicleft et de Jean Huss.

Les théologiens catholiques rejetèrent unanimement ces notes, qui ne peuvent prouver la véritable Église, puisqu'elles sont moins connues qu'elle. D'ailleurs, elles ne prouvent point nécessairement, par ellesmêmes, le droit exclusif au titre de véritable Église Enfin elles supposent la connaissance préalable de la véritable Église, seul juge authentique de la prédication du pur Évangile et seule dépositaire légitime des véritables sacrements. Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicæ,* Ingolstadt, lu85, p. 152 sq.; Bellarmin. *De Ecclesia,* l. IV, c. il; Suarez, *De fide,* disp. IX, sect, ix, n. 1 sq.

Toutefois, dans leurs revendications positives, les théologiens catholiques, au moins dès le début, n'eurent point la même unanimité. Melchior Cano (f 1560), dans son célèbre ouvrage *De locis theologicis* qui ouvrit la voie aux théologiens des siècles suivants pour l'étude du traité de l'Église, ne fit qu'indiquer les quatre notes traditionnelles, *De locis theologicis,* l. IV, c. vi. Venise, 1759, p. 117. Stapleton (γ 1598) indique trois propriétés de la véritable Église chrétienne par lesquelles on la distingue de toute fausse Eglise des ! r—tiques et des schismatiques : l'universalité, la visibilité el la perpétuité. *Principiorum fidei doctrinali I demonstratio methodica,* l. V, proœm., Paris, 1582. p. lûi. Mais en réalité il estime que toutes les propriétés de l'Église sont comprises dans la catholicité ou l'universalité de lieu et de durée, et que c'est par cette catholicité que la véritable Église se distingue des fausses communions hérétiques, l. IV, c. ι-m, p. 103 sq. Que la double catholicité de lieu et de durée contienne nécessairement l'unité et l'apostolicité, c'est pour le controversiste anglais une conclusion évidente. Car, s'il y avait manque d'unité dans la foi ou dans l'obéissance, il y aurait en réalité plusieurs Églises distinctes selon les lieux ou selon les temps, il n'y aurait plus d'Eglise vraiment catholique, l. IV, c. IV, p. 110 sq. De même, par le fait que l'Église a la double catholicité des lieux et des temps, elle est l'Église apostolique que les apôtres ont propagée dans toute la terre et qui depuis eux - est conservée toujours la même, l. IV, c. v, p.111 sq. Ainsi, selon Stapleton, toutes les marques distinctives de la véritable Église se résument réellement dans la catholicité.

Bannez (f 1604) énumère cinq propriétés de l'Église, l'unité, la catholicité, la sainteté, l'apostolicité et la visibilité, mais sans en faire aucune application à la question particulière des notes distinctives de la véritable

Eglise. *In* 17·“ /7">. q. I, a. 10. Venise, 1602, col. 99 sq.

Grégoire de Valence (f 1603), après avoir énuméré huit propriétés de l'Église, l'unité, la sainteté, la catholicité, l'apostolicité, ***rectaordinatio,*** la visibilité, l'indéfectibilité dans la foi. et la nécessité pour le salut. ***Analysis /idei catholicæ,*** Ingolstadt, 1585, p. 128 sq., en retient six qu'il assigne comme notes distinctives de la véritable Église, parce qu'elles sont plus connues que la véritable Église, qu'elles conviennent toutes à cette Eglise et que, du moins dans leur ensemble, elles lui conviennent uniquement, p. 174 sq.

Bellarmin (φ 1621) énumère quinze notes qui peuvent, dit-il, se ramener aux quatre notes, ***quæ communiter a recentioribus assignantur ex symbolo Constantinopolitano,*** l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. ***Controv.de Ecclesia, I.*** IV, c. in. Ces quinze notes sont : la catholicité, l'antiquité, une longue et constante durée, l'étendue dans tous les lieux et dans tous les temps, l'apostolicité, l'accord doctrinal avec l'Église des premiers temps, l'union des membres de cette Église entre eux et avec leur chef, la sainteté de la doctrine, l'efficacité de cette doctrine pour la conversion des aines, la sainteté de vie de ses auteurs ou des premiers Pères de notre religion, la gloire des miracles attestant le témoignage de Dieu en faveur de cette religion, le don de prophétie indiquant également la faveur de Dieu sur elle, les aveux des adversaires, la fin malheureuse des ennemis de l'Église et la félicité temporelle accordée par Dieu à ses défenseurs, l. IV, c. iv-xvin.

Suarez (j- 1617), après avoir affirmé que les quatre propriétés principales de l'Église sont l'unité, la sainteté, l'apostolicité el la catholicité, ***De fide,*** disp. IX, sect, vm, n. l, se sert de ces quatre propriétés pour prouver que l'Église romaine est la véritable Église, conformément à l'enseignement dont il indique les témoignages, sect, ix, n. 5 sq. A cette démonstration Suarez ajoute quatre autres preuves qui, par la manière dont elles sont exposées, paraissent être principalement des preuves complémentaires : la présence dans l'Église de dons attestant la laveur de Dieu, tels que le don des miracles et celui de prophétie; l'excellent gouvernement de l'Eglise résultant de sa parfaite constitution; l'usage légitime des sacrements qui doit toujours se rencontrer dans la véritable Église, au moins en ce qui concerne leur substance et en ce qui est nécessaire pour accomplir les préceptes divins; enfin l'usage légitime des sacrements qui n'appartiennent qu'à la véritable Église et qui sont, par elle seule, conservés dans leur intégrité, tandis que les hérétiques les usurpent injustement et les mutilent à leur gré, sect, ix, n.5sq.

Les théologiens postérieurs à Bellarmin et à Suarez laissèrent ce qui n'était que complémentaire dans leur démonstration et s'en tinrent le plus habituellement aux quatre notes traditionnelles, en fanant d'ailleurs observer que toutes les autres notes assignées parfois par les apologistes catholiques se ramènent véritablement à celles-ci. Gonet, ***Clypeus theologiæ thomisticæ. De /ide,*** disp. III, a. 2. Anvers, 1744, t. iv, p. 238 sq.; Henno, ***Theologia dogmatica moralis et scolastica, De virtutibus,*** tr. Il, disp. H, q. ni, a. 2, Venise. 1719, t. j, p.304sq. ; Tournely, ***Prælectiones theologicæ de Ecclesia Christi,*** q. Il, a. 2, Parts, 1739, p. 87 sq.; Billuart, ***De regulis fidei,*** diss. HI, a. 4; Gotti, ***Vera Ecclesia Christi,*** c. l, n. 23 sq., Venise, 1750, trad, latine du P. Covi, p. 4 sq.

En même temps l'on doit remarquer que depuis la tin du xvn» siècle, après l'apparition des deux ouvrages de .lurieu sur un nouveau système d'unité dans l'Église, provenant d'une vague croyance à quelques articles fondamentaux, voir t. I, col. 2027 sq., les apologistes catholiques insistèrent plus fortement sur le concept très explicite de l'unité, telle qu'elle est requise dans la foi et dans la soumission à l'autorité légitime, d'après la divine constitution de l'Eglise.

Au xix" siècle, les sectes protestantes prennent sur la question des notes de l'Église des positions un peu différentes, suivant le concept qu'elles se l'ont de l'Eglise. La plupart des sectes protestantes, inclinant vers le rationalisme et rejetant toute Église hiérarchique divinement instituée, n'admeltent en réalité, au point de vue de l'institution divine, qu'une Église invisible pour laquelle la question même des notes distinctives n'a pas lieu d'être posée. Quant aux sectes protestantes qui admettent quelque institution divine d'une Eglise hiérarchique et qui s'efforcent d'identifier, dans une même Église catholique universelle, les trois communions accidentellement désunies, la communion romaine, les églises orientales et les communautés protestantes, elles cherchent à appuyer leurs prétentions sur une nouvelle notion de l'unité, modifiant conséquemment celle de l'apostolicité et de la catholicité.

Contre ces divers adversaires, les théologiens catholiques, après avoir démontré l'existence d'une révélation surnaturelle et la divine institution d'une autorité chargée d'enseigner et d'interpréter cette révélation, insistent surtout sur le concept de l'unité de l'Eglise, tel qu'il nous est manifesté par l'Écriture et par la tradition chrétienne constante. Cette unité, résultant nécessairement de la primauté du pape, telle que Jésus-Christ l'a instituée, consiste non dans une croyance imprécise à quelques articles réputés fondamentaux dans le christianisme, ou à quelque autorité vaguement définie dans l'Église ni même à une primauté incomplète et ineffective du pape, mais dans une soumission intégrale au magistère infaillible de l'Église, particulièrement à l'infaillible autorité du pontife romain, en tout ce qu'il définit comme enseignement révélé ou comme intimement connexe avec cet enseignement. De même l'unité de gouvernement, telle que Jésus-Christ l'a voulue, comporte une obéissance intégrale aux pasteurs légitimes, particulièrement au pontife romain, en tout ce qui relève de l'autorité ecclésiastique. Voir Unité.

En même temps que les apologistes catholiques insistent sur le véritable concept de l'unité, tel que Léon XIII le définit ultérieurement dans son encyclique ***Satis cognitum*** du 29 juin 1896, ils s'attachent aussi à montrer la notion véritable de l'apostolicité et de la catholicité, découlant de cette unité. Voir Apostolicité et Catholicité.

Après ces nolionsbien établies, les apologistes catholiques, s'appuyant sur le témoignage constant et universel de la tradition chrétienne et sur l'attestation non moins constante de toute l'histoire de l'Église, montrent que seule l'Église catholique romaine a toujours possédé ces quatre notes et que seule elle les possède en droit et en fait, les communautés protestantes et les Eglises orientales schismatiques étant à bon droit exclues de tout titre légitime à cette possession, comme le prouvent manifestement tous les arguments cités en détail à chacun des articles spéciaux.

V. CONFIRMATION DE LA VÉRITÉ DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, DÉDUITE DU FAIT DE SON EXISTENCE CONSIDÉRÉ DANS TOUTES SES CIRCONSTANCES CONCRÈTES PENDANT TOUTE LA DURÉE DE SON HISTOIRE. — 1° L'ensemble de l'histoire de l'humanité depuis Jésus-Christ jusqu'à nos jours nous montre, dans l'existence constante de l'Église catholique pendant toute cette période, un fait unique, surtout si on le considère dans toutes ses circonstances concrètes. 1. La première circonstance très particulière est. le ***merveilleux développement*** de l'Église, même des les premiers siècles, malgré les passions huiiuiines qui s'opposaient avec toute leur fougue à la religion nouvelle si austère et si exigeante,

malgré les pouvoirs humains qui déployaient aussi contre elle toute leur puissance, malgré le manque absolu de ce qui aurait dù humainement assurer le succès de la nouvelle institution. Développement d'ailleurs toujours persistant sinon dans tous les pays â la fois, du moins dans l'ensemble des pays ouverts à l'activité des prédicateurs de la foi chrétienne; et développement certainement unique, auquel rien ne peut être comparé dans l'histoire des religions de l'humanité.

2. Avec ce merveilleux développement l'Église présente aussi, à travers les siècles, une admirable *continuité* malgré tous les obstacles qui devaient humainement causer la destruction de cette Église ou mettre en péril les propriétés qui lui appartiennent essentiellement; obstacles extérieurs résultant de la fréquente hostilité des pouvoirs humains souvent obstinés à asservir l'Église sous leur despotique domination, ou des assauts répétés des schismes et des hérésies luttant à toutes les époques contre ce qui constitue la vie de l'Église; obstacles intérieurs de tout genre, scandales se produisant au sein de l'Église, parfois même de la part de ceux qui doivent plus particulièrement contribuer au bien de l'Église, discordes paralysant presque toute action efficace pour le bien, souvent aussi condescendance ou faiblesse trop grande à l'égard de tendances novatrices ou d'erreurs, qu'on laisse se répandre au sein de l'Église à son grand détriment.

Cette persistante continuité de l'Eglise est d'autant plus remarquable qu'elle est toujours accompagnée d'une non moins constante indéfectibilité, dans tout ce que sa constitution renferme de divin, ainsi que dans toute la doctrine révélée dont elle a la garde. Indéfectibilité toujours intacte, qu'elle seule retient perpétuellement au milieu des changements incessants des sociétés humaines et des systèmes humains, et en face des variations non moins fréquentes des sectes hérétiques, fatalement entraînées, par les conséquences logiques de leurs faux principes, à d'incessantes contradictions avec ce qu'ils s'efforcent vainement de retenir de la doctrine véritable, comme le montre particulièrement Bossuet dans son admirable *Histoire des variations des Eglises protestantes.*

3. Une troisième circonstance non moins remarquable du fait de l'existence continue de l'Église catholique, c'est son incomparable *fécondité* spirituelle se manifestant par de nombreux et très puissants moyens de produire la sainteté dans tous ses membres; moyens qui, de fait, ont à toutes les époques, dans la vie individuelle comme dans la vie sociale, produit des fruits éminents auxquels rien ne peut être compar · dans aucune autre institution. Cette merveilleuse fécondité est d'ailleurs fréquemment accompagnée de miracles qui sont ie sceau de Dieu sur cette œuvre et que l'on ne rencontre point ailleurs, du moins au même degré et avec les mêmes circonstances. P. Schanz, *Apologie des Chrislenthunis,* &édit., Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 366 sq.

2° *Preuve déduite de ce fait en faveur de la divinité de l'Église catholique.* — Cette preuve consiste en ce qu'un tel fait, avec toutes les circonstances indiquées, ne peut provenir que d'une action divine s'exerçant en faveur de l'Église catholique et prouvant conséquemment sa divinité. Assurément l'existence, la propagation et une continuité assez relative de religions d'origine humaine, telles que le brahmanisme, le confucianisme. le bouddhisme, le mahométisme, peuvent s'expliquer par des causes naturelles, dès lors que l'on admet, comme point de départ, le besoin qu'a l'homme d'une religion et les ressources naturelles qu'il possède pour réaliser son but. Parmi ces causes naturelles, selon le témoignage de l'histoire, nous devons principalement compter la satisfaction donnée aux passions humaines par ces religions, l'influence souveraine des pouvoirs humains qui les favorisaient ou les imposaient, et la parfaite adaptation de ces religions au caractère et aux habitudes des peuples chez lesquels elles se sont répandues. C'est ce qu'indiquait déjà saint Thomas pour la rapide diffusion du mahométisme. *Cont. gentes,* l, c. Vl; c'est encore ce que montrent les apologistes contemporains. De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* 2" édit.. Paris, 1886, p. 194 sq.

Mais aucune de ces causes ne peut suffisamment expliquer toutes les circonstances si particulières qui accompagnent constamment la rapide propagation et la merveilleuse continuité de l'Église catholique à travers les siècles, surtout sa parfaite indéfectibilitéet son éminente fécondité. Ces propriétés si singulières, qui ne se rencontrent dans aucune institution humaine, et qui, â raison de leur caractère en lui-même surnaturel, dépassent absolument toutes les activités naturelles, ne peuvent manifestement être attribuées qu'à la causalité divine, d'ailleurs clairement manifestée par les miracles accomplis en faveur de l'Eglise catholique.

C'est, en réalité, ce que démontrent presque tous nos apologistes, quand ils établissent, d'une manière génraie, la divinité du christianisme, par toutes fis circonstances spéciales qui accompagnent sa diffusion et sa conservation dans le monde entier. Bien qu'ils parlent directement de la seule religion chrétienne, c'est vraimentla religioncatholiquequi estconstammentprésente à leur pensée, et c'est à la vérité de l'Eglise catholique qu'aboutit finalement toute leur démonstration.

D'ailleurs, quelques auteurs, omettant la démonstration générale en faveur de la religion chrétienne, prouvent immédiatement la divinité de l'Église catholique par le fait merveilleux que nous venons de rappeler, en faisant ressortir toutes ses particularités humainement inexplicables. .l. Didiot, *Logique surnaturelle objective,* Paris, 1892, p. 311 sq.; tandis que d'autres apologistes exposent séparément les deux démonstrations. en insistant, dans la deuxième, sur ce qui est plus particulièrement propre à l'Église catholique. Wilmers, *De religione revelata,* Raiisbonne, 1897, p. 631 sq.

Toute cette démonstration est confirmée par cette argumentation sans réplique, que le christianisme, malgré les promesses formelles de Jésus-Christ, entièrement failli, ou qu'il n'est autre que le Catholicism·: actuel, qui seul, avec sa hiérarchie, avec son magist- infaillible, avec sa constante· indéfectibilité et a·.·.' toutes ses autres prérogatives. peut justement r•·v-ı>-diquer une réelle identité avec le christianisme primitivement établi par Jésus-Christ. Car toutes les antres communions ne possèdent qu'un christianisme incon · plet, sujet à de nombreuses et fréquentes variations, comme le montre toute leur histoire; christianisme d'ailleurs incapable de maintenir une unité effectio . cause du manque d'autorité doctrinale.

Seul le catholicisme actuel peut justement revendiquer une véritable identité substantielle avec te Christian:-::.· primitif. Contre cette identité substantielle ou m : objecter les développements dogmatiques adopt - par l'Église catholique au cours des siècles, car. comme nous l'avons montré à l'article Dogme, col. 1641 <q .·■-- développements dogmatiques n'ontjamais introd ; l'Eglise une doctrine nouvelle ; ils n'ontjamais été q·. manifestation explicite de ce qui était cru jusque-, d'une manière moins explicite ou moins claire. l'affirment les documents officiels de l'Eglise catholique précédemment cités, notamment la bulle *Ine/jabi* · de Pie IX définissant le dogme de l'immaculée conception, et le concile du Vatican. Sess. III, c. iv; sess. IV,c. tv.

Quant aux développements survenus, au cours des

siècles, dans l'exercice même de l'autorité de l'Église catholique, ils ont, de fait, consisté uniquement dans des applications nouvelles d'un pouvoir toujours reconnu comme substantiellement identique, mais qui exige, pour s'exercer dans toute sa plénitude, des conditions ou circonstances qui le permettent, comme saint Thomas l'insinue dans cette réponse : *Dicendum quod Augustinus respondet in epistola contra donatistas et habetur super illiui ps. n: Quare fremuerunt gentes? Distinguit enim diversa tempora Ecclesiæ. Fuit enim tempus quando astiterunt reges adversus Christum, et in illo tempore non solum non dabant fidelibus, sed eos occidebant. Aliud vero tempus et nunc quo reges inteUigunt et eruditi serviunt Domino nostro Jesu Christo in timore,* etc., et *ideo in isto tempore reges sunt vassali Ecclesiæ. Et ideo est alius status Ecclesiæ uunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia. Quodlib.,* XII, a. 19, ad2um.

On est donc autorisé à conclure que seul le catholicisme actuel possède manifestement le droit d'être considéré comme la religion primitivement établie par Jésus-Christ lui-même, ou en d'autres termes que l'Église catholique est manifestement d'institution divine.

Notons, en terminant cet exposé, que cet argument, du moins sous sa forme générale, est ratifié par Léon XIII dans son encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885 : *Vera autem religio quæ sit, non difficulter videt qui judicium prudens sincerumque adhibuerit; argumentis enim permultis atque illustribus, veritate nimirum vaticiniorum, prodigiorum frequentia, celerrima fidei vel per medios hostes ac maxima impedimenta propagatione, martyrum testimonio, aliisque similibus, liquet eam esse unice veram quam Jesus Christus et instituit ipsemet et Ecclesiæ suæ tuendam propagandamque demandavit.*

VI. CONCLUSION GÉNÉRALE DE TOUTE CETTE DÉMONSTRATION apologétique. — De tout cet exposé nous avons le droit de conclure que l'Église catholique est la seule véritable Église réellement instituée par Jésus-Christ, et que cette divine institution, en elle-même évidemment croyable à cause de toutes ces preuves si démonstratives, peut, avec une bonne volonté constante provenant de la grâce et entretenue par elle, être suffisamment perçue par toutes les intelligences auxquelles elle est convenablement proposée. Jusqu'à quel point cette vérité, en elle-même si manifeste, peut être accidentellement ignorée d'une manière invincible, nous essayerons de le déterminer dans une question subséquente.

V. Principaux enseignements dogmatiques concernant l'Église. — Après avoir prouvé la vérité de l'Eglisu catholique, nous devons apprendre de son magistère infaillible et de la révélation divine telle qu'elle nous est proposée par l'Écriture et la tradition, les enseignements dogmatiques concernant l'institution, les propriétés essentielles et la divine constitution de l'Église. Nous omettrons toutefois, dans notre présente étude, les dogmes qui doivent être l'objet d'articles spéciaux, notamment le pouvoir d'ordre et le dogme de la papauté.

Observons encore qu'ici nous nous servirons des textes scripturaires ou des documents traditionnels précédemment cités, avec cette différence qu'ici nous ne les considérerons plus comme de simples témoignages historiques, mais comme l'expression de l'enseignement divin immédiatement donné par Jésus-Christ et prêché par les apôtres, et exigeant l'assentiment de la foi.

I. LE DOGME DE L'INSTITUTION DIVINE DE L'ÉGLISE considérée comme société surnaturelle. — 1° ***Enseignement néo-testamentaire.*** — L'Eglise considérée comme société surnaturelle consistant essentiellement dans la divine autorité établie par Jésus-Christ pour continuer sa mission jusqu'à la consommation des siècles, la divine institution de cette même Église résulte évidemment des textes scripturaires précédemment cités, et affirmant positivement les pouvoirs conférés par Jésus-Christ à ses apôtres et à leurs successeurs jusqu'à la consommation des siècles : pouvoirs absolument égaux à ceux que Jésus avait reçus de son Père : pouvoir d'enseigner, en la conservant fidèlement, toute la doctrine enseignée par Jésus : *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis, et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi,* Matth., xxvm, 18 sq. ; pouvoir de lier et de délier sur la terre, c'est-à-dire pouvoir de commander autant que l'exige la fin surnaturelle à atteindre: *Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo, et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cælo,* Matth., xvni, 18; pouvoirs d'ailleurs communiqués spécialement à Pierre et à ses successeurs jusqu'à la fin des siècles, pour la parfaite unité et cohésion de la nouvelle société surnaturelle. Matth., xvi, 18 sq.; Joa., xxi, 15 sq.

2° *Enseignement traditionnel.* — A l'occasion de diverses erreurs atteignant la divine constitution de l'Église ou ses propriétés essentielles, la tradition chrétienne, au cours des siècles, exprime, d'une manière plus complète, l'enseignement primitivement donné par la révélation néo-testamentaire. En face des hérésies gnostiques du IIe et du IIIe siècle, la tradition patristique, en indiquant, comme marque caractéristique de la véritable Église, l'apostolicité de doctrine et de mission, selon les textes précédemment cités, témoignait, par le fait même, que les apôtres et leurs successeurs étaient les simples envoyés de Jésus-Christ agissant en son nom et avec son autorité, ce qui implique évidemment une autorité permanente, divinement établie pour régir l'Église. Contre l'erreur donatiste à la fin du IVe et au commencement du Ve siècle, saint Optat, *De schismate donatistarum,* l. U, n. 1 sq., *P. L.,* t. XI, col. 941 sq., et saint Augustin, notamment dans son *De unitate Ecclesiæ, P. L.,* t. XLIII, col. 391 sq., revendiquent l'autorité divinement établie de l'Église une et catholique.

L'autorité divinement instituée du pontife romain est affirmée, du Ve au IXe siècle, surtout contre divers essais de schisme dans les Églises orientales, particulièrement par le pape saint Gélase († 496), Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 163, et par saint Hormisdas, n. 171 sq.; affirmation répétée plus souvent encore depuis la consommation du schisme oriental au IXe siècle, particulièrement dans les professions de foi demandées aux orientaux et dans la définition du concile de Florence. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 694. Au XVe siècle, contre les erreurs de Wicleif et de Jean Huss, on revendique la divine institution de l'Église comme société visible. *Enchiridion,* n. 627 sq. Enfin, depuis le XVIIe siècle jusqu'à notre époque, l'autorité ecclésiaslique affirme souvent, à l'encontre du gallicanisme, du joséphisme et du libéralisme rationaliste, la divine institution de l'Église comme société souverainement indépendante des pouvoirs humains et comme société parfaite possédant pleinement et absolument tous les pouvoirs nécessaires pour atteindre sa fin surnaturelle; c'est notamment ce qu'enseignent l'encyclique *Quanta cura* de Pie IX, et beaucoup d'actes pontificaux auxquels se réfère le Syllabus de 1864, ainsi que les définitions du concile du Vatican et beaucoup d'encycliques de Léon XIII.

Tout esprit réfléchi comprendra la souveraine importance pratique du dogme dont nous venons d'esquisser brièvement l'histoire. Pour les catholiques

déjà en possession de la pleine vi rile, c'est de cette foi au dogme de l'institution divine de l'Eglise avec toutes ses propriétés essentielles, que dépend effectivement tout l'accomplissement des devoirs auxquels ils sont strictement tenus envers elle, soit dans leur vie individuelle soit dans leur vie publique ou sociale. Aussi importe-t-il souverainement, dans les circonstances actuelles où la lutte contre l'Église esl partout si vive, de raviver et de fortifier fréquemment la foi des fidèles en la divine institution de l'Eglise, comme Léon XIII l'a particulièrement fait dans plusieurs encycliques.

Quant aux non-catholiques qui montrent quelque disposition favorable envers la religion catholique, la question de l'institution divine de l'Église avec toutes les prérogalives qui en sont la conséquence, est celle sur laquelle on doit le plus insister pour vaincre leurs dernières résistances et pour leur inspirer tout le courage nécessaire. C'est la mélhode particulièrement suivie par Léon XIII dans son encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896.

II. LE DOGME OU LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR LES PROPRIÉTÉS DE L'ÉGLISE RÉSULTANT IMMÉDIATEMENT DU fait de son institution divine. — 1» *L'Église société surnaturelle parfaite.* — L'Église, ayant été établie comme société surnaturelle, est, en vertu de son institution même, une société parfaite, possédant, en propre et d'une manière indépendante, toute l'autorité nécessaire pour atteindre sa fin éminemment supérieure, qui est de continuer la mission de .Jésus-Christ en accomplissant tout ce qui est nécessaire ou utile pour diriger les âmes vers le salut éternel. C'est ce qui résulte évidemment de l'institution de Jésus-Christ donnant lui-méme directement à ses apôtres tout pouvoir, pour qu'ils l'exercent indépendamment de toute autorité humaine, d'après les textes précédemment cités. C'est aussi ce que montre manifestement la pratique constante de l'Église, revendiquant incessamment pour elle-même, dans l'exercice de ses pouvoirs et de ses droits, la souveraine indépendance que doit lui assurer sa divine mission. C'est ce qu'attestent dans tous les siècles de nombreux documents ecclésiastiques, notamment, à notre époque, l'encyclique *Quanta cura* de Pie IX du 8 décembre 1864, réprouvant dans toutes ses conclusions l'erreur assujettissant l'Église à la domination de l'État, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1696 sq.; le *Syllabus* de Pie IX du 8 décembre 1864, stigmatisant de nombreuses propositions destructives ou restrictives des droits de lYglise, particulièrement la proposition 20 : *Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libéra, nec pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire quæ sint Ecclesiæ jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat, Enchiridion,* n. 1719; l'encyclique *Arcanum divinæ sapientiæ* de Léon XIII du 10 février 1880. revendiquant pour l'autorité ecclésiastique toute la discipline du mariage chrétien : *Christus igitur, cum ad talem ac tantam excellentiam matrimonia renovavisset, totam ipsorum disciplinam Ecclesiæ credidit el commendavit. Quæ potestatem in conjugia Christianorum, omni cum tempore tum loco exercuit atque ita exercuit ut illam propriam ejus esse appareret, nec hominum concessu quæsitam, sed auctoris sui voluntate divinitus adeptam ;* l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII du 1,r novembre 1885, déclarant expressément que l'Église est une société parfaite : *societas est genere el jure perfecta, cum adiumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria, voluntate beneficioque conditoris sui, omnia in se et per se ipsa possideat; ce* que cette même encyclique démontre par la volonté formelle de Jésus-Christ et par la pratique constante de l'Église; enfin l'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII du 29 juin 1896, montrant que l'Église a seule mission de juger et de décider, par elle-même, tout ce qui appartient à la religion et d'administrer â son gré, librement et sans entraves, les intérêts chrétiens, qu'elle est conséquemment une société parfaite et que c'est ne pas bien la connaître, ou la calomnier injustement, que de l'accuser de vouloir envahir le domaine propre de la société civile ou d'empiéter sur les droits des souverains. Enseignement qu'il importe souverainement d'affirmer aujourd'hui en face des prétentions exagérées de l'absolutisme d'État.

2° *L'Église société visible.* — L'Église, définitivement instituée pour diriger effectivement ses membres vers leur fin surnaturelle en continuant le ministère de Jésus-Christ, doitêtre essentiellement *visible* par les membres qui la composent, par l'autorité qui dirige ces membres et par le lien qui les unit avec l'autorité divinement instituée.

1. C'est une conclusion qui découle nécessairement de *l'enseignement néo-testamentaire* sur la constitution même de l'Église et sur les devoirs qui lui sont rigoureusement dus. *a)* Des affirmations de Jésus-Christ telles qu'elles sont rapportées par les évangélistes, il r— suite que l'Église doit avoir une autorité visiblement exercée parles apôtres et par leurs successeurs jusqu'à la consommation des siècles : autorité d'enseignement. Matth., xxvill, 20, à laquelle on doit visiblement se soumettre sous peine de damnation éternelle : *Qui cr- t derit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur,* Marc., xvt, 16; autorité de gouvernement à laquelle on doit aussi se soumettre visiblement, sous peine d'être tenu pour un païen et un publicain, c'est-à-dire sous peine d'être exclu de l'Église. Matth., xvm, 17 sq.

b) L'enseignement de saint Paul n'est pas moins explicite.— *a.* Saint Paul, comme nous le montrerons bientôt, affirme l'existence d'une autorité enseignante,dont la mission est de nous empêcher d'être ballotés par le vent des doctrines humaines, Eph., iv, 11 sq.; autorit qui, pour exercer efficacement son rôle, doit nécessairement être visible. — *b.* La foi que doivent avoir tous les membres de la société nouvelle, est une foi produite par l'enseignement extérieur, *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi,* Rom., x, 17;ce qui suppos- manifestement une autorité visible. Il est d'ailleurs requis que cette foi soit confessée ou manifest. ... — rieurement pour que l'on obtienne le salut : *c rdeeni creditur ad justitiam; ore autem fit confessio a.. tern.* Rom., x, 10. — *c.* La société des nouveaux ... les est appelée le corps de Jésus-Christ : vos *autem ... corpus Christi et membra de membro,* I Cor., xn. 27; *unum corpus et unus Spiritus sicut vocati estis* in ... *spe vocationis veslræ,* Eph., ıv, 4; *sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum c r- pus sumus in Christo, singuli autem alter alter.. s membra,* Rom., xn, 4sq. ; et Jésus est appelé la tête ou le chef de ce corps. Eph., t, 22 sq.; iv, 15 sq.; Col., n. 19. Or, ce nom de corps, donné â la société nouvel!- suppose dans l'Église, en même temps que h diversi:- des membres et des fonctions, une unité constituai un tout animé et un tout nécessairement visible, puisqu- les parties doivent être reliées entre elles par des la- tions de mutuelle dépendance, comme les membres d un même organisme Prat, *La théologie de sa t Pau..* Ire partie, Paris, 1908, p. 417 sq.

C'est ce que montre Léon XIII dans l'encyclique *Salis cognitum,* du 29 juin 1896, où il affirme que i Eglise, parce qu'elle est un corps, tombe sous nos regards, et, parce qu'elle est le corps de Jésus-Christ, elle est un corps vivant, actif, plein de sève, sustenté par Jésus-Christ, à peu prés comme la vigne nourrit et rend

fertiles les branches qui lui sont unies. D'ou ce pape conclut que, de même que, dans les êtres animés, le principe de vie est profondément caché et cependant se manifeste par le mouvement et l'action des membres, ainsi dans l'Église le principe de sa vie surnaturelle apparaît visiblement par les actes qu'elle produit.

2. *Enseignement traditionnel. — a* Dans les trois premiers siècles, une affirmation implicite de la visibilité de l'Église est évidemment contenue, selon les indications précédemment données, dans la nécessité si souvent mentionnée d'appartenir même extérieurement à l'Église, de suivre son enseignement et de se soumettre à son autorité directrice, si l'on veut obtenir le salut.Carde tels devoirs incombant à tous les fidèles, supposent manifestement une autorité facilement discernible, sous la dépendance de laquelle on doit se placer et rester constamment. D'ailleurs la communion avec l'Eglise, rigoureusement exigée sous les peines les plus sévères en cette vie et en l'autre, étant toujours extérieure et visible, avec une foi intégrale toujours extérieurement et visiblement professée, il est manifeste qu'un lien visible, unissant tous les membres de l'Église, est toujours requis.

b) Du iv" au xv" siècle, on rencontre, chez les Pères et étiez les théologiens, quelques affirmations qui, au moins par voie de conséquence, contiennent un enseignement positif sur la visibilité de l'Église.

Vers la lin du lv" siècle, l'erreur ties donatistes, en faisant dépendre le pouvoir sacramentel de la sainteté du ministre, aboutissait logiquement à cette conclusion qu'il ne doit y avoir dans l'Église aucun pécheur, *quod Ecclesia Dei non cum malorum hominum commixtione /utura priedicta sil..* S. Augustin, *Breviculus collationis cum donatistis,* c. vm, n. 10, *P. L.,* t. xliii, coi. 629. Un peu plus tard, les pélagiens affirmant que tout péché, toujours nécessairement mortel, exclut rigoureusement de l'Église et du ciel, admettaient conséquemment que l'Église est la société des parfaits, voir t. i, col. 2383, n'ayant, par suite, d'autre lien d'union qu'une sainteté qui, de soi, n'est point visible.

Contre les assertions des donatistes, saint Optat enseigne que, selon la parole de saint Jean : *Si dixerimus quia peccatum non habemus nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est,* I Joa., I, 8, aucun fidèle n'est parfait, *De schismate donatistarum,* l. II, c. xx, *P.* t. xi, col. 971 sq.; d'où l'on estautorisé à conclure que les pécheurs eux-mêmes ne sont pas privés du droit d'être rangés parmi les fidèles. D'ailleurs, la manière dont l'évêque de Nilève parle, dans les textes précédemment cités, de la catholicité de l'Église et de ses propriétés distinctives, surtout de la *cathedra Petri,* indique clairement que l'Église doit être visible.

Contre les donatistes et contre les pélagiens, saint Augustin montre qu'il y a dans l'Église, tant que dure l'exil de la terre, un mélange de bons et de mauvais chrétiens. Expliquant Ezecli., xxxiv, 17 sq., il montre que nous sommes les brebis ou le troupeau de Dieu, et comment nous devons écouter la voix de notre souverain pasteur; puis il ajoute que dans ce troupeau de Dieu, il y a des boucs : *Quid hic faciunt hirci in grege Dei ? In eisdem pascuis, in eisdem fontibus, et hirci tamen sinistræ destinati dextris miscentur et prius tolerantur qui separabuntur; et hic exercetur ovium patientia ad similitudinem patientiie Dei. Semi.,* xlvii, c. v, n. 6, *P. L.,* t. xxxviii, coi. 298. Puis, appliquant la p.uabole du bon grain et de l'ivraie, le saint docteur conclut que la séparation des bons et des méchants se fera seulement après cette vie. *Loc. cit.* Dans une autre circonstance, s'adressant aux fidèles qui viennent d'être uaptisés, il les exhorte à suivre les fidèles qui sont bons, car, ajoute-t-il, il y a des fidèles qui sont mauvais : *Sunt enim, quod pejus est, fideles mali. Sunt fideles in quibus sacramenta Christi patiantur injuriam, qui sic vivunt ut et ipsi pereant et alteros perdant. Pereunt quippe ipsi male vivendo ; perdunt vero alios male vivendi exempla præbendo. Semi.,* ccxxm, n. 1, coi. 1092. Ces méchants, tant que dure l'Église de cette terre, peuvent être avec les bons, mais dans l'Église qui suivra la résurrection générale, ils ne pourront être avec la congrégation des saints. Car l'Eglise de cette terre est comparable à une aire renfermant la paille avec le bon grain; sur cette terre elle a les bons mélangés avec les méchants, ce n'est qu'après le jugement qu'elle possédera tous les bons sans aucun méchant, n. 2, col. 1092. Ailleurs, expliquant en quel sens les fidèles sont le corps de Jésus-Christ, il affirme, il est vrai, que ceux-là seuls appartiennent vraiment au corps de Jésus-Christ qui vivent de son esprit, et que les autres sont des membres pourris qui méritent d'être retranchés, *non sit putre membrum quod resecari mereatur. In Joa. Evang.,* torn, xxxvi,c. vi, n. 13, *P.L.,* t. xxxv, coi. 1613. De même, il compare les méchants qui restent encore membres de l'Église aux humeurs mauvaises résidant dans le corps : *sic sunt in corpore Christi quomodo humores mali. In I Joa.,* tr. 111, c. II, n. 4, coi. 1999. Selon la force de ces deux comparaisons, bien que les pécheurs soient des membres imparfaits de l'Église, ils le sont cependant, tant qu'ils ne sont point retranchés ou rejetés du corps de l'Église. Dans plusieurs autres passages, les pécheurs sont aussi indiqués comme n'appartenant pas parfaitement à l'Église : *nec omnino ad illam Ecclesiam pertinere judicandi sunt, quam sic ipse mundat lavacro aquee in verbo, ut exhibeat sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi. De bapt. contra donat.,* l. IV, c. n, n. 4, *P. L.,* t. xliii, coi. 155 sq. Son langage est presque le même dans son ouvrage *De doctrina Christiana,* I. Ill, c. xxxii, *P. L.,* t. xxxiv, coi. 82.

Il est donc manifeste que, dans la pensée de l'évêque d'Hippone, l'Église de la terre, composée de fidèles bons et mauvais, justes et pécheurs, est nécessairement visible, car avec un tel mélange il ne peut y avoir, entre les fidèles, qu'un lien visible, consistant dans la profession extérieure d'une même foi et dans la soumission à la même autorité visible.

Du v" au IX" siècle, en face des tentatives de schisme chez les Orientaux, et du ix» au xv» siècle, en face de leur schisme pleinement consommé, l'on rencontre beaucoup de documents ecclésiastiques insistant formellement, selon la tradition chrétienne depuis longtemps universelle et constante, sur la nécessité delà soumission à l'autorité visible du pontife romain; ce qui suppose manifestement la croyance à une autorité visible,conséquemment à l'Église visible.Nous citerons notamment le formulaire du pape saint Hormisdas (514-523), universellement accepté comme règle de foi rigoureusement obligatoire pour tous ceux qui veulent obtenir le salut en restant en communion avec l'Église catholique. Ce formulaire mentionne expressément comme retranchés de la communion de l'Église catholique, ceux qui ne se soumettent point au siège apostolique dans lequel est l'intègre et parfaite solidité de la religion chrétienne: *Et ideo spero ut in una communione vobiscum quam sedes apostolica prædicat, esse merear, in qua est integra et verax christianæ religionis et perfecta soliditas, promittens in sequenti tempore sequestratos a communione Ecclesiæ catholicas, id est non consentientes sedi apostolicæ, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion, n.* 172.

De même, un décret d'un concile de Rome, présidé par le pape saint Nicolas I"· vers 862, porte anathème ou séparation de l'Eglise, contre quiconque méprise les dogmes, commandements, interdictions, sanctions ou décrets promulgués par le siège apostolique pour

la foi catholique, la discipline ecclésiastique, la correction des fidèles, la conversion des méchants et l'éloignement des maux prochains ou futurs. *Enchiridion,* n. 326. Le même enseignement, supposant évidemment dans l'Église une autorité visible el la nécessité de s'y soumettre visiblement, se rencontre dans le canon 21 du VIII» concile œcuménique, IV» de Constantinople, *Enchiridion,* n. 341, dans la lettre de saint Léon IX à Michel Cérulaire, n. 351 sq., dans la profession de foi proposée â Michel Paléologue par Clément IV en 1267, n. 466,et dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII du 18 novembre 1302, n. 468 sq.

Au commencement du xiv» siècle, les fraticelles, précurseurs de Wicleff sur ce point, soutenaient une Eglise spirituelle, *frugalitate mundam, virtute decoram, pauperlate succinctam,* qu'ils opposaient à l'Église chamelle, surchargée de richesses et souillée de crimes, ou dominaient l'évéqne de Rome et les autres prélats inférieurs. Cette erreur qui atteignait, par voie de conséquence, la visibilité de l'Eglise, fut condamnée par Jean XXII le Ier janvier 1317 dans la constitution *Sancta romana atque universalis Ecclesia. Enchiridion,* η. 485.

c) Toute la période, depuis le xv» siècle jusqu'aux temps actuels, est marquée par des affirmations très explicites de la visibilité de l'Église.

Au commencement du xv® siècle, Wicleff soutenant que tout prélat ou évêque, en état de péché mortel, est privé de foute autorité, *Enchiridion,* n. 595, que l'Église romaine est la synagogue de Satan et que le pape n'est pas le vicaire immédiat de Jésus et des apôtres, n. 617, aboutit logiquement à une Église invisible. Ces erreurs sont condamnées par le concile de Constance en 1415; et cette condamnation est renouvelée par Martin V le 22 février 1418. Loc. *cit.* De même, l'erreur de l'invisibilité de l'Église, formellement exprimée par Jean Huss dans les propositions suivantes : I. *Unica est sancta universalis Ecclesia* ■*piæ est praedestinatorum universitas. —* 3. *Præsciti non sunt partes Ecclesiæ, cum nulla pars ejus finaliter excidet ab ea, eo quod prædestinationis caritas* •*pue ipsam ligat, non excidet. —* 5. *Præscilus, etsi aliquando est in gratia secundum præsentem justitiam, tamen nunquam est pars sanctæ Ecclesiæ; et prædestinatus semper manet membrum Ecclesiæ, licet aliquando excidat a gratia adventitia, sednon a gratia prædestinationis. —* 6. *Sumendo Ecclesiam pro convocatione praedestinatorum, sive fuerint in gratia, sive non secundum præsentem justitiam, isto modo Ecclesia est articulus fidei,* est également condamnée par le concile de Constance en 1415 et de nouveau par Marlin V en 1418. *Enchiridion,* n. 627 sq.

Les théologiens de cette époque s'expriment dans le même sens, notamment Thomas Netter et le cardinal Tiirrecremata. Thomas Netter ou Waldensis (ψ 1430) prouve contre Wicleff, particulièrement par les pararôles évangéliques de Matth., xm, xxv, et par l'autorité de saint Augustin, que, dans l'Église militante, il ·. a mélange des bons et des méchants. *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ,* 1. III, c. vm i . Venise, 1571, t. I, p. 157 sq. Les réprouvés sont inbres de cette Église, pourvu qu'ils ne sortent point de la société catholique par l'hérésie ou le - uisme, ou qu'ils n'en soient point rejetés par des •usures ecclésiastiques, l. III, c. ix, n. 3, p. 161. Mais ils sont dans l'Église, *sicut sentina innavi, corruptum membrum in corpore aut macula in globo lunari,* 1. I. c. x. n. 6, p. 166.

Le cardinal Turrecremata (-j- 1468) définit l'Église, h societ·: des catholiques ou l'universalité des fidèles, ou'ils soient pr'drsliii s ‹›u non, qu'ils soient ou non dans la ı‹■;·ı-i|‹». puurui qu'ils professent la foi catholique intégrale et qu'ils ne soient point retranchés de l'Église par la juste sentence de leurs pasteurs. *Summa de Ecclesia,* l. Ill, c. m, Rome, 1489. sans pagination. Il justifie aussi, dans l'Église, le mélange des bons et des méchants par les paraboles évangéliques du filet jeté dans la mer et ramassant des poissons de tout genre, bons et mauvais, Matth., xm, 47 sq., du champ contenant le bon grain et la zizanie, 38 sq., et des dix vierges parmi lesquelles se rencontrent cinq folles et cinq sages. Matth., xxv, 2 sq. Il confirme sa doctrine par l'autorité déjà citée de saint Augustin, et s'appuie finalement sur cet argument de raison que, dans l'hypothèse contraire, toute autorité dans l'Église deviendrait absolument incertaine, l. I. c. m. Quant aux pécheurs, *fideles injusti et peccatores,* conformément à l'enseignement de saint Augustin, ils sont dans la sainte Église de Dieu comme des membres desséchés et morts, ou comme des humeurs malignes, l. I, c. v.

Au commencement du xvt» siècle, Luther et Calvin, suivant l'exposé que nous avons donné précédemment de leurs systèmes, niaient, l'un par voie de conséquence et l'autre très ouvertement, la visibilité de l'Église; et l'Église visible et tout humaine que tous deux essayèrent de maintenir ne pouvait sauvegarder le caractère divin de la visibilité de l'Église.

Contre toutes ces erreurs, les théologiens catholiques, depuis le xvt» siècle jusqu'à notre époque, soit dans des ouvrages spéciaux, soit dans leurs sommes ou traités théologiques, expliquent et démontrent le véritable concept de la visibilité de l'Église.

Pighi (-j- 1542) insiste sur la notion catholique de l'unité de l'Église, consistant non dans le lien de la charité ou delà grâce qui unit tous les membres entre eux et avec leur chef, mais dans la profession de la même foi ei dans la soumission a la même autorité. D'où il conclut que les pécheurs sont membres de l'Église; ce qu'il confirme par les paraboles évangéliques que rapporte saint Matthieu, xxn, xxv, et par la parole de saint Paul appliquée â l'Église : *in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia,* II Tim., II, 20. *Hierarchiæ ecclesiasticae assertio,* 1. II, c. I, Cologne, 1558, p. 58 sq.

Melchior Cano (γ 1560) montre que l'erreur prédestinatienne de Wiclelf et de Jean Huss sur l'invisibilité de l'Église, déjà condamnée par le concile de Constance, rend tout exercice de l'autorité dans l Église pratiquement impossible en le faisant dépendre du fait de la prédestination individuelle qui reste néce>>airement inconnu ou incertain. Le mélange des bons et des méchants dans l'Église est prouvé par les paraboles évangéliques que rapporte saint Matthieu, xm, xxn, xxv. *De locis theologicis,* 1. IV, c. m, *Op ra,* Venise, 1759, p. 95 sq.

Stapleton (j- 1598;, dans sa démonstration de la visibilité de l'Église, insiste particulièrement sur le b-moignage de l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Te-tamenl. De l'Ancien Testament il cite principalement .· - textes qui prédisentle royaume universel du libérât- ur ou rédempteur futur, s'étendant visiblement sur la terre, depuis la première annonce de cette '·. r - tion, Gen., ni, 15, jusqu'aux prophéties de Da.i i. xviii, 5; xxi, 28; xliv, 17; xlvii, 2 sq.; d'Isaîe. ·.:. .. XLix, 12; lu, 10; liv, 1; lx, 1 sq.; lxi, 9 s ;. Jérémie, xvn, 12 sq. ; d'Ézéchiel, xx.xvn. 27 ■■■;. Daniel, n, 35, vu, 27; d'Aggée, n, 8; de Zacharie. 10, et de Malachie, I, 10; prophéties que l'auteur : que à l'Église catholique, en s'appuyant surtout - interprétations données par saint Augustin. Les principales preuves empruntées au Nouveau Testament sont la double affirmation de Jésus-Christ rappert--e par saint Matthieu : *Eon potest civuas abscondi tup·· montem posita,* v, 14; *Quod si non audierit cos, du*

Ecclesiæ, xvm, 17; et les faits rapportés dans les Actes des apôtres, n, 41; vm, 40; ix, 15; xm, 47; et dans l'Epitre aux Romains, x, 18, attestant la propagation de l'Église d'abord dans la Judée, puis dans l'univers entier ; propagation continuée ultérieurement comme le témoigne toute l'histoire ecclésiastique. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica,}.* II, c. 1 sq., Paris, 1582, p. 35 sq. Après cette démonstration scripturaire, où la tradition est d'ailleurs solidement représentée par saint Augustin dont les interprétations scripturaires sont souvent citées, Stapleton expose quatre raisons pour lesquelles cette visibilité de l'Eglise doit être manifeste aux yeux de tous : le bien des fidèles qui peuvent ainsi facilement suivre les enseignements de l'Église et obéir en toute sécurité â ses préceptes, c. vt, p. 45; la nécessité pour les fidèles, exposés à perdre la foi. de pouvoir discerner facilement des sectes hérétiques l'Église catholique dont la vérité est devenue si resplendissante, p. 45 sq.; la nécessité, pour les infidèles qui veulent embrasser la foi catholique, de pouvoir aisément reconnaître l'Église catholique, p. 46 sq.; enfin la gloire de Jésus-Christ dont le règne sur toute la terre brille ainsi d'un merveilleux éclat, c. vu, p. 49 sq. Puis, dans le reste de son l. II, l'auteur répond en détail à toutes les objections des hérétiques,empruntées à l'Ancien ou au Nouveau Testament, ou à l'histoire de l'Église, et appuyées principalement sur le petit nombre des vrais serviteurs de Dieu, ou sur de prétendues défaillances de l'Eglise au moins dans sa partie visible, particulièrement pendant la tourmente arienne.

Dans ses célèbres Controverses publiées de 1586 à 1593, Bellarmin (-|-1625) complète la thèse de Stapleton. Son exposé scripturaire, enrichi de quelques textes nouveaux tels que, *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam,* Matth., xvi, 18; *Attendite vobis et universo gregi in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Vei,* Act., xx, 28, est à la fois plus concis, plus méthodique et plus démonstratif. Il montre particuliérement le fait de la croyance universelle et constante â cette visibilité de l'Église, par la nécessité admise dans tous les siècles, sous peine d'exclusion de l'Église et de damnation éternelle, d'obéir au chef visible de cette Église et aux autres pasteurs légitimes, et en même temps de communiquer extérieurement avec les membres visibles de cette même Église. *Controv., De Eccl. milit.,* l. III, c. xi, Lyon, 1601, t. :, col. 949 sq. Puis il répond, comme Stapleton, aux diverses objections des protestants, mais d'une manière plus serrée et plus complète. Il montre que l'Église, bien qu'elle soit visible, est en même temps objet de la foi, parce que ce que l'on voit d'elle n'est noinlceque l'on croit. On voit la société des hommes professant la même foi sous l'autorité des pasteurs légi‘imes, principalement des pontifes romains, et l'on croit que cette même société, instituée par Jésus-Christ, est la seule véritable Église ; vérité en elle-même révélée et inévidente, à laquelle nous pouvons donc adhérer par Pacte de foi, c. xv, col. 957.

Les auteurs subséquents ne font guère que reproduire les arguments de Bellarmin et de Stapleton. Nous citerons particulièrement Suarez (-j- 1618) dans sa *Defensio fidei catholicae adversus anglicanæ sectæ errores,* adressée en 1613 au roi d'Angleterre, l. I, c. vu sq.; S. François de Sales (f 1622), *Controverses,* part. I, c. n, a. 1 sq., *Œuvres complètes,* Annecy, 1892, t. t, p. 40 sq. ; Bossuet (j- 1704), *Conférence avec M. Claude, Œuvres complètes,* Paris, 1836, t. ix, p. 70 sq.; *Réflexions sur un écrit de M. Claude,* p. f 10 sq. ; Libère de Jésus (-j-1719), *Controversiarum de Ecclesia militante,* part. II, disp. II, controv. VI, Milan, 1757, t. vm, p. 214 sq.; Tournely (-j-1729), *Prælectiones theologicæ de Ecclesia,* q. n, a, 7, Paris, 1739, t. i, p. 234 sq.; Gotti (f 1742), *Vera Ecclesia Christi,* trad, de l'italien par le P. Covi, c. ix, p. vu, Venise, 1750, p. 92 sq.; Billuart (f 1757), *De regulis fidei, diss.* 11 La. 3 ; Perrone(-j-1876), *De locis theologicis,* part. II, c. n, a. 2, *Prælectiones theologicæ,* Louvain, 1843, t. vm, p. 38 sq.; P. Murray, *Tractatus de Ecclesia Christi,* disp. V, Dublin, 1860, t. i, p. 266 sq.; Franzelin (f 1886), *Theses de Ecclesia,* 2« édit., Rome, 1907, p. 345 sq.; Hurter, *Theologicæ dogmaticæ compendium, De Ecclesia Christi,* part. I, c. n, 4' édit., Inspruck, 1883, t. i, p. 195 sq. ; Mazzella, *De religione et Ecclesia,* disp. III, a. 4, 5e édit., Rome, 1896, p. 367 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De Ecclesia Christi, t»* édit., Fribourg-en-Brisgau, 1909, p.214sq.; de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia catholica,* q. m, a. 2, 2· édit., Ratisbonne, 1892, p. 49 sq.; Wilmers, *De Christi Ecclesia,* I. I, c. in, a. 1, Ratisbonne, 1897, p. 58 sq. ; Billot, *De Ecclesia Christi,* q. I, th. n, 2e édit., Rome, 1903, p. 106 sq.; P. Schanz, *Apologie des Christenthums,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1906, t. in, p. 88 sq.; B. Poschmann, *Die Sichlbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian,* Paderborn, 1908.

Cet enseignement traditionnel est confirmé par Léon XIII dans son encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896. Il y affirme que, selon le plan divin, l'Église est â la fois spirituelle et extérieure ou visible : spirituelle dans le but qu'elle poursuit et dans les causes immédiates par lesquelles elle produit la sainteté dans les âmes; extérieure ou visible, si l'on considère les membres dont elle se compose et les moyens par lesquels les dons spirituels arrivent jusqu'à nous. Car ses membres doivent non seulement avoir la foi dans leur esprit, mais encore la manifester extérieurement par une profession très évidente. De même, les moyens ordinaires et principaux qui produisent la sainteté dans leur âme, sont des moyens extérieurs, consistant dans les sacrements administrés, avec des rites spéciaux, par des ministres nommément choisis pour cette fonction. D'où Léon XIII déduit que ceux-là sont dans une grande et pernicieuse erreur qui, façonnant l'Église à leur gré, l'imaginent comme cachée et nullement visible; et ceux aussi qui la regardent comme une institution humaine ayant une organisation, une discipline et des rites extérieurs, mais sans aucune communication permanente des dons de la grâce divine, sans rien qui atteete, par une manifestation quotidienne et évidente, la vie surnaturelle puisée en Dieu.

3. De cet enseignement néo-testamentaire et traditionnel, on peut déduire plusieurs conclusions doctrinales, relatives à la nature de la visibilité de l'Église.

a) Ce qui constitue la visibilité de l'r.glise, c'est son organisation extérieure, autant du moins qu'elle est de droit divin, organisation manifeste à tous les regards, et à laquelle tous les fidèles doivent appartenir par le lien visible de la même foi obligatoire, extérieurement professée, par le lien de l'obéissance à l'égard d'une commune autorité visible, et par le lien d'une même communion dans la participation aux sacrements établis par Jésus-Christ. C'est ce que l'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII du 29 juin 1896, indique, selon l'enseignement constant de la tradition, comme l'élément visible de l'Église.

Mais en même temps que l'on affirme cet élément visible de l'Église, on doit affirmer, d'une manière non moins formelle, qu'il n'est point, à lui tout seul, toute l'Église. C'est l'enseignement de la même encyclique *Satis cognitum,* taxant d'erreur ceux qui, façonnant l'Église à leur gré, se l'imaginent ou comme absolument invisible ou comme purement extérieure, séparant ainsi violemment deux éléments qui doivent s'unir pour constituer la véritable Église : *complexio copulatioque*

earum duarum velut partium prorsus est ad veram Ecclesiam necessaria, sic 'ere ut ad naturam humanam intima animæ corponsque conjunctio. Car l'Église n'est point un cadavre, elle est le corps de Jésus-Christ animé de sa vie surnaturelle. Et s'il est vrai que c'est mutiler le Verbe incarné que de supprimer sa nature humaine ou de s'attaquer à sa divinité, il est également vrai que le corps mystique de Jésus-Christ est la véritable Église, à cette seule condition ■nie ses parties visibles tirent leur force et leur vie des dons surnaturels : *sic corpus ejus mysticum non vera Ecclesia est nisi propter eam rem quod ejus partes cunspicuæ vim vitamque ducunt ex donis supematurahbus rebusque cæteris, unde propria ipsarum ratio ac natura efflorescit.*

b) Si l'on admet, avec saint Thomas, l'impossibilité d'avoir la foi en ce qui est, de soi, évident aux sens ou à la raison, on devra reconnaître que la visibilité de l'Église, telle qu'elle vient d'être délinie, ne peut être l'objet de la foi, si on la considère simplement en elle-même comme fait matériel, éclatant aux regards de tous et aisément constaté par la perception des sens; de même que la sainte humanité de Jésus-Christ considérée en elle-même, et pour ceux qui en avaient la perception sensible, ne pouvait être l'objet d'un acte de foi.

Mais rien ne s'oppose à ce que, par un acte de foi, l'on croie à la vertu surnaturelle ou au principe divin qui anime l'organisme visible de l'Église, de même que l'on pouvait, par un véritable acte de foi, croire à la divinité de Jésus-Christ hypostatiquement unie à son humanité et dirigeant toutes ses actions. Alors ce n'est point la visibilité même de l'Église qui est l'objet de notre foi, c'est le caractère surnaturel, c'est la divine vérité de cette Église qui se manifeste extérieurement â nous par une si merveilleuse organisation visible.

Il est, d'ailleurs, bien assuré que de l'Église divinement établie avec toutes ses prérogatives surnaturelles nous n'avons point la pleine évidence rationnelle, de soi inconciliable avec l'acte de foi, selon la doctrine de saint Thomas, mais seulement une évidence de crédibilité, préparatoire à l'acte de foi, et solidement appuyée sur toutes les preuves précédemment apportées pour c-montrer le fait très certain de l'institution divine de l'Église. C'est ce qu'observe justement le P. Billot : *i-.mili itaque modo Ecclesia objectum fidei non est, praecise ut Ecclesia in suo esse sociali intrinsece visibilis, sed solum ut Ecclesia vera, videlicet ut vera supcrnaturalis societas in qua est æternæ salutis via, et sub hoc respectu non habet plus quam visibilitatem credibililalis. De Ecclesia Christi,* 2» édit., Rome, 1903. p. 120.

3 *Indéfectibilité de l'Église.* — L'Église, pour atteindre la tin qui lui a été assignée par son divin fondateur, doit encore être perpétuellement *indéfectible* dans sa durée à travers les siècles, dans sa constitution toujours identique à elle-même en ce qui est c institution divine, et dans son enseignement toujours int.-gralement fidele de toute la doctrine révélée par Jésus-Christ.

I. *Enseignement néo-testamentaire-—a) Promesses de Jésus-Christ.* — En même temps que Jésus promet t-uriiculièrement à Pierre la primauté d'autorité dans son i-.glise, il lui assure solennellement que cette autorité continuera toujours, et que tous les efforts dirigés contre elle par les puissances de l'enfer seront à jamais frappés d'insuccès, *et portas inferi non præva-.-:· mt adversus eam,* καὶ πύλαι ᾄδου οὐ κατισχύσουσιν ·.·■;. Matth., XVI, 18. Si, comme le laisse entendre -^pression οὐ κατισχύσουσιν, l'Église peut, au choc de ses ennemis, ressentir quelque atteinte ou quelque dommage, dans ses membres ou dans sa vie sociale, ce e sera jamais jusqu'au point d'etre vaincue par ses adversaires, en perdant quelque chose de ses divines prérogatives, ou en subissant une atteinte dans sa doctrine par l'acceptation de l'hérésie, qui est l'œuvre principale des puissances de l'enfer dans leur lutte contre l'Église. Donc, en faveur de l'Église, promesse formelle d'indéfectibilité dans la durée, dans la doctrine et dans tout ce qui la constitue d'après la volonté de son fondateur.

De même, la promesse faite conjointement à tous les apôtres et à leurs successeurs jusqu'à la consommation des siècles de les assister dans l'enseignement qu'ils doivent donner à toutes les nations, Matth., xxvm, 19 sq., comporte l'indéfectibilité constante dans la doctrine, fidèlement gardée, avec l'assistance divine, comme un dépôt inviolable.

b) Enseignement de saint Paul. — L'enseignement qui résulte des textes déjà cités dans notre démonstration apologétique, particulièrement Eph., iv, 14; I Tim., ni, 15, c'est surtout l'indéfectibilité dans la doctrine comme nous le montrerons bientôt; indéfectibilité supposant d'ailleurs, au moins implicitement, l'indéfectibilité du magistère divinement établi.

2. *Enseignement traditionnel. — a)* Dans les trois premiers siècles, une affirmation implicite de l'indéfectibilité de l'Église est évidemment contenue dans la croyance absolue à l'Église et à ses divines prérogatives, telle qu'elle est exprimée dans les symboles et telle qu'elle résulte de la pratique universelle et constante de se soumettre intégralement à l'autorité de l'Église, sous peine d'être exclu de sa communion et d'encourir ainsi la damnation éternelle. On rencontre aussi, dans plusieurs écrits de cette époque, des affirmations assez explicites, comme nous le constaterons bientôt en prouvant l'infaillibilité de l'Église.

b) Du iv» au xv» siècle, on rencontre fréquemment, chez les Pères et chez les écrivains ecclésiastiques ou chez les théologiens, des affirmations explicites de l'indéfectibilité de l'Église; affirmations portant d'une manière particulière sur l'indéfectibilité ou infaillibilité doctrinale de l'Église en face de toutes les hérésies, ou affirmations simplement générales sur l'inébranlable fermeté et la constante identité de l'Église au milieu des persécutions et attaques de tout genre.

Nous omettrons présentement les textes traitant particulièrement de l'infaillibilité doctrinale ou de l'infaillibilité du pape, et nous signalerons uniquement ceux qui concernent, d'une manière générale, l'immuable identité de l'Église à travers les siècles, en omettant d'ailleurs les documents où cette merveilleuse idemit· est attribuée spécialement aux promesses faites à Pierre et à ses successeurs jusqu'à la consommation des siècles.

L'indéfectibilité de l'Église, ainsi entendue, est particulièrement affirmée au iv» siècle, à l'occasion de la victoire définitive de l'Église sur les persécutions des trois premiers siècles, ou de son triomphe éclatant sur les hérésies de toute cette période. Saint Hilaire (f 366) montre que les hérésies dans leurs attaques constantes contre l'Église n'obtiennent jamais la victoire et que l'Église triomphe toujours d'elles. De *Trinitate,* l. VII, n. 4, *P. L.,* t. x, col. 202.

De même, saint Ambroise, après avoir remarqué que l'Église a son temps de persecution et son temps de paix, ajoute qu'elle ne peut jamais détaillir. Elle peut, il est vrai, subir quoique diminution par la défection de plusieurs dans l'épreuve de la persécution, mais c -st pour être enrichie par les confessions des martyrs, et pour que, glorifiée par le triomphe du sang généreusement versé pour Jésus-Christ, elle répande, dans tout l'univers, la lumière plus forte de sa foi et de sa dévotion. *Hexaemeron,* l. IV, c. n, n. 7, *P. L.,* t. xiv, - il. 190. L'Église, dit-il encore ailleurs, éprouve le choc des vagues de ce monde, mais, elle n'est jamais submergée

par elles; toujours capable de retenir et d'adoucir les soulèvements des îlots et les révoltes des passions, elle reçoit leurs coups, mais elle n'en est jamais ébranlée. Elle assiste au naufrage des autres, étant toujours elle-même à l'abri de tout danger et toujours prête à être illuminée par JéSus-Christ et à jouir de la possession de cette lumière. *De Abraham,* \ II, c. ni, n. 11, col. 461 sq. Vers la même époque, saint Jean Chrysostome, appliquant à l'Église ces paroles d'Isaïe *: Et eril in novissimis diebus praeparatus mons Domini,* π, 2, montre que ce mont désigne la fermeté, l'immortalité ou immutabilité et la force inexpugnable de l'Église. *In Is.,* n, 2, *P. G.,* t. lvi, col. 29. Plus loin, il rappelle que l'Église, en butte à tant et de si fortes attaques, n'a jamais été vaincue et qu'elle repose sur des fondements plus fermes que le ciel lui-même, puisqu'elle est appuyée sur la parole de son fondateur : Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. *In Is.,* homil. iv, n. 2, col. 121 sq. Un peu plus tard, saint Jérôme donne pour raison de l'inébranlable fermeté de l'Église, qu'elle repose sur le fondementdeJésus-Christ. *In Is.,* iv, 6, *P. L.,* t. xxiv, col. 74.

A la lin du tv· siècle et au commencement du v·, en face des donatistes affirmant que toute l'Église visible avait péri, et qu'elle avait persévéré seulement dans quelques justes en Afrique, saint Augustin insiste sur l'indêfeclibilité de l'Église, qui ne peut jamais perdre la catholicité dont la possession perpétuelle lui estassurée par les prophéties de l'Ancien Testament, Ps. n, 7, et par la promesse solennelle de Jésus-Christ. Matth., xxviit, 19 sq.; *Epist.,* xlix, n. 2 sq., *P. L.,* t. xxxm, col. 189 sq. Commentant ces paroles du psaume lx, 5: *Inquilinus ero in tabernaculo tuo usque in sæcula,* le saint docteur montre que l'Église durera jusqu'à la fin des siècles, qu'elle ne sera jamais vaincue ni déracinée, qu'elle ne cédera à aucune épreuve jusqu'à ce que vienne la fin des temps, jusqu'à ce que de cette demi·.ire temporelle nous soyons reçus dans cette habitation éternelle où nous conduira celui qui s'est fait notre espérance. *In ps. lx,* n.6, *P. L.,* t. xxxvt, col. 726. L'évêque d'Hippone appliquant également à l'Église les paroles du psaume LXXI, 5 : *Et permanebit cum sole,* affirme que l'Église durera *quamdiu sol oritur et occidit, hoc est quamdiu tempora ista volvuntur. In ps. LXXI,* n.8, col. 906. Il donne ailleurs celte raison de l'inébranlable fermeté de l'Église, c'est qu'ayant pour fondement Jésus-Christ lui-mème, elle ne peut chanceler qu'autant que son fondement lui-mème chancellerait, ce qui ne peut arriver, *bips, cm,* serin, n, n. 5sq., *P. L.,* t. xlii, col. 79 sq. Elle peut être assaillie, mais elle ne peut être vaincue. Toutes les hérésies sont sorties d'elle, comme des sarments retranchés de la vigne : *ipsa autem manet in radice sua, in vite sua, in caritate sua. Portæ inferi non vincent eam. De symbolo. serm. ad catechum.,* c. vi, n. 14, *P. L.,* t. xl, coi. 035.

Du vi' au xin® siècle, la constante indéfectibilité de l'Eglise est particulièrement appuyée sur la promesse spéciale faite à saint Pierre et à ses successeurs, notamment dans le formulaire du pape saint Hormisdas, très fréquemment employé pendant cette période, Denzinger-Bannwart.EncAirtdion, n. 171,et dans une lettre du pape saint Léon IX à Michel Cérulaire, du 2 septembre 1053. *Enchiridion,* n. 351.

Au xni'siècle, saint Thomas, commentant le symbole des apôtres, énumère quatre conditions ou propriétés de l'Eglise, parmi lesquelles la quatrième est que l'Église soit *fortis et firma.* Cette fermeté de l'Église, provenant de ce qu'elle a Jésus-Christ pour fondement, consiste en ce que, malgré les attaques dont elle est l'objet de la part des persécuteurs, de la part des hérétiques ou de la nart du démon, elle ne peut jamais être détruite, et reste toujours pure et ferme dans la foi. *Expositio super symbolo apostolorum, opusc.* VI, *Opera,* Rome, 1570, t. xvu, fol. 69 sq.

Au xv' siècle, Turrecremata traite expressément, dans sa *Summa de Ecclesia,* de l'indéfectibilité de l'Église dans la foi, dans la sainteté, dans la doctrine et dans l'autorité hiérarchique. Il prouve cette indéfectibilité particulièrement par l'autorité de l'Écriture. De l'Ancien Testament il cite surtout le ps. xlvii, 3 sq. : *Fundatur exaltatione universæ terræ mons Sion, latera aquilonis, civitas regis magni,* et Is., xxxm, 20 : *Ilespice Sion civitatemsolemnilatis nostræ : oculi tui videbunt Jerusalem, habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit : nec auferentur clavi ejus in sempiternum et omnes funiculi ejus non rumpentur.* Les principales preuves empruntées au Nouveau Testament sont la parole de Jésus à saint Pierre : *Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua,* Luc., xxn, 32, et l'affirmation de saint Paul *: Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi, ut jam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doclrinæ.* Eph., iv, 13 sq.

c) Du xvi· siècle jusqu'à notre époque, l'on rencontre habituellement chez les apologistes catholiques une revendication explicite de cette propriété de l'Église, universellement niée parles protestants anciens et actuels, du moins en ce qui concerne l'Église visible.

Cette négation est, en réalité, le fondement nécessaire de la prétendue Réforme, en même temps que de la mission, que ses chefs se sont eux-mêmes donnée, de rétablir la religion de Jésus-Christ dans sa pureté primitive. Toute réforme dans la doctrine et dans le gouvernement suppose évidemment une défaillance antérieure, bien que le moment précis ou cette défaillance s'est produite, reste un objet de controverse parmi les adversaires de l'Église catholique : le commencement du xv' siècle ou l'époque même des apôtres, comme l'a successivement pensé Luther, ou quelque autre époque intermédiaire, selon l'appréciation d'autres réformateurs, en notant toutefois que les protestants de notre époque, pour s'éviter l'inconvénient d'une absurdité par trop manifeste, placent cette défaillance beaucoup plus près des temps apostoliques.

Observons d'ailleurs que, même chez les ritualistes du xix' et du XX' siècle, dont le concept ecclésiastique se rapproche davantage du dogme catholique, la défectibilité de l'Église, en ce qui concerne l'unité voulue par Jésus-Christ, est, du moins pour une période très longue, nécessairement admise. Car tandis que Jésus a voulu, entre tous les membres de son Église, une unité parfaite de foi et de gouvernement, réalisée surtout par la soumission parfaite à la primauté de Pierre et de ses successeurs, les ritualistes préconisent, entre les trois communions existantes dans l'Église. la romaine, la grecque et l'anglicane, une union qu'ils se plaisent à considérer comme bien suffisante, faute de mieux, mais qui est, en réalité, bien en deçà de l'institution de Jésus-Christ; ce qui suppose évidemment une défaillance au moins temporaire de l'Église dans l'unité telle que Jésus-Christ l'a voulue. C'est ce que montre particulièrement une lettre du secrétaire du Saint-Office du 8 novembre 1865, *quosdam puseistas anglicos. Collectanea S. C. de Propaganda fide,* η. 1276, Rome, 1907, t. t, p. 702 sq.

Contre toutes les négations protestantes, et parfois contre les assertions des jansénistes affirmant, à certaines époques de l'histoire de l'Église, un obscurcissement général de vérités dogmatiques ou morales très importantes, les apologistes ou théologiens catholiques, depuis le xvi' siècle jusqu'à notre époque, démontrent l'indéfectibilité de l'Église en s'appuyant sur les promesses formelles de Jésus-Christ et sur l'enseignement

constant de la tradition. Nous citerons particulièrement : Stapleton, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio,* contr. I, l. III, c. i sq., Paris, 1582, . 77 sq.; Bellarmin, *De Ecclesia militante,* l. III, . xm; S. François de Sales, *Controverses,* part. I, c. II, a. *3, Œuvres complètes,* Annecy, 1892. 1.1, 61 sq.; Suarez, *Defensio /idei catholicæ adversus anglicanæ sectæ errores,* l. I, c. m sq.; Bossuet, *Première instruction pastorale sur les promesses de l'Église,* tv sq., *Œuvres complètes,* Paris, 1836,t. vin, p.520 sq.; Deuxième *instruction pastorale,* xv sq., p. 554 sq. ; Tournely, *Prælectiones theologicæ de Ecclesia Christi,* q. π, a. 8, Paris, 1729, 1.1, p. 254 sq. ; Libère de Jésus, *Controv., De Eccl. milit.,* part. I,disp. II,contr. VII, Milan, 1757, t. vin, p. 236sq. ; Gotti, *op. cit.,* p. 49sq. ; Perrone, *De locis theologicis, tr.* I, c. iv, a. 1, *Prælectiones theobigicæ,* Louvain, 1843, t. vm, p. 217 sq.; Murray. *Tractatus de Ecclesia Christi,* disp. IV, Dublin, 1860, t. i, p. 213 sq.; Mazzella, *De religione et Ecclesia,* disp. IV, a. 5. Rome, 1896, p. 572 sq.; Hurter, *op. cit.,* t. i, p. I91 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De Ecclesia Christi,* 4' édit., Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. I, p 209 sq.; Wilmers, *op. cil.,* p. 64 sq.; De Groot, *op. cil.,* c. vm, a. 1, Ratisbonne, 1892, p. 235 sq.

L'enseignement de ces théologiens peut se résumer dans les conclusions suivantes :

a) Ce qui constitue vraiment l'idéfectibilité de l'Église, c'est son identité substantielle en tout ce qui concerne sa constitution divine; identité se maintenant jusqu'à la consommation des siècles, et supposant, par conséquent, la perpétuité ; identité se maintenant aussi intégralement dans toutes ses divines prérogatives, et particuliérement dans la doctrine que Jésus-Christ lui a conliée en dépôt, ce qui suppose évidemment l'infaillibilité doctrinale. Ainsi l'indéfectibilité, tout en supposantou comprenant la perpétuité et l'indéfectibilité doctrinale, ne se confond pas avec elles; à leurs concepts particuliers nettement déterminés, elle ajoute l'idée d immutabilité substantielle en tout ce qui appartient sa constitution divine. Cette immutabilité est restreinte a ce qui est d'institution divine; car il est bien évident que l'Eglise, devant vivre dans tous les temps et devant s'adapter aux besoins de tous les fidèles à toutes les époques, doit pouvoir modifier sa législation purement ecclésiastique, ou ses institutions purement ecclésiastiques, de manière à les adapter aux divers milieux dans lesquels elle doit exercer son action.

ı ı' L'indéfectibilité, ainsi envisagée, est vraiment une propriété distincte de toutes les autres propriétés de i Eglise, bien que son concept particulier ait une étroite connexion avec le concept des autres propriétés, qu'elle suppose ou comprend nécessairement, comme la perpétuité ou l'infaillibilité doctrinale; ou qu'elle envisage sous le rapport particulier de leur immutabilité constante, ce qui est vrai de toutes les prérogatives dont J sus adotéson Église. Si quelques auteurs ne donnent aucune place particulière à l'indéfectibilité dans leurs ı tmles Idéologiques, ce n'est pas qu'ils, ne la reconn n-sent point comme propriété distincte, c'est unique- . -nt parce qu'ils supposent à tort, croyons-nous, qu'elle -sort suffisamment des études particulières sur chacune des prérogatives de l'Eglise, dont on a soin de tours prouver en détail la perpétuité et l'indéfectibilité.

Cette indéfectibilité appartient en réalité non ı element à l'élément visible de l'Église, mais à toutes --ı› divines prérogatives. Si les apologistes catho- . pies depuis le xvi· siècle et à la suite de Bellarmin, ' *Ecclesia militante,* l. III, c. xm, ont le plus soudémontré l'indéfectibilité de l'Église uniquement r son élément visible, ce n'est chez eux qu'une question de méthode. Ils limitent, de fait, leur démonstration à l'Église visible, parce qu'elle seule, dau- les systèmes protestants, est liahitnellement exclue du privilège de l'indéfectibilité; et que prouver, contre les protestants, l'indéfectibilité de l'Église d'une manière générale, sans préciser s'il s'agit de l'Église visible, serait raisonner en pure perte. En réalité, les arguments cités démontrent tous l'indéfectibilité de l'Église.

Cet enseignement théologique est confirmé par deux documents ecclésiastiques, en dehors des documents concernant spécialement la primauté indéfectible du pontife romain. La bulle *Auctorem /idei* du 28 août 1794 revendique pour l'Église l'indéfectibilité dans la foi, en condamnant comme hérétique cette proposition l™ du conciliabule de Pistoie : *Postremis hisce sæculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravioris momenti, spectantes ad religionem et quæ sunt basis /idei et moralis doctrinæ Jesu Christi.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1501. L'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII du 29 juin 1896, après avoir expliqué en quoi l'Eglise est spirituelle, et en quoi elle est extérieure et visible, et après avoir montré que l'union de ces deux éléments est absolument nécessaire à la véritable Eglise, à peu près comme l'union intime de l'àme et du corps est indispensable â la nature humaine, ajoute que, comme l'Église est telle par la volonté et l'institution de Dieu, elle doit perpétuellement rester telle sans aucune interruption ; *Cum autem Ecclesia sit ejusmodi voluntate et constitutione divina, permanere sine ulla intermissione debet ejusmodi in aeternitate temporum.* Ce que l'encyclique démontre par la perpétuité de l'Église et par l'aptitude qu'elle doit incessamment avoir à réaliser sa fin : *ni permaneret, profecto ner esset condita ad perennitatem, et finis ipse quo illa contendit locorum esset temporumque certo spatio definitus, quod cum veritate utrumque pugnat.*

4» *L'Eglise, corps de Jésus-Christ.* — Du fait de l'institution divine de l'Église avec la fin très spéciale que Jésus-Christ lui a assignée, résulte entre elle et Jésus une union telle que l'Église peut être, par analogie, appelée son corps. Cette doctrine se rencontrant fréquemment chez les Pères et chez les théologiens, nous devons en rechercher les fondements scripturaires et traditionnels, et montrer en même temps les conséquences principales que l'on doit en déduire.

1. *Enseignement néo-testamentaire. — a·* Parmi les affirmations de Jésus contenant au moins implicitement cette doctrine que l'Église est son corps, n. s citerons particulièrement les textes où il l'appelle avec insistance son Église. *Ecclesiam meam,* Mat:: ., xvi, 18, ou en termes analogues, *pasce agnos meos, pasce oves meas,* Joa., xxi, 16 sq., et les textes où il marque avec soin que c'est de lui que procèdent tous ses pouvoirs, *data est mihi omnis potestas in cælo et in terra,* Matth., xxvm, 18; *sicut misit me Pater et ego mitto vos,* Joa.. xx. 21; de lui aussi que procède toute la vie surnaturelle qui est dans tous ses membres, *ego sum vitis, vos palmites.* Joa., xv, 5.

2. *Enseignement de saint Paul.* — a; Saint Paul appelle expressément l'Église le *corps de Jésus-Christ, ipse est caput corporis Ecclesiæ,* Col., I, 18: *pro corpore e/us quod est Ecclesia,* Col.. I, 24; *et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam quæ* ·.ı: *corpus ipsius et plenitudo ejus,* Eph., I, 22 sq.; *sicut Christus caput est Ecclesiæ, ipse salvator corporis ejus.* Eph., v, 23.

a. Le sens de cette expression est détermin ; par l'analogie du corps humain. De même que chacun des membres du corps et le corps tout entier reçoivent constamment de l'âme la vie et le mouvement, unsi chacun des membres de l'Église et tout l'organisme de cette société spirituelle qu'est l'Église, reçoivent incessamment de Jésus-Christ la vie qui les anime. C'est d'ailleurs en ce même sens que saint Paul affirme, en

plusieurs autres passages, que tous les fidèles sont les membres de Jésus-Christ et qu'en lui ils forment tous un seul corps. I Cor., xn, 12, 27; Rom., xn, 4 sq.; Eph., iv, 4, 16.

b. Jésus est la tête de ce corps mystique, non pas seulement à cause de sa prééminente dignité, comme dans le passage où il est appelé chef de toute principauté et de toute puissance, Col., u, 10, mais principalement en ce sens que Jésus communique aux hommes ses frères sa propre vie, de même que la tète, dans le corps humain, exerce sur les autres parties du corps un véritable influx vital. C'est ce que saint Paul affirme particulièrement dans deux passages, Eph., iv, 16; Col., II, 19, où Jésus est appelé la tête, de laquelle le corps entier bien harmonisé et bien assemblé, par toutes les jointures qui s'assistent' mutuellement, suivant une opération mesurée pour chaque membre, tire son accroissement et s'édifie lui-même dans la charité. Selon ces textes, le corps, formé par tous les fidèles, reçoit de Jésus : a) son unité toujours effectivement maintenue par l'harmonie etl'accord provenant de la juste disposition des parties; β) son accroissement ou son développement par l'action de la charité, condition essentielle de l'union des fidèles avec Jésus-Christ; γ) un influx vital constant, au moyen des communications régulières entre la tête et le corps. F. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 1908, t. i, p. 421 sq.

c. L'Église, qui est le corps de Jésus-Christ, est également appelée le complément de celui qui se complète entièrement en tous ses membres, c'est-à-dire le complément de Jésus lui-même. Eph., I, 22 sq. Comme la tête, qui centralise toutes les sensations et détermine tous les mouvements, ne peut exercer les fonctions vitales sans un organisme qui la complète et lui soit substantiellement uni, ainsi Jésus-Christ a pour complément son corps mystique, où il accomplit, dans chaque individu, des actions qu'il ne peut accomplir par lui-même. Jésus se complète ainsi en tous ses membres par les actes de la vie chrétienne qu'il y opère par sa grâce.

C'est aussi le même sens que l'on rencontre dans ces autres passages : *Ego sum Jesus, quem tu persequeris,* Act., ix, 4 sq.; xxn, 7 sq.; xxvi, 14 sq.; *Filioli mei quos iterum parturio donec Christus formetur in robis,* Gal., iv, 19; *Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore ejus, quod est Ecclesia.* Coi., i, 24.

d. Cette vie de Jésus en nous, grâce à laquelle nous sommes véritablement son corps et ses membres, provient du Saint-Esprit qui habite en nous, I Cor., m, 16; vi, 19; qui nous rend fils adoptifs de Dieu, Rom., vin, 9, 11; qui opère tout en nous, I Cor., xn, 4-11; Eph., iv, 4; et par lequel nous vivons et nous sommes mus. Gal., v, 16, 18, 25; Rom., ix, 14; xn, 11. En même temps qu'il affirme pour tous les fidèles cette inhabitation et cette opération du Saint-Esprit, saint Paul en attribue la provenance à la réception du baptême, car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit juifs, soit païens, soit esclaves, soit libres. 1 Cor., xn, 13.

6) Saint Paul appelle encore l'Église *l'épouse de Jésus-Christ.* C'est le sens bien évident de tout le passage, Eph., v, 23-33, où l'union entre Jésus et son Église est proposée par saint Paul comme l'archétype parfait de l'union qui doit exister entre l'homme et la femme par le mariage chrétien. Ce qui nous ramène à l'idée précédemment exprimée par saint Paul, puisque, selon la doctrine de Gen., n, 24, *et erunt duo in came una,* que l'apôtre rappelle ici, les époux sont une même chair. C'est d'ailleurs ce qu'indique expressément ici l'écrivain sacré, en appelant l'Église le corps de Jésus-Christ, *ipse salvator corporis ejus,* Eph., v, 23, et sa chair, *nemo enim unquam carnem suam odio habuit; sed nutrit et fovet eam,sicut et Christus Ecclesiam.* Eph., v, 29. Cette appellation, dans la pensée de saint Paul, dépend donc essentiellement de la première et exprime un sens substantiellement identique.

3. *Enseignement traditionnel.* — Nous nous bornerons à mentionner, sur ce point, les principaux témoignages explicites des Pères et des théologiens. Au commencement du ni· siècle, Tertullien suppose manifestement cette doctrine quand, considérant tous les fidèles comme membres d'un même corps, il ajoute que l'Eglise est dans tous ces membres, et que l'Église, c'est Jésus-Christ. *De pœnitentia,* x, *P. L.,* t. i, col. 1245. Il affirme de même que l'Église est l'épouse de Jésus-Christ, et il entend dans ce sens plusieurs passages de l'Ecriture. *Adv. Marcionem,* l. IV, c. xi; l. V, c. xn, *P. L.,* t. n, col. 382, 502. Selon Origène, nous apprenons de l'Écriture que toute l'Église de Dieu est le corps de Jésus-Christ, animé par le Fils de Dieu, et que les membres de ce corps sont tous ceux qui croient. *Contra Celsum,* l. VI, h. 48, *P. G.,* t. xi, col. 1373. Jésus est le chef de ce corps de l'Église qui n'a aucune tache ni aucune rouille. *In Epist. ad Rom.,* l. V, n. 9, *P. G.,* t. xiv, col. 1046. De même, l'Église est plusieurs fois appelée l'épouse de Jésus-Christ. *In Cant, canlic.,* l. III, *P. G.,* t. xm, col. 148; *In Matth.,* tom. xiv, n. 17, *P. G.,* t. xni, col. 1230 sq. S. Cyprien s'exprime de même, *De unitate Ecclesiæ, c.* vi, *P. L.,* t. tv, col. 502 sq. Un peu plus tard, saint Méthode de Tyr (f vers 312) affirme aussi expressément que l'Église est l'épouse de Jésus-Christ. *Convivium decem virginum,* c. vin, *P. G.,* t. xvm, col. 73.

Dans saint Hilaire de Poitiers (j· 366), on rencontre plusieurs fois la double formule de saint Paul, que l'Église est le corps de Jésus-Christ. *In ps. xtv,* n. 5; *cxxv,* n. 6; *cxxvm,* n. 9; *In Matlh.,* c. v, n. 24, P.£., t. ix, col. 302, 688, 715, 941, et que l'Église est l'épouse de Jésus-Christ. *In ps. cxxvn,* n. 8; *cxxxi,* n. 24, col. 708, 742 sq. Le concept de l'Église, corps de Jésus-Christ, se retrouve aussi chez saint Grégoire de Nazianze, mais avec une formule particulière. L'évêque de Nazianze distingue, dans le corps parfait dont Jésus est le chef, des membres de perfections diverses. Tandis que les uns commandent et sont comparables à l'âme à cause de l'élévation de leurs vertus et de leur union plus grande avec Dieu, les autres qui doivent obéir sont comparables au corps; mais tous unis par le même Esprit ne sont qu'un dans un seul Christ. *Orat.,* n, n. 3, *P. G.,* t. xxxv, col. 409; xxxii, n. 11, *P. G.,* t. xxxv, col. 185 sq.

Dans ses prédications sur les Épîtres de saint Paul, saint Jean Chrysostome enseigne expressément que l'Église est le corps et l'épouse de Jésus-Christ. *In l Cor.,* xn, 27, homil. xxxn, n. 1, *P. G.,* t. lxi, col. 263 sq.; *In Eph.,* v, 22, homil. xx, n. 2, *P. G.,* t. lxii, col. 136 sq.

Saint Ambroise, dans une lettre où il explique les enseignements de l'Épître aux Éphésiens, donne comme motif de la charité que nous devons avoir les uns pour les autres, notre étroite union en Jésus-Christ, puisque nous ne formons tous qu'un seul corps dont Jésus est le chef. *Epist.,* lxxvi, n. 12 sq., *P. L.,* t. xvi, col. 1262 sq.

Selon saint Augustin, qui mêle le plus souvent ce double enseignement, l'Église est à la fois le corps et l'épouse de Jésus-Christ. Aussi il y a, entre Jésus-Christ et son Église, une telle union qu'ils sont *duo in carne una,* et que les actions et les souffrances de l'Église peuvent être attribuées à Jésus-Christ. *In ps. xxx,* enarr. π, n. 4, *P. L.,* t. xxxvi, col. 232; *In ps. cxlh,* n. 3 sq., t. xxxvii, col. 1845 sq.; *Epist.,* cxl, n. 18, t, XXXJli, col. 545; *Epist.,* clxxxv, c. xi, n. 50, col. 815

In I Joa., tr. 1, n. 2; tr. II, n. 2, t. xxxv, col. 1979, 1990; *De Genesi contra manichæos,ï.* II, n.37, t. xxxiv, col. 216.

En même temps qu'il enseigne que l'Église est le corps de Jésus-Christ, Augustin montre que l'Esprit-Saint est l'âme de ce corps, car l'Esprit-Saint fait, dans toute l'Église, ce que l'âme fait dans tous les membres d'un seul corps; il est ainsi, pour le corps de Jésus qui est l'Église, ce que l'âme est pour le corps humain. *Serm.,* cclxvii, c. iv, n. 4, *P. L.,* t. xxxvm, col. 1231; cCLXvm, n. 2, col. 1232. D'où le saint docteur tire cette importante conclusion que, si l'on veut vivre du Saint-Esprit, si l'on veut rester uni à lui, il faut garder la charité, aimer la vérité, vouloir l'unité et persévérer dans la foi catholique; car, de même que le membre, qui est retranché du corps, n'est plus vivifié par l'âme, de même celui qui cesse d'appartenir à l'Église, ne reçoit plus la vie de l'Esprit-Saint, col. 1231. C'est encore la même pensée que l'évêque d'Hippone exprime ailleurs. Nous possédons le Saint-Esprit, si nous aimons l'Église, si nous sommes unis par la charité, si nous possédons le nom de catholique et la foi catholique. Soyons-en bien assurés; autant chacun aime l'Église de Jésus-Christ, autant il possède le Saint-Esprit : *quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum. In Joa.,* tr. XXXII,c. VII, n. 8, *P. L.,* t. xxxv, coi. 1645 sq. D'après cet enseignement. il est facile de comprendre en quel sens saint Augustin affirme, comme nous l'avons indiqué précédemment, que les pécheurs sont unis à l'Église presque matériellement, sans participer à sa vie intime, tandis que les justes sont vivifiés en elle par l'Esprit-Saint.

L'enseignement de saint Augustin, mentionné par saint Léon le Grand, *Epist.,* txxx, c. n, *P. L.,* t. tiv, col. 914, se retrouve fréquemment chez saint Grégoire le Grand. S'appuyant sur Eph., iv, 15, et Col., i, 24, le saint docteur enseigne que l'Église est le corps de Jésus-Christ et l'épouse de Jésus-Christ, et que Jésus-Christ forme, avec son Eglise, une seule personne morale, de sorte que les actions et les soull'rances de l Église peuvent être attribuées à Jésus lui-même. *Moral.,* præf., c. vt, n. 14; l. HI, c. xm, n. 25, *P. L.,* t. lxxv, col. 525, 612; l. XIX, c. xiv, n. 22; l. XXIII, c.-l, n. 2; l. XXVIII, c. x, n. 23, *P. L.,* t. lxxvi, col. 110,251, 462; *Epist.,* l. II, epist. xlvii; l. V, epist. xuv, *P.L.,* t. Lxxvn, col. 587, 772; *In psalm, pœnit.,* xxxvii, n. 12; ci, n. 1; *P.L.,* t. lxxix, col. 574sq., 602; *In Cant, cantic.,* præf.,n.10 sq.,col.477 sq.En même temps, Grégoire reproduit l'enseignement de saint Augustin sur l'Esprit-Saint, vivifiant le corps de l'Église, comme l'âme vivifie les membres du corps humain. *In ps. ci,* 1, col. 602.

Du vi' au xm· siècle, le même enseignement se rencontre chez les auteurs ecclésiastiques, particulièrement chez saint Bernard, *Parabolæ,* iv, η. 1 sq., *P. L.,* t. clxxxiii, col. 761 sq.; *Sermones in Cantica,* χιv, 1 sq., col. 839 sq.

Au xm' siècle, saint Thomas, en reproduisant Renseignement de saint Paul et de saint Augustin, y ajoute quelques explications. Il indique, avec précision, comment Jésus est le chef de ce corps qu'est l'j.glise, par la primauté d'excellence de toutes les,grâces possédées par sa sainte humanité, et par l'universalité de sa constante médiation effective, en vertu de laquelle toutes les grâces dérivent de lui pour se communiquer : tous les membres de l'Église. *Sum. theol.,* Ill*, q. vin, a. 1. Le saint docteur indique aussi comment le corps de l'Église est justement appelé, par saint Paul, *plenitudo corporis Christi,* par la communication faite aux membres de l'Église de perfections qui sont virahondatnment en Jésus-Christ et qui autrement n'auraient point leur pleine réalisation; de même que les membres du corps servent à l'âme pour exercer des opérations qui sans cela n'auraient point leur accomplissement. *In Eph.,* c. i, lect. vin. Le saint docteur montre aussi, avec netteté, comment sont réalisées dans le corps de l'Église les deux caractéristiques principales de tout corps bien organisé : la distinction des membres avec leurs rôles différents et bien harmonisés et l'unité réalisée par l'unité du chef qui est Jésus-Christ, comme l'unité du corps humain est assurée par l'unité de l'âme. *In Col.,* c. i, lect. v.

Enfin saint Thomas, formulant à sa manière l'enseignement de saint Augustin et de saint Grégoire sur le Saint-Esprit vivifiant le corps de l'Église, compare l'Esprit-Saint au cœur qui a une influence secrète sur tous les membres, tandis que Jésus-Christ est comparé à la tête dominant manifestement les autres membres extérieurs : *caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum : sed cor habet quamdam influentiam occultam; et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit : capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur. Sum. theol.,* III', q. VIII, a. 1, ad 3"m.

Au commencement du χιv8 siècle, cet enseignement commun des théologiens est positivement affirmé par Boniface VIII dans la bulle *Unam sanctam.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 468.

Au xv' siècle, cette doctrine est simplement mentionnée par Thomas Netter ou Waldensis, *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ,* l. II, c. xxvm, n. 4, Venise, 1571, p. 224 sq., et par le cardinal Turrecremata, *Summa de Ecclesia,* l. I, c. xxxvn sq.

A partir du xvi» siècle, les théologiens catholiques expriment plus nettement la doctrine théologique de la distinction entre le corps et Tame de l'Église, dans cette formule dès lors communément admise : le corps comprend l'élément visible ou la société visible, à laquelle on appartient par la profession extérieure de la foi catholique, par la participation aux sacrements et par la soumission aux pasteurs légitimes, et l'éme comprend l'élément invisible ou la société invisible, à laquelle on appartient par le fait que l'on possède les dons intérieurs de la grâce.

Cette distinction, implicitement contenue dans l'enseignement de saint Paul, et déjà clairement indiquée par saint Augustin, comparant l'action du Saint-r syr.t sur l'Église à celle de l'âme sur le corps humain, et : r les théologiens subséquents adoptant le même langage, est formellement exprimée par Bellarmin dans son étude sur les membres de l'Église. S'appuyant sur l'autorité au moins implicite de saint Augustin, il attribue au corps de l'Église la profession extérieure de la foi et la participation aux sacrements, et à l'âme de l'Église les dons intérieurs du Saint-Esprit, la foi, l'espérance et la charité. Puis il tire ces trois conclusions générales, relativement aux membres de l'Eglise. a) Il en est qui appartiennent tout à la fois à l'âme et au corps de l'Église; ce sont les membres les plus parfaits, bien que parmi eux il y ait encore des degrés dans leur participation a la vie surnaturelle, comme il y a divers degrés de perfection dans la collectivité des êtres vivants;ainsi ceux qui possèdent seulement la foi sans la charité n'or.t que le premier degré initial de la vie surnaturelle. *b)* D'autres appartiennent à l'âme, sans appartenir a- corps de l'Église : tels sont les catéchumènes ou parfois les excommuniés, s ils possèdent la foi et la charité ce qui peut se rencontrer, c) Il en est enfin qui appartiennentau corps et non à l'âme; ceux qui ne possèdent point la charité, mais qui cependant professent la foi catholique et participent aux sacrements sous Fautorite des pasteurs légitimes, *et tales sunt sicut capilli au! ungues aut mali humores in corpore humano. Controv., De Ecclesia,* l. Ill, c.U, Lyon, 1601, t.1,coi,917 sq.

Cet enseignement de Bellarmin est dès lors habituellement suivi par les théologiens, sans aucun préjudice pour la visibilité de l'Eglise, parce que c'est véritablement l'Eglise visible que l'on donne comme constituant essentiellement la véritable Église, en supposant du moins le principe intérieur qui la vivifie, et sans lequel elle ne pourrait être la véritable Eglise. Cet enseignement ne porte non plus aucune atteinte au dogme catholique sur la nécessité d'appartenir à la véritable Eglise pour obtenir le salut, car, comme nous le montrerons bientôt, la nécessité d'appartenir à l'Église visible ou au corps de l'Église, oblige seulement *in voto,* dans le cas d'ignorance invincible ou d'impossibilité absolue, comme c'est le cas pour les sacrements de baptême et de pénitence dans des circonstances analogues. Tournely, op. cit., t. I, p. 654 sq.; Libère de Jésus, *op. cit.,* contr. III-IX, Milan, 1757, t. VIII, col. 18 sq.; Billuart, *De regulis fidei,* diss. III, a. 2; Perrone, *op. cit., De locis theologicis,* part. I, c. II, Louvain, 1843, t. vin, p. 31 sq.; Murray, op. *cit.,* disp. II, sect, vt, n. 39 sq., t. I, p. 136sq.; Pesch,op. *cit., n.* 396, p.269; Mazzella, op. *cit.,* p. 465 sq.; Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi,* 2· édit., Rome, 1907, p. 293 sq., 369 sq.; Hurter, op. *cit.,* th. xliv, p. 131 sq.; de Groot, op. *cit.,* q. ill, a. 1, p. 47 sq.; Wilmers, op. *cit.,* p. 86 sq.; Billot, op. *cit.,* th. xiv, p. 434 sq.

Cet enseignement théologique se rencontre explicitement dans plusieurs documents ecclésiastiques. L'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII du 29 juin 1896, après avoir montré comment l'Église esta la fois visible et spirituelle, enseigne que le corps de Jésus-Christ qu'est l'Eglise, est un corps vivant et animé, supposant conséquemment un principe de vie surnaturelle informant ce corps, et que l'union de ces deux éléments est absolument nécessaire à la véritable Église, à peu près comme l'intime union de l'âme et du corps est nécessaire à la nature humaine : *complexio copulatioque earum duarum velut partium prorsus est ad veram Ecclesiam necessaria, sic fere ut ad naturam humanam intima animæ corporisque conjunctio.*

De même, l'encyclique *Divinum illud munus* de Léon XIII du 9 mai 1897 affirme expressément que Jésus-Christ étant le chef de l'Eglise, le Saint-Esprit en est l'aine : *Atque hoc affirmare sufficiat quod quum Christus caput sit Ecclesiæ, Spiritus Sanctus sit ejus anima, ce* que l'encyclique confirme par l'autorité précédemment citée de saint Augustin : *Quod est in corpore nostro anima, id est Spiritus Sanctus in corpore Christi quod est in Ecclesia. Semi.,* cclxvii, c. iv, *P. L.,* t. xxxvin, col. 1231.

111. LE DOGME CATHOLIQUE SUD LA NÉCESSITÉ D'APPARTENIR A L'ÉGLISE CATHOLIQUE POUR OBTENIR LE SALUT. — *Enseignement néo-testamentaire.* — Selon la parole formelle de Jésus-Christ : *Euntes in mundum universum, praedicate euangelium omni creaturæ. Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur,* Mare., xvt, 15 sq., condamnation est portée par lui contre ceux qui refusent d'adhérer à la prédication de sa doctrine, intégralement faite par ses apôtres et par leurs successeurs jusqu'à la consommation des siècles. Puisqu'une telle condamnation implique la perte éternelle du salut, d'après l'antithèse certainement existante entre les deux membres de phrase, on doit nécessairement conclure que l'appartenance à l'Église catholique, par la soumission toujours constante à son enseignement infaillible, est nécessaire au salut, ün doit en même temps noter que la condamnation de Jésus, d'après l'antithèse précitée, étant portée uniquement contre ceux qui refusent positivement de se soumettre à l'Église, n'atteint pas ceux qui, ignorant en toute bonne foi la divine autorité de cette Église, ne sont point de fait soumis à son enseignement. Il n'y a donc point pour eux impossibilité d'obtenir le salut en dehors de l'apnartmance positive à cette même Eglise.

Enseignement traditionnel. — 1.*Première période,* depuis les temps apostoliques jusqu a la lin du ive siècle, période caractérisée par beaucoup d'affirmations implicites auxquelles se joignent, au m· et au ive siècle, quelques affirmations explicites. — *a)* Les affirmations implicites, nombreuses pendant toute cette période, sont renfermées dans la croyance unanimement admise, que tous ceux qui refusent de se soumettre à l'autorité doctrinale ou disciplinaire de l'Eglise. hérétiques ou schismatiques, perdent tout droit au salut éternel ou qu'ils n'ont aucun droit à être considérés comme chrétiens, ou qu'ils sont exclus en même temps du royaume de Dieu et de l'Église, selon les témoignages précédemment cités et que nous nous bornons à rappeler. S. Clément I", pape, *I Cor.,* i.vit, 2, Funk, *Patres apostolici,* 2» édit., Tubingue, 1901, p. 172; S. Ignace d'Antioche, *Ad Eph.,* iv, v, 3; xvi, p. 216, 218, 226; *Ad Philad.,* m, p. 266; S. Irénée, *Contra hær.,* l. IV, c. xxvi, n. 2, *P. G.,* t. vu, col. 1053; Tertullien, *De præscript.,* c. xxxvn, *P. L.,* t. n, col. 51; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VII, c. xvt, *P. G.,* t. ix, col. 532.

De même, au iv' siècle, saint Ambroise affirme que les hérétiques et les schismatiques sont en même temps séparés du royaume de Dieu et de l'Église, *In Luc.,* l. VII, n. 95, *P. L.,* t. xv, col, 1723; et Didyme d'Alexandrie (j- 395) déclare que ceux-là sont des antéchrists qui pensent le contraire de ce que professe l'Église de Jésus-Christ. *Inl Joa.,* 18 sq., *P. G.,* t.xxxix, col. 1783sq.

b) Outre ces affirmations implicites très nombreuses pendant toute cette période, on rencontre encore quelques allirmations explicites, particuliérement chez, les auteurs ecclésiastiques du m· et du iv" siècle. Saint Cyprien(-j- 258), dans son livre *De catholicæ Ecclesiæ unitate,* déclare, à mainte reprise, que celui qui abandonne l'Église de Jésus-Christ, ne peut parvenir à posséder sa récompense : *nec perveniet ad Christi præmia, qui relinquit Ecclesiam Christi,* c. vi, xiv, xvn, *P. L.,* I. tv, col. 503,510 sq., 513. Doctrine que l'évêque de Carthage formule ainsi dans une lettre à l'évêque Pomponius, en parlant de ceux qui sont rejetés de l'Église catholique : *Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit. Epist.,* lxii, n. 4, *P. L.,* t. iv, coi. 371. Vers la même époque, Origène (f 254), dans ses homélies sur Josué dont une traduction latine nous est seule parvenue, affirme expressément qu'en dehors de l'Église personne n'est sauvé: *Nemo ergosibi persuadeat,nemo seipsum decipiat : extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur.* Hoinil. m, n. 5, *P. G.,* t. xn, col. 841 sq.

Au iv« siècle, en Occident, saint Hilaire de Poitiers commentant le ps. xiv, et parlant de la montagne du Seigneur où nous devons avoir notre éternel repos, déclare que, dans notre marche vers cette sainte montagne, notre seul chemin est l'Église catholique : *hinc enim proficiscentibus eo iter est et nonnisi per hanc habitationem iter ullum est. In ps. χιν,* η. 4, *P. L.,* t. ix, col. 301. Dans plusieurs autres passages, comme nous l'avons noté précédemment, il enseigne que ceux qui sont rejetés du corps de l'Église qui est le corps de Jésus-Christ, *tanquam peregrini et alieni a Deo corpore, dominatui diaboli traduntur, In ps. cxvili,* lit. xv, η. 5, col. 607. ou qu'ils ne peuvent avoir de participation â la Jérusalem céleste : *Dissidentes autem a ccetu sanctorum et se ab Ecclesiæ corpore peccatis præcipitantibus separantes, participationem sanctæ istius domus non habent. In ps. cxxi,* n. 5, col. 663.

Vers la fin de l'an 376, saint Jérôme écrivant au pape Damase en qui il vénère la primauté de pouvoir sur toute l'Église, déclare qu'en dehors de la souini-ion à cette autorité on ne peut être sauvé : *Super illam pe-*

tram aedificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit regnante diluvio. Epist., xv. n. 2, *P. L.,* t. xxn, coi. 355.

En Orient, saint Cyrille de Jérusalem (j-386), dans sa catéchèse xvm, après avoir réprouvé toutes les hérésies qui se séparent de l'Église catholique, et avoir montré que l'Église catholique seule tient de Dieu tout pouvoir dans tout l'univers, affirme que c'est avec les moyens de salut que nous trouvons dans cette Église catholique, que nous posséderons le royaume du ciel, et que nous obtiendrons en héritage la vie éternelle. *Cal.,* xvm, n. 28, *P. G.,* t. xxm, col. 1049.

Vers la même époque, saint Éphrem de Syrie (-f-378), dans ses *Interrogationes et responsiones,* déclare que les hérétiques, qui sont des blasphémateurs et des ennemis de Dieu, sont appelés par l'Écriture, des chiens, des loups, des pourceaux et des antéchrists, selon cette parole de Jésus-Christ : *nolite sanctum dare canibus,* et selon cette parole de saint Jean : *quia antichrisli facti sunt multi.* Saint Éphrem conclut que nous ne devons pas les aimer, ni rester avec eux, ni prier ni prendre de la nourriture avec eux, ni les recevoir dans nos demeures, ni les saluer, ni communiquer aucunement avec leurs œuvres mauvaises. *Operaomnia (græce et latine),* Rome, '1746, t. m, p. 112 sq.

2. *Deuxième période,* depuis la fin du iv· siècle jusqu'au commencement du xml siècle, marquée par de nombreuses affirmations explicites du dogme catholique. Ces affirmations se rencontrent particuliérement dans les écrits de saint Augustin. Dans son *De baptismo contra donatistas,* composé en l'an 400, il enseigne expressément que tout ce qu'il y avait de ton dans le centurion Corneille ne pouvait lui être utile pour le salut, *nisi per vinculum Christiana: societatis et pacis incorporaretur Ecclesiæ;* c'est pourquoi il reçoit l'ordre d'aller à Pierre, que par lui il apprend Jésus-Christ, et que baptisé par lui il est adjoint à la communion du peuple chrétien, l. I, c. vm, n. 10, *P. L.,* t. xliii, col. 115. Ceux-là n'ont point la charité, qui ont été retranchés de la communion de l'Église catholique, ou qui n'aiment point l'unité de l'Église, I. l. c. xvi, n. 21, col. 148. Le baptême de l'Église peut exister en dehors d'elle, mais le don de la vie éternelle ne se trouve qu'en elle, l. IV, c. i, n. 1, col. 155. Il n'y a pas de salut en dehors de l'Église; c'est pourquoi tout ce que l'on a de l'Église ne peut, en dehors de l'Église, servir pour le salut. *Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere. Qui non habet, est baptizandus ut habeat; qui autem non utiliter habet, ut utiliter habeat corrigendus,* l. IV, c. xvn, n. 24, coi. 170.

De même, dans son commentaire sur le psaume xlii, en l'an 415, Augustin enseigne que celui qui prie en dehors de la sainte montagne de l'Église, ne peut espérer être exaucé pour la vie éternelle. *In ps. xlu,* 4, *P. L.,* t. xxxvi, col.478. Dans son *Enchiridion,* erit en l'an 421, le saint docteur déclare que tous les péchés, si grands qu'ils soient, peuvent être remis à ceux qui sont dans l'Église et qui témoignent un sincère repentir, selon ce que l'Église exige d'eux; mais en dehors de l'Église les péchés ne sont pas remis, c. lxv, *P. L.,* t. XL, col. 262 sq. Dans sa lettre cvni, il déclare, avec saint Cyprien, que ceux qui meurent pour le nom de Jésus-Christ, en dehors de l'unité de l Eglise, peuvent être tués mais non couronnés. *Epist.,* cvm, n. 9, *P. L.,* t. xxxm, col. 410. Quiconque aura •■té séparé de l'Église catholique, si bien qu'il croie avoir vécu, à cause du seul crime de sa séparation de l'unité de Jésus-Christ, n'aura pas la vie. *Epist.,* xli, n 5. col. 579. En dehors du corps de Jésus-Christ qu'est l'Église catholique, le Saint-Esprit ne vivifie personne. Celui-là ne participe point à la divine charité qui est ennemi de l'unité. Ceux qui sont en dehors de l'Église n'ont pas le Saint-Esprit. *Epist.,* clxxxv, n. 50, col. 815. C'est encore ce qu'enseigne l'évêque d'Hippone dans son sermon au peuple de Césarée, n. 6, *P. L.,* t. xliii, col. 695, et dans le sermon ccxv, n. 9, *P. L.,* t. xxxvm, col. 1076.

En même temps qu'il enseigne si clairement la nécessité d'appartenir à l'Église catholique pour obtenir le salut, le saint docteur admet que l'on peut être dans l'erreur sans la connaître comme telle, et qu'en ce cas l'on ne doit point être rangé parmi les hérétiques : *Sed qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia præsumptionis suæ pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. Epist.,* xliii, c. i, n. 1, *P. L.,* t. xxxm, coi. 160. D'où l'on est en droit de conclure que, dans la pensée de saint Augustin, ces hérétiques de bonne foi ne sont pas exclus de toute chance de salut.

On peut consulter, sur toute cette doctrine de saint Augustin. Capistran Romeis, *Dos Ueil des Christen ausserhalb derwahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin,* Paderborn, 1908.

Vers la même époque, saint Nicétas de 'Remesiana (-|- 414) affirme que c'est dans la seule Église catholique que l'on obtient la communion des saints. *Explanatio symboli habita ad competentes,* n. 10, *P. L.,* t. lu, col. 871.

On peut encore citer comme se rattachant au v· siècle le symbole connu sous le nom de saint Athanase et déclarant formellement qu'il ne peut y avoir de salut en dehors de la foi catholique, ni conséquemment en dehors de l'Eglise catholique : *Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit... Hæcest fides catholica quam nisi quisque fideliter firmilerque crediderit, salvus esse non poterit.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 39 sq. On sait d'ailleurs toute l'autorité appartenant à ce symbole universellement reconnu et accepté un peu plus tard comme exprimant la foi véritable de l'Église catholique.

Non moins explicite est le formulaire propos· par i-pape saint Hormisdas, en 517, aux évêques d'Espagne pour la réconciliation des clercs orientaux insoumis au siège apostolique, et un peu plus tard universellement suivi comme règle de foi dans l'Orient catholique. Ce formulaire reconnaît expressément qnelesaiut consiste tout d'abord à garder la règle de la vraie foi. qui n'est autre que celle du siège apostolique, c'est-à-dire de l'Église catholique. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 171.

Vers la même époque, saint Fulgence (-J-523), dans son *De fide* ou *De regula veræ fidei ad Petrum,* donne comme une règle très ferme, que tous ceux qui sont baptisés en dehors de l'Église catholique ne peuvent participer à la vie éternelle, s'ils ne sont, avant la un de leur vie, incorporés à cette mèrne Église, c. xxxvn, *P.L.,t.* LXV, col. 703 sq.; que tous les h· rétiques et schismatiques qui meurent en dehorsde l'Église cat.-.olique iront au feu éternel, c. xxxvm. col. 704. que tous les hérétiques et schismatiques, baptisés au r..m du Père, du Fils et du Saint-Esprit, s'ils n'ont pas agrégés à l'Église catholique, quelles que soient les aumônes qu'ils aient faites et même s'ils avaient vers-leur sang pour le nom de Jésus-Christ, ne peu-.ent aucunement être sauvés c. xxxix, col. 704.

En l'an 585, le pape Pélage II, écrivant à des ê jues pour les ramener à la soumission au siège apostolique, leur rappelle cette vérité : *Considerate quia quicum-*

que in pace et unitate Ecclesiæ non fuerit, Dominum habere non poterit. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* η. 246.

Un peu plus tard, saint Grégoire le Grand (j· 604) enseigne, dans son exposition sur le livre de Job, que c'est dans l'Église catholique seule, que l'on accomplit fructueusement dee œuvres bonnes; car ceux-là seuls qui ont travaillé dans la vigne, reçoivent la récompense du denier; et, d'autre part, tous ceux qui étaient en dehors de l'arche, ont été submergés par les eaux du déluge. *Moral.,* l. XXXV, c. vm, n. 12, *P. L.,* t. lxxvi, col. 756 sq.

Dans les siècles suivants, cette même doctrine est communément admise. C'est ce que témoigne particulièrement, au xi' siècle, le symbole de saint Léon IX (f 1054) : *Credo sanctam, catholicam et apostolicam, unam esse veram Ecclesiam, in qua unus datur baptismus et vera omnium remissio peccatorum.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 347.

3. *Troisième periode,* depuis le commencement du XIII' siècle jusqu'au XVI' siècle, marquée par quelques affirmations explicites du dogme catholique et surtout par plusieurs définitions dogmatiques. La première définition dogmatique est du IV' concile de Latran en 1215, dans la définition de la foi catholique contre les albigeois : *Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 430. Cette définition est renouvelée par la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, le 18 novembre 1302, avec une particulière insistance sur l'unité de cette même Église, appuyée principalement sur la primauté du pontife romain : *Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum,* n. 468. Enseignement encore reproduit par le concile de Elorence dans l'instruction d'Eugène IV aux jacobites, affirmant comme la foi très ferme de l'&glise catholique romaine : *nullos intra catholicam Ecclesiam non existenles non solum paganos, sed nec judæos aulhæreticos atque schismaticos æternæ vitæ fieri participes; sed in ignem æternum ituros qui paratus est diabolo et angelis ejus, nisi ante finem vitæ eidem fuerint aggregati; tantumque valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant, et jejunia, eleemosynae ac cetera pietatis officia et exercitia militiæ christianæ præmia aeterna parturiant. Neminem, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholicæ Ecclesiæ gremio et unitate permanserit,* n. 714.

Des affirmations très explicites du dogme catholique se rencontrent aussi à cette époque dans des professions ou confessions de foi, parmi lesquelles nous citerons particulièrement la profession de foi imposée aux vaudois en 1208 : *Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum, sed sanctam romanam catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus,* n. 423, et la confession de foi proposée par Clément IV en 1267 à Michel Paléologue et présentée par lui à Grégoire X au II' concile de Lyon en 1274 : *Credimus sanctam catholicam et apostolicamunam esse veram Ecclesiam, in qua unum datur sanctum baptisma et vera omnium remissio peccatorum,* n. 464.

Chez les théologiens de cette période principalement préoccupés d'autres problèmes ou controverses théologiques, l'on ne rencontre guère d'enseignement bien explicite sur ce point, en dehors de saint Thomas au xm' siècle et du cardinal Turrecremata au xv* siècle. Saint Thomas, dans son *Expositio in decretalem primam ad archidiaconum tridentinum,* expliquant l'enseignement du IV' concile de Latran, «na *est fidelium universalis Ecclesia, extra quant nullus salvatur omnino,* en donne cette raison qu'en dehors de l'Eglise on ne peut avoir la véritable foi, qui est essentiellement une et qui est en même temps absolument nécessaire au salut : *Unitas autem Ecclesiæ est præcipue propter fidei unitatem. Nam Ecclesia nihil est aliud quam aggregatio fidelium ; et quia sine /Ide impossibile est placere Deo, ideo extra Ecclesiam nulli patet locus saluti. Opusc.,* XXIII, *Opera omnia,* Rome, 1570, t. xvn, p. 198.

C'est ce même argument de l'impossibilité d'avoir, en dehors de l'Eglise, la vraie foi nécessaire au salut, que reproduit le cardinal Turrecremata contre les hérétiques de son temps, qui prétendaient que l'on peut être sauvé en dehors de l'Église. *Summa de Ecclesia,* l. I, c. xxi, Rome, 1489, sans pagination.

4. *Quatrième période,* depuis le commencement du xvi' siècle jusqu'à l'époque actuelle, marquée par une revendication fréquente et une plus complète explication théologique du dogme catholique, à l'occasion de nombreuses controverses avec les protestants, qui défigurent ce dogme par leurs fausses conceptions, soit de l'üglise établie par Jésus-Christ, soit de la foi nécessaire pour le salut, ou qui, au nom d'un vague indifférentisme entre toutes les diverses communions religieuses, rejettent ce dogme comme cruellement intolérant.

a) L'enseignement théologique de toute cette période ne pouvant être rapporté ici en détail, nous nous bornerons à signaler, du moins chez les principaux théologiens, ce qui constitue un progrès dans l'exposition de ce dogme.

a. Ce progrès se manifeste tout d'abord dans i'exposé des conditions nécessaires pour l'appartenance réelle à l'Église catholique. Ces conditions qui découlent toutes de la pratique constante et universelle de l'Église, et qui avaient été mentionnées isolément par les Pères et par les théologiens précédents, sont indiquées pour la première fois sous une forme synthétique par Bellarmin dans ses célèbres *Controverses.* Dans sa définition même de l'Église, il signale trois conditions indispensables pour appartenir au corps de l'Église ou à l'Église visible qui seule est la véritable Église, a) La profession de la vraie foi, toujours requise par la tradition constante et universelle de l'r.glise qui a sans cesse considéré les hérétiques comme n'appartenant pas à l'Eglise selon les textes précédemment cités et dont plusieurs sont ici indiqués par Bellarmin. C'est d'ailleurs ce que déclare le IV' concile de Latran définissant l'Eglise *fidelium Ecclesia,* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* η. 430, et *cunctorum fidelium mater et magistra,* n. 433. On ne peut objecter, en faveur de l'agrégation des hérétiques à l'Église, que le champ de l'rglise, comprenant selon la parabole évangélique le bon grain, la paille et la zizanie, renferme ainsi les bons, les pécheurs et les hérétiques; car la parabole évangélique ne doit point s'entendre de l'Église, mais du monde entier, comprenant d'une manière générale les bons et les méchants, de quelque nature qu'ils soient, hérétiques ou non; et cet élément mauvais est indiqué dans son ensemble par la zizanie. On ne peut non plus objecter le texte de saint Paul, *in magna domo sunt vasa aurea et argentea et lignea et fictilia,* II Tim., il, 20, car il ne s'agit point ici des hérétiques, mais des fidèles faibles qui sont aptes à se laisser facilement séduire. On ne peut objecter enfin le droit que possède l'Église dejuger et de punir les hérétiques; car ce droit, incontestable vis-à-vis de ceux qui se sont enfuis de son bercail, ne suppose aucunement qu'ils en font encore partie. *Controv., De Ecclesia militante,* L III, c. iv.

Toutefois le savant controversiste est d'avis que la

profession extérieure de la vraie foi, quand même la foi n'exislerait point réellement dans ('intelligence, suffit pour agréger à l'Église, parce que l'Église est une société visible à laquelle on est associé par des liens extérieurs et visibles. Cette opinion qui, selon l'auteur, s'harmonise seule avec la visibilité de l'Église, ne met point sa sainteté en péril, car de tels cas ne sont, en fait, que des cas isolés et très rares, l. III, c. x.

p) La deuxième condition requise pour appartenir à la véritable Église est la participation aux sacrements, a. La réception du sacrement de baptême est nécessaire pour devenir membre de l'Église, selon l'enseignement constant des Pères et selon l'enseignement du concile de Florence dans le décret aux arméniens : *Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma quod vitee spiritualis janua est, peripsumenim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiæ. De Eccl. milit.,* l. III, c. m. — β. La participation aux autres sacrements est également requise, de telle sorte que les excommuniés, qui sont privés du droit de les recevoir, cessent véritablement d'être membres de l'Église, jusqu'à ce que ce droit leur soit restitué. *De Eccl. milit.,* l. III, c. vi. — γ. Pour appartenir vraiment à l'Église, il faut encore que l'on soit soumis aux pasteurs légitimes, particulièrement au pontife romain. Λ défaut de cette condition, les schismatiques, selon l'enseignement des Pères et la pratique constante de l'Église, ne sont point membres de l'Église. *De Eccl. milit.,* l. III, c. v.

Quelques années plus tard, Suarez exprime une opinion différente. II admet, comme principe, que tous ceux qui sont membres de Jésus-Chist, étant en réalité membres de son corps mystique, sont, par le fait même, membres de l'Église qui est ce corps mystique dont Jésus est le chef. Puis rangeant parmi les membres de Jésus-Christ tous ceux qui possèdent la vraie foi, qu'ils aient déjà ou non reçu le baptême, qu'ils soient, de fait, unis ou non au chef visible de l'Église par la charité et l'obéissance, il déduit ces trois conclusions : s ı Les catéchumènes, dès lors qu'ils sont en possession de la vraie foi, sont, malgré la non-réception du sacrement de baptême, membres véritables de l'Église, du moins en ce qui concerne, pour ainsi dire, la substance de l'Église qui a toujours été la même dans tous les temps, non en ce qui concerne les conditions particulières ajoutées par Jésus-Christ. Ainsi se concilie facilement avec le dogme *Extra Ecclesiam nulla salus* la possibilité de salut pour les catéchumènes, n. 18. — z· Rien n'empêche de considérer les schismatiques comme membres de l'Église, tant qu'ils gardent vraiment la foi u chef visible de l'Église auquel ils refusent simplement l'obéissance, au moins dans tel individu qu'ils ne veulent point reconnaître comme possédant cette autorité à laquelle ils croient. Le manque d'obéissance ne suffit point pour les mettre en dehors de l'Église, de même que le pécheur qui refuse directement d'obéir à Jésus-Christ et qui même le poursuit de sa haine, ne cesse cependant point d'être membre de Jésus-Christ et de rester chrétien, pourvu qu'il garde la foi en lui,n. 14. — γ) A plus forte raison les excommuniés qui ne sont ni hérétiqnes ni schismatiqués restent membres de l'Église, puisqu'ils gardent la foi et même l'union avec le chef visible de l'Église. La privation du droitde communion avec les autres membres ne fait point qu'ils cessent d'être membres de l'Église, de même que la main et le pied ne cesseraient point ıl'êtredes membres du corps, s'ils pouvaient être privés du concours des autres membres ou du bienfait de l'alimentation, n. 14. D'ailleurs, dans le langage des Pères, les excommuniés ne sont point mis hors l'Église, mais simplement privés de sa communion; ils ne sont point des étrangers, mais seulement assimilés à des étrangers, à cause de l'absence de communion avec les autres, *tanquam ethnicus,* n. 16

Entre les deux exposés de Bellarmin et de Suarez, les théologiens subséquents ayant habituellement suivi celui de Bellarmin, nous ne croyons point nécessaire d'en citer ici la très longue liste. Exception doit être faite seulement pour deux points secondaires, où un assez grand nombre d'auteurs se sont ralliés au moins partiellement à l'opinion de Suarez. Il suffit donc que nous indiquions brièvement les opinions divergentes sur ces deux points, a) Relativement à l'agrégation des hérétiques occultes à l'Église visible, les théologiens qui l'admettent avec Bellarmin, s'appuient surtout sur la nécessité de maintenir intacte la visibilité de l'Eglise; cette visibilité leur paraissant irrémédiablement perdue dans l'hypothèse contraire, puisque la profession extérieure et visible de la foi ne serait plus toujours considérée comme un lien suffisant pourrattacher à l'itglise. D'ailleurs, on ne met point en doute que ces hérétiques occultes, qui ne gardent plus avec l'Église que ce lien extérieur, ont déjà initialement rompu avec l'unité de l'Église, quant à la disposition intime de l'àme et à l'acte intérieur de leur intelligence; et c'est dans ce sens que l'on interprète, non sans raison, le passage souvent cité de la bulle *Ineffabilis* de Pie IX du 8 décembre 1854 : Si *qui secus a nobis definitum est, quod Deus avertat, præsumpserint corde sentire, ii noverint ac porro sciant se proprio judicio condemnatos naufragium circa fidem passos esse et ab unitate Ecclesiæ defecisse, ac præterea facto ipso suo semel pomis a jure statutis subjicere, si quod corde sentiunt, verbo aut scripto aut cilio quovis externo modo significare ausi fuerint.* Il est non moins certain que la présence de ces quelques hérétiques occultes dans l'Église ne fait point d'elle une assemblée d'hypocrites, soit parce que leur nombre est certainement très restreint, surtout si l'on considère les promesses d'indéfectibilité dans la foi faites par Jésus-Christ à son Eglise, soit parce que, même pource nombre très restreint, l'hypocrisie n'est nullement démontrée, car leur permanence dans l'Église, avec de telles dispositions intimes, provient plutôt d'une volonté sincere de ne point consommer leur faute, en rompant le lien extérieur qui les rattache encore à l'Église.

Nous citerons particulièrement : Jean de Saint-Thomas, *De auctoritate summi pontificis,* disp. II, a. 3, *Cursus theologicus,* Paris, 1883. t. vu, p. 252; Tournely, *op. cit.,* t. i, p. 607 sq.; Palmieri. *Tra : de romano pontifice, cum prolegomena de Ec* · · a. Rome, 1877, p.51 sq. ; Mazzella.op. *cit.,* p. 470 sq. Wilmers, *op. cit.,* p. 636 sq.; Pesch, *op. cit.,* p. 219 sq . Billot, *op. cit., p.* 306 sq.

Cependant depuis le xvn5 siècle jusqu'à notre époque, l'opinion de Suarez, excluant les hérétiques occultes de toute véritable appartenance à l'Église catholique, a rencontré un assez grand nombre d'adhérents, s'appuyant sur ce que la possession de la vraie foi, qui ne peut exister si la foi n'est en même temps interne, est toujours rigoureusement nécessaire, pour que l'on fasse réellement partie de l'Église. C'est en ce sens que l'on interprète tous les documents ecclésiastiques. Toutefois l'on concède que ces hérétiques occultes sont membres apparents de l'Église, au même litre que ceux que l'on croit baptisés et qui en réalité ne le sont point. Ce que l'on estime suffisant pour que ces hérétiques puissent garder, au for extern·., es droits qui n'appartiennent qu'aux véritables :é s. Sylvius, *Controv.,* l. 1, q. i, a. 7, *Opera,* Anvers. R;.<S. t. v, p. 242 sq.; Wiggers, *Commentaria in ID- De virtutibus theologicis,* p. 117 sq.; Henno. *De* ·.:■-*tutibus,* tr. II, disp. II, q. m, a. 1, *Theologia,* V .nise, 1719, t. i, p. 304; Libère de Jésus, *Control·.,* par.. I, disp. I, cont. VIII, n. 127 sq., Milan, 1707. t. vin, col. 99 sq.; Billuart, *De regulis fidei,* diss. III. a. 2 p. iv; Murray, *op. cit.,* t. I, p. 201 sq.; Hurter, *op. cit.,* t. I, p. 236; de Groot, *op. cit·,* p. 59 sq.

D'après les principes précédemment exposés sur la nature de l'Eglise, il est assez manifeste que l'opinion de Bellarmin se concilie mieux avec ce qui constitue vraiment l'Église visible, ou l'Église telle que Jésus-Christ l'a 'oulue. Cette Église requérant des liens manifestement visibles, et le lien au moins extérieur de la foi étant encore suffisamment maintenu chez les hérétiques occultes, on doit conclure que rien ne s'oppose à ce qu'ils soient encore réputés membres de l'Église, en ce qui concerne ce lien visible de la foi.

(5) Dans le cas de l'excommunication prononcée en dehors des cas d'hérésie ou de schisme, la plupart des théologiens postérieurs à Bellarmin pensent qu'il y a exclusion réelle de l'Église catholique. Ils s'appuient principalement sur ce que les excommuniés, soit d'après le langage de l'Écriture, *sil tibi sicut ethnicus et publicanus,* Matth., xvm, 17; *ut tollatur de medio vestrum,* I Cor., v, 2; *tradere hujusmodi Satanæ in interitum carnis,* I Cor., v, 5, soit d'après le langage constant des Pères et celui des documents ecclésiastiques, sont toujours considérés comme retranchés, rejetés ou séparés de l'Église. Sylvius, *Controv.,* l. Ill, q. I, a. 8, p. 244 sq.; Benno, *op. cit.,* t. I, p. 304; Tournely, *op. cit.,* t. I, p. 647 sq.; Billuart, *De regulis fidei,* diss. Ill, a. 3, p. v; Murray, *op. cit.,* t. I, p. 207 sq.

D'ailleurs, l'argument sur lequel s'était principalement appuyé Suarez, que la foi, qui subsiste encore intacte chez les excommuniés, est l'unique condition nécessaire de l'agrégation à l'Eglise, étant habituellement rejeté par les théologiens, la conclusion qui en était déduite devait être également rejetée.

Cependant, à cause des concessions faites au moins indirectement par l'Église, depuis le commencement du XVe siècle, aux excommuniés tolérés qui gardent quelque participation aux prières de l'Église, puisqu'il n'est pas interdit de prier avec eux et conséquemment de prier pour eux, et qu'ils conservent la juridiction ecclésiastique tant qu'ils n'en sont point effectivement dépossédés, on en vint finalement à tempérer l'opinion de Bellarmin, en admettant que ces excommuniés tolérés, auxquels l'Église n'applique point toute la rigueur de ses lois, ne cessent point d'appartenir réellement à l'Église, et que la peine de la séparation effective de l'Église eststrictementappliquéa aux seuls excommuniés *vitandi,* pour lesquels l'iigi.se maintient toute la rigueur de l'excommunication. C'est la position prise au xtx» siècle par beaucoup de théologiens, notamment par Murray, *op. cit.,* p. 208; de Groot, op. *cit.,* p. 60; Wilmers, op. *cit.,* p. 643; Billot, op. *cit.,* p. 318 sq.

b. Pendant cette même période on constate encore un progrès théologique relativement à l'explication de la *nécessité* d'appartenir à l'Église catholique pour obtenir le salut, surtout en face des exceptions que l'on doit inévitablement admettre, par exemple, pour les catéchumènes qui meurent avant d'avoir pu recevoir le sacrement de baptême, qui seul les incorpore de fait à l'Église catholique.

Melchior Cano avait cherché la solution de la difficulté dans une interprétation plus large du mot Église dans la formule dogmatique *Extra Ecclesiam nulla salus.* Il l'entendait non de l'Église, telle qu'elle a été établie par Jésus-Christ, mais de l'Église de tous les temps, comprenant tous les fidèles depuis le commencement du monde jusqu'à la consommation des siècles. Les catéchumènes appartenant réellement à cette Eglise, à cause de la foi véritable qu'ils possèdent très certainement, réalisent donc les conditions voulues pour obtenir le salut. *De locis theologicis,* I. IV, c. n, *Beleclio de sacram.,* p. n, *Opera,* Venise, 1759, p. 93, 372 sq. Ce fut aussi l'opinion adoptée par Bannez, *In II*,* q. i, a. 10, Venise, 1752, col. 156

Cette explication fut rejetée par Bellarmin. parce qu'après la venue de Jésus-Chrisi, il n'y a pas d'autre véritable Église que l'Eglise chrétienne; et si les catéchumènes n'apparliennent pas à celle-là, ils n'appartiennent à aucune. A l'interprétation de Cano le savant controversiste substitua celle-ci. Les catéchumènes, il est vrai, ne sont point membres de l'Église *actu et proprie, sed tantum in potentia,* comme l'homme conçu et non encore formé est homme seulement *in potentia.* Mais d'autre part le dogme *Extra Ecclesiam neminem salvari,* s'entendant uniquement de ceux qui n'appartiennent à l'Église ni en réalité ni en désir, *neque re ipsa nec desiderio,* comme le déclarent pour le baptême le langage unanime des théologiens et l'enseignement de l'Église, cette conclusion s'impose nécessairement : les catéchumènes appartenant à l'Église catholique, au moins par le désir, leur salut dans le cas où ils ne peuvent être, de fait, incorporés à l'Église catholique, s'explique par cette appartenance *in voto,* comme dans le cas ou il est impossible de recevoir le baptême effectif. Quant à cette objection qu'à l'époque du déluge on ne pouvait être sauvé en dehors de l'arche par le simple désir d'y être renfermé, *etiamsi voto in ea fuisset,* Bellarmin répond simplement que les comparaisons ne conviennent pas nécessairement de tout point. Ainsi, d'après I Pet., ni, 21, le baptême est comparé à l'arche de Noé, et cependant sans le baptême *in re* on peut être sauvé. *De Eccl. milit.,* I. Ill, c. III. Le savant controversiste donne la même explication pour le cas de l'excommunié repentant, qui obtient de Dieu la rémission de ses péchés, et qui n'est pas réconcilié avec l'Église. Il le considère comme appartenant à l'Église par le désir, ce qui lui suffit pour le salut, bien que ne possédant pas encore la communion extérieure sans laquelle il ne peut vraiment appartenir à l'Église visible de la terre, c. vi.

Suarez adopte la même explication. A l'argumenv apporté par Bellarmin contre Cano, il ajoute cette autre raison que les conciles, en définissant qu'il n'y a point de salut en dehors de l'Église, parlent certainement de l'Église établie par Jésus-Christ, et que leurs définitions doivent nécessairement s'entendre d'elle. *De fide,* disp. XII, sect, iv, n. 22.

Le cardinal du Perron (j- 1618) enseigne également que l'on peut être imputativement dans l'Église sans participer actuellement à la communion visible de l'Église, pourvu que ce défaut provienne de l'impossibilité d'y participer actuellement, à cause d'empêchements externes, et bien que, dans ce cas, l'on n'ait point la communion visible et actuelle avec l'Église, la communion en vœu avec elle est légitimement imputée pour l'actuelle et suffit réellement pour le salut. *Réplique à la réponse du sérénissime roi de la Grande-Bretagne,* l. I, c. LXVlll, Paris, 1620, p. 572 sq.

Sylvius (·)▪ 1649), dans ses *Controverses,* reproduit, relativement à la possibilité du salut pour les catéchumènes involontairement privés du baptême, l'explication et les arguments de Bellarmin. Personne n'est sauvé en dehors de l'Église, en ce sens qu'il n'appartienne à l'Eglise *nec re nec voto,* comme on ne peut être sauvé sans le baptême reçu *re velvoto.* Or, parle désir, les catéchumènes appartiennent à l'Église, dans laquelle on entre actuellement par la seule porte du baptême. *Controv.,* l. Ill, q. I, a. 3, *Opera,* Anvers, 1698, t. v, p. 238.

C'est aussi la réponse du franciscain Henno (f 1713), *Theologia, tract, de virtut.,* disp. II, a. 1, concl. 2, Venise, 1719, t. I, p. 304.

A la même difficulté Libère de Jésus (f 1719) répond presque dans les mêmes termes. Pour que quelqu'un soit sauvé, il suffit, dans le cas de nécessité dans lequel seul vaut le désir du baptême, que l'on appartienne à

l'Eglise *merito et desiderio. Controv.,* part. I. disp. 1, cont. VJ, Milan, 1757, t. vm, col. 81.

Tournely (t 1729), tout en maintenant que les catéchumènes appartiennent à l'Église *animo et affectu, et* que cela leur suffit pour le salut, s'exprime d'une manière différente, en introduisant dans cette question la distinction entre l'àme et le corps de l'Église. Selon lui, si l'on considère dans l'Église l'âme en même temps que le corps, personne ne peut être sauvé en dehors de l'Église. Si l'on considère seulement le corps de l'Église, il ne peut y avoir de salut pour qui est en dehors de lui par sa propre faute; mais, dans le cas contraire, le salut peut être obtenu à cause de la foi et de la charité que l'on possède, en appartenant au corps de l'Église par le désir et en appartenant à son âme en réalité. *Prælectiones theologicæ de Ecclesia Christi,* q. vu, a. 7, Paris, 4739, p. 654.

Billuart (j· 1757) revient à l'explication de Bellarmin en ce qni concerne le salut des catéchumènes. Il déclare qu'ils peuvent être sauvés parce qu'ils appartiennent à l'Église par le désir, et qu'on ne peut objecter qu'il n'y a point de salut en dehors de l'Église, puisque cela est vrai seulement de ceux qui n'appartiennent à l'Église *nec re nec in voto. Tract, de regulis fidei,* diss. Ill, a. 2, p. m, *Summa sancti Thomæ,* Paris, 1886, t. v, p. 96.

On doit d'ailleurs observer que ces textes, ou il est affirmé que l'appartenance de désir suffit pour le salut doivent généralement s'entendre d'un désii· même implicite, du moins dans les cas où l'ignorance invincible empêche de former un désir explicite, selon ce que les théologiens de cette époque admettent communément pour le dési, du sacrement de baptême qui est également nécessaire pour le salut. Voir Charité, t. li, col. 2242 sq. Enfin, au xix' siècle, cette même doctrine est encore soutenue par la plupart des théologiens, sans aucun recours exprès à la distinction entre l'àme et le corps de l'Église. Murray, *op. cil.,* 1.1, p. 732 sq.; Hurter, *op. cit.,* t. i, p. 220; de Groot, *op. cit.,* p. 119; Wilmers,op. *cit.,p.* 660; Billot, *op. cit.,* p. 124 sq. On peut aussi consulter notre thèse : *De axiomale : Extra Ecclesiam nulla salus,* Bar-le-Duc 1895, p. 373 sq.

Quelques théologiens, cependant, affirment encore, comme autrefois Tournely, que l'appartenance réelle à l ame de l'Église ainsi que l'appartenance de désir à son corps, sont seules nécessaires pour le salut, et que l'appartenance actuelle au corps de l'Église est simplement exigée par un précepte dont l'impossibilité ou l'ignorance invincible peut excuser. Mazzella, *op. cit.,* p. 394; Pesch, op. *cit.,* p. 267; Ed. Hugon, *Hors de l'Église point de salut,* Paris, 1907, p. 276 sq.

6) Quant aux *documents ecclésiastiques* de toute cette période, en même temps qu'ils reproduisent les déclarations antécédentes sur l'impossibilité d'obtenir le salut en dehors de l'Église catholique, ils affirment aussi, du moins plusieurs d'entre eux, que le salut, grâce à la miséricorde divine, reste encore possible, moyennant certaines conditions, à ceux qui ignorent invinciblement notre sainte religion, sans que ces documents introduisent, dans leurs affirmations dogmatiques. les explications théologiques précédemment indiquées.

La formule de foi dite de Pie IV, prescrite par ce pape le 13 novembre 1564 et constamment usitée depuis cette époque, déclare expressément qu'en dehors de la foi catholique telle que l'indique ce document, personne ne peut être sauvé. Denzinger-Bannwarl, *Enchiridion,* n. 1000. Cetle même déclaration est reproduite dans la profession de foi prescrite aux Orientaux par Benoît XIV, le 16 mars 1743. *Enchiridion,* n. 1473.

Pie IX, dans son allocution consistoriale *Singulari quidam* du 9 décembre 1854, réprouve solennellement l'indifférentisme de ceux nnî s'imaginent faussement que l'on peut être sauvé en dehors de l'Eglise; et pour montrer comment le dogme de l'impossibilité du salut en dehors de l'Église n'est aucunement opposé à la miséricorde et à la justice divine, il déclare expressément que ceux qui ignorent invinciblement la vraie religion n'ont, de ce chef, aucune culpabilité devant Dieu, et que Dieu seul peut tracer les limites exactes de cette ignorance, selon la multiple variété des peuples, des milieux et des caractères. *Enchiridion, n.* 1647. Tout cet enseignement est répété par le même pape avec une précision encore plus grande dans son encyclique aux évêques d'Italie du 10 août 1863. Pie IX y déclare notamment, que ceux qui sont dans l'ignorance invincible relativement à notre sainte religion, qui gardent avec soin la loi naturelle et ses préceptes gravés dans tous les cœurs, et qui, prêts a obéir à Dieu, mènent une vie conforme à l'honnêteté naturelle, peuvent avec le secours de la divine lumière et celui de la grâce, obtenir la vie éternelle, puisque Dieu qui voit, scrute et connaît parfaitement tous les esprits, tous les comrs et toutes les pensées, ne souffre jamais, dans sa souveraine bonté et clémence, que quelqu'un, qui n'est coupable d'aucune faute volontaire, soit puni des peines éternelles. *Enchiridion,* n. 1677. C'est d'ailleurs a ces deux documents et à quelques autres semblables que se réfèrent ces trois propositions condamnées dans le Syllabus : 16. *Homines in cujusvis religionis cultu viam æternæ salutis reperire eeternamque salutem assequi possunt.* — 17. *Saltem bene sperandum est de ælerna illorum omnium salute qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur.* — 18. *Prolestanlismus non aliud est quam diversa veræ ejusdem chrislianæ religionis forma, in qua sequo ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est. Enchiridion,* n. 1716 sq.

On doit encore noter la profession de foi. exigée par le décret du Saint-Office du 20 juin 1859, pour l'absolution des hérétiques qui se réconcilient avec l'Église. Il y est expressément affirmé que personne ne peui être sauvé en dehors de la foi tenue, crue, prèchée et enseignée par la sainte Eglise catholique, apostolique et romaine. *ColleclaneaS. C. de Propaganda fide,* n. 1178. 2· édit., Rome, 1907, t. I, p. 642 sq.

3" *Conclusions relatives au sens de la formule dogmatique 'Extra Ecclesiam nulla salus.* — 1. Selon les documents précités, l'Église dont il est ici qu, - n. n'est point l'Église comprenant, au sens large, tous s croyants depuis Adam jusqu'à la consommation des siècles, comme l'affirmaient Cano et Bannez. E . r-st manifestement l'Église du Nouveau Testament. ••■lle que nous l'avons précédemment décrite, puisque ce sens est celui qui est constamment usité dans tous les documents ecclésiastiques.

On doit en même temps observer que ces mêmes documents ne contiennent relativement à notre dogme aucune donnée positive en faveur d'une distinction thv-o-logique entre l'àme et le corps de l'Église.

2. Selon la teneur des documents ecclésiastiques, il est nécessaire pour le salut, que l'on appartienne actuellement ou *in re* à l'Église catholique, en dehor- de deux cas implicitement ou explicitement indiques, u par conséquent l'appartenance *in voto* suffit pour obtenir le salut.

a) Le cas implicitement excepté est celui ou le baptême, toujours nécessaire pour être membre de l'Église, ne peut être effectivement reçu. Puisqu·. le désir du baptême peut alors suffire pour la n'gên· r :. de l'âme, selon l'enseignement du concile de Trente, sess. VI, c. iv, il est évident que le désir d'appartenir à l'Église, par la réception de ce même sacrement, peut également suffire, soit au catéchumène auquel l'administration du baptême est matériellement impossible dans le cas d'extrême nécessité, soit aux convertis du

protestantisme dont le baptême antécédent reste incertain, et qui sont actuellement dans la même impossibilité de recevoir le baptême.

b) Les documents ecclésiastiques déclarent expressément que l'appartenance actuelle à l'Église catholique n'est point nécessaire pour le salut, dans le cas où la vérité de cette même Église est invinciblement ignorée. C'est ce qu'expriment notamment l'allocution consistoriale *Singulari quidam* de Pie IX du 9décembre 1854, et l'encyclique du même pape aux évêques d'Italie du 10 août I863. Il est donc évident que, dans ce cas aussi, l'appartenance *in vota à* l'Église catholique suffit pour le salut. Nous n'avons pointa définir ici ce qu'est la bonne foi théologique, puisque nous avons précédemment analysé tous ses éléments théologiques. Voir Bonne foi, t. n, col. 1011 sq.

Quant au jugement à porter sur l'existence concrète de cette bonne foi dans les cas individuels, il nous suffira de rappeler les principes précédemment établis. Le problème de la responsabilité ou de la culpabilité morale étant nécessairement une question individuelle, on ne devra point appliquer à toutes les intelligences, à tous les temps, à tous les pays, à tous les milieux, une mesure uniforme, mais essayer de porter un jugement particulier sur chaque cas individuel, en tenant compte de l'état habituel de la conscience de chacun et des causes internes ou externes qui peuvent la troubler ou même la fausser, en tenant compte aussi des facilités ou difficultés particulières que chaque individu peut rencontrer dans l'acquisition de la connaissance religieuse qu'il est tenu de posséder. Aussi devrat-on se garder de toute généralisation téméraire concernant un pays, une région ou toute une catégorie de personnes, comme l'indique Pie IX dans son allocution consistoriale du 9 décembre 1854 : *Nune veroquis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiæ designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem* ? Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1647. C'était déjà le jugement de Suarez et des théologiens de Salamanque. Parlant â une époque et dans un pays où la foi catholique régnait sans conteste, ils estimaient que, même dans un tel milieu, des hérétiques ou des infidèles pouvaient, de fait, rester en dehors de toute influence chrétienne et n'éprouver aucun doute sur la vérité de leur religion. Suarez, *De fide,* disp. XVII, sect, n, n. 6, 9, 10,13: Salmanticenses, *Cursus theologicus dogmaticus,* tr. XVII, disp. IX, n. 9.

3. Pour que, dans ces deux cas exceptionnels, l'appartenance *in voto* puisse, chez les adultes, suffire pour le salut, certaines conditions sont strictement requises. Ces conditions sont rigoureusement déduites des principes qui seront exposés à l'article Foi, ou de ceux qui ont déjà été exposés à l'article Contrition, t. m, col. 1676 sq.

a) On démontrera qu'un acte de foi strictement surnaturelle est indispensablement requis pour le salut, et que cet acte de foi doit avoir pour objet, à son degré minimum, l'existence de Dieu rémunérateur surnaturel. Cet acte de foi est toujours accessible, avec le secours de la grâce divine, à tout adulte, si dépourvu qu'il soit du secours extérieur de la prédication chrétienne. Car, selon l'autorité de saint Thomas, *Quæst. disp., De veritate,* q. xiv, a. 11, ad 1u", c'est un enseignement très fondé sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, que tout adulte qui, avec le secours de la grâce divine, observe la loi naturelle telle qu'il la connaît, obtiendra le don de la foi par quelque moyen providentiel, c'est-à-dire par une inspiration ou révélation intime, ou par quelque prédicateur extraordinaire, angélique ou humain.

b) On démontrera aussi que, sous le Nouveau Testament et depuis que la révélation chrétienne a été manifestée au monde, un acte de foi surnaturelle en cette révélation est, en vertu de l'institution positive de Dieu, requis pour le salut, de telle manière cependant que l'on soit excusé de cette obligation, si en fait tout moyen de connaître cette révélation fait défaut. Ce qui peut se rencontrer non seulement dans les pays et dans les milieux où cette révélation n'est point enseignée, ou n'est plus enseignée que très incomplètement, mais même là où elle est communément et parfaitement enseignée, pourvu qu'en fait cette vérité n'ait point été suffisamment proposée à tel individu, ou que celui-ci, sans qu'il y eût de sa part aucune culpabilité, n'ait point prêté une adverlance suffisante à cette même vérité. Dans ce cas, le salut peut être suffisamment assuré par la foi en Dieu rémunérateur surnaturel, pourvu que cette foi soit accompagnée de la volonté au moins implicite d'adhérer fermement à tout ce que l'on saurait être positivement révélé par Dieu ou exigé par lui pour le salut.

c) Un acte de contrition surnaturelle est également nécessaire au salut, comme on l'a précédemment démontré, voir Contrition, t. ni, col. 1676 sq., pour tous ceux qui ont commis quelque faute grave. Si l'impossibilité physique de recevoir le sacrement de pénitence ou l'ignorance invincible delà divinité etde la nécessité de ce sacrement, excuse de l'obligation positive de le recevoir, rien ne peut excuser de la nécessité absolue de produire un acte de contrition surnaturelle, pour obtenir la justification nécessaire au salut. Cette contrition, dès lors qu'elle est sincère et universelle, doit manifestement être accompagnée d'un ferme propos intégral d'accomplir tout ce que l'on saurait être évidemment exigé par Dieu pour l'obtention du salut éternel.

Dans ce ferme propos, sincère et universel, est toujours implicitement compris le désir d'appartenirà la véritable Église, si elle était suffisamment connue comme divinement établie et comme nécessaire au salut. Désir implicite certainement suffisant sur ce point, comme il est certainement suffisant en ce qui concerne les sacrements de baptême et de pénitence, quand l'ignorance invincible ou une invincible inadvertance empêche d'accomplir actuellement ce qui est exigé pour le salut.

d) Quant aux facilités plus ou moins grandes de réalisation de ces conditions en dehors de l'appartenance actuelle à la véritable Église, on comprend aisément qu'elles dépendent principalement de la question fondamentale de la possibilité d'obtenir, en dehors de l'adhésion réelle à l'Église catholique, la foi strictement nécessaire au salut. Cette possibilité qui repose sur le principe très assuré de la volonté positive de Dieu de sauver tous les hommes, en fournissant à tous sans exception les moyens indispensables, sera prouvée à l'article Foi.

4« *Réponse aux objections principales. — In objection.* — Selon les principes catholiques, a foi nécessaire au salut ne peut exister en dehors de l'Église, parce que la foi, dans l'ordre actuel de la providence, doit être nécessairement appuyée sur l'autorité de l'Église à laquelle Dieu a exclusivement confié la mission d'enseigner jusqu'à la consommation des siècles toute sa révélation. — *Réponse. — a)* Malgré les assertions contraires de quelques auteurs catholiques, notamment de deux écrivains américains delà seconde moitié du xix« siècle, Brownson, dans l'édition complète de ses œuvres, t. v, o. 433 sq., et Muller, C. S. S. R., dans une brochure publiée en 1888, *Extra Ecclesiam nulla salus,* p. 177 sq., il est très certain que la foi, bien que, dans le plan actuel de la providence, elle doive être normalement réglée par la proposition officielle faite par l'c.glise avec une autorité souveraine, peut cependant, pour toute âme qui ignore en

toute bonne foi cette divine autorité, exister suffisamment pour le salut, en dehors de la soumission actuelle à cette même autorité. C'est l'enseignement formel de saint Thomas, expliquant comment un homme, en dehors de tout secours de la prédication chrétienne et même de tout commerce humain, *nutritus in silvis vel inter bruta animalia,* peut arriver à posséder la foi nécessaire au salut. *Quæst, disp., De veritate,* q. xiv, a. 11, ad 1"". Enseignement habituellement reproduit d'une manière explicite par les théologiens subséquents, et appliqué par eux aux païens ou infidèles négatifs, ignorant invinciblement la révélation chrétienne, particulièrement depuis le xvi« siècle où, après la découverte des Indes, l'attention des théologiens fut attirée sur les conditions du salut des infidèles. Dés lors, les théologiens enseignèrent expressément que la proposition de l'Église, bien qu'elle soit la règle de la foi pour tous ceux qui connaissent suffisamment son autorité, n'est pas cependant si absolument nécessaire que la foi ne puisse point exister, en dehors d'elle, pour ceux qui l'ignorent invinciblement. Suarez, *De fide,* disp. Ill, sect, x, n. 6 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XVII, *De fide,* disp. I, dub. v, n. 158 sq.; disp. II, dub. iv, n. 103; Lugo, *De virtute fidei divinæ,* disp. XII, sect, m, η. 50 sq.; Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura, V-* édit., Rome, 1896, p. 649 sq.

C'est certainement la pensée qui a dirigé le concile du Vatican dans l'adoption du texte actuel de la sess. Ill, c. m. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1793. Après le passage qui affirme nettement toute l'étendue de l'obligation qui incombe aux catholiques de croire tout ce que l'Église, par ses définitions solennelles ou par son magistère ordinaire et universel, propose comme divinement révélé et comme obligatoirement imposé à notre foi, le concile a adopté, à dessein et après discussion, des expressions très générales pour désigner la foi absolument nécessaire au salut : Quoniam *vero sine fide impossibile est placere Deo,* Heb., n, 6, *et ad filiorum ejus consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contingit justificatio.* Ces expressions très générales substituées à dessein à la rédaction primitive, *hæc est illa fides sine qua impossibile est placere Deo,* visant apparemment la seule foi catholique, montrent manifestement la volonté formelle du concile de ne point affirmer la nécessité absolue de la foi catholique pour le salut. A. Vacant, *Éludes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Documents xv-xvm, Paris, 1895, t. n, p. 344 sq.

Quant à la manière dont la foi strictement nécessaire au salut peut être suffisamment obtenue en dehors de l'Église, soit dans les religions non chrétiennes, soit dans les sectes séparées du catholicisme, elle sera exposée à l'article Foi.

2· objection. — Selon l'enseignement constant et universel de la tradition catholique, il ne peut point y avoir de rémission des péchés, conséquemment point de salut, en dehors de l'Église catholique. Ce principe est tellement assuré qu'il sert même à établir l'argument traditionnel en faveur du dogme catholique. — *Il ponse. — a)* D'après l'exposé de cet argument traditionnel, tel que nous l'avons précédemment indiqué, il s'agit uniquement, dans tous ces textes, de ceux qui sont coupablement en dehors de l'Église catholique. Leur persistance volontaire et opiniâtre dans une telle violation du précepte divin, tantqu'elle dure, les maintient évidemment dans un état de péché grave, inconciliable avec le salut éternel assuré à ceux-là seuls qui possèdent, par la grâce sanctifiante, l'amitié de Dieu. L'anatii- me, porté par l'enseignement traditionnel, n'atteint donc aucunement ceux qui. ignorant invinciblement la vérité ou les droits de l'Église catholique, ne commettent en réalité, au moins sous ce rapport, aucune faute de rébellion envers Dieu.

b) Pour ceux dont la non-appartenance à l'Église est ainsi exempte de toute culpabilité, la rémission des pêchés peut s'obtenir, ou uniquement par la contrition parfaite possédant toutes les conditions requises, ou par l'attrition jointe au sacrement de baptême ou à celui de pénitence, si ces deux sacrements se donnent validement dans la communion religieuse à laquelle on appartient. Car il n'est pas douteux que ces sacrements puissent exister en dehors de l'Église, dès lors qu'ils y sont administrés avec toutes les conditions requises pour leur validité, y compris le pouvoir d'ordre qui peut persister en dehors de l'itglise, puisqu'il est inamissible. C'est l'enseignement formel de l'Église, portant anathème, au concile de Trente, contre ceux qui nieraient que le baptême conféré par les hérétiques au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, n'est pas un véritable baptême, sess. VII, *De baptismo,* can. 4; et ce que l'Église définit pour le baptême, doit, de la même manière et pour la même raison, être admis pour les autres sacrements. Dès lors rien ne s'oppose à ce que les âmes de bonne foi qui adhèrent à l'hérésie ou au schisme d'une manière simplement matérielle, el qui apportent, d'autre part, les dispositions nécessaires pour recevoir le fruit du sacrement, le reçoivent en réalité. De fait, dans quelle mesure ces sacrements existent-ils avec toutes les conditions de validité dans les sectes hérétiques ou schismatiques? il est facile de s'en rendre compte, en ce qui concerne le baptême et la pénitence, d'après l'exposé précédemment fait aux art. Baptême, t. n, col. 328 sq.; Absolution, t. i, col. 214 sq., 222 sq., 230 sq., et Confession, t. ut, col. 930 sq. Dans les diverses sectes schismatiques orientales, ces deux sacrements se rencontrent habituellement avec toutes les conditions d'administration valide, sauf ce qui concerne la juridiction au tribunal de la pénitence, en dehors du danger ou péril de mort. La juridiction, toujours nécessaire pour la validité de ce sacrement, existe certainement dans le cas ou dans le péril de mort, puisque, selon la déclaration du concile de Trente, sess. XIV, c. vit, la pratique de l'Église a toujours été qu'il n'y eut jamais aucune réserve â l'article de la mort, et que tous les prêtres peuvent conséquemment absoudre de tous les péchés et de toutes les censures. En dehors de cette circonstance, les prêtres adhérant publiquement aune secte hérétiqueou schismatique séparée de l'Église sont, à cause de i · i-communication publique qui en est la conséquence rigoureuse, toujours nécessairement privés de tout pouvoir de juridiction.

Dans les sectes protestantes, selon les principes précédemment exposés, le baptême est le plus souvent douteux, à tel point que l'on doit, selon les décisions du Saint-Office du 20 novembre 1878 et du 21 février 1883, s'informer, dans chaque cas particulier, de la validité du baptême antérieurement conféré, et, dans le cas de doute encore persistant, réitérer le baptême sous condition. Voir t. il, col. 337-341.

En ce qui concerne le sacrement de pénitence, la foi dans sa divine institution et dans le pouvoir sacerdotal d'absoudre est habituellement absente, sauf chez les ritualistes d'Angleterre.

D'ailleurs, chez ceux-ci, tout pouvoir sacerdotal fait défaut, du moins en ce tout qui provient des ordinations anglicanes, celles-ci étant certainement nulles. d'aprrs la pratique constante de l'Église romaine, et d'après la décision portée par Léon XIII par ses lettres apostoliques du 13 septembre 1896, publiées après un nouvel examen approfondi de toute la question.

Dans tous ces cas où les sacrements de baptême eide pénitence font défaut ou peuvent faire défaut, la con-

trition parfaite reste le seul moyen par lequel les âmes de bonne foi peuvent obtenir la rémission de leurs péchés.

3» *objection.* — Les théologiens catholiques, dans leur interprétation du dogme catholique, supposent nécessairement la damnation en masse de tous les païens avant et après Jésus-Christ, puisqu'ils repoussent comme erronée toute assertion relative au salut même de quelques-uns qui, parmi ces païens, paraissent les meilleurs. Car si même pour ces quelques hommes d'élite la condamnation est certaine, quel peut être le sort des autres? — *Réponse.* — Il est vrai que quelques écrivains catholiques, comme Foggini, *Patrum Ecclesiæ de paucitate adultorum fidelium salvandorum, si cum reprobandis fidelibus comparatur mira consensio adserta et demonstrata,* Rome, 1750, se prononcent pour la damnation en masse de tous ceux qui restent en dehors de l'Église catholique. Mais cette opinion, particulièrement en ce qui concerne les païens avant et après Jésus-Christ, est certainement opposée à l'enseignement constant des Pères et des théologiens. Sans parler des affirmations générales des Pères etdes écrivains des premiers siècles, ni de celles des écrivains postérieurs, sur la rédemption universelleaccompliepar Jésus-Christ, sur le salut offert à tous, sur la damnation éternelle provenant de la seule faute de l'homme, et sur la possibilité pour tous les hommes de connaître Dieu, nous nous bornerons à rappeler brièvement l'enseignement des Pères et des théologiens qui ont plus spécialement traité la question du salut des païens avant ou après Jésus-Christ. Saint Augustin, dans sa mettre cil, répond à cette question angoissante qui lui avait été envoyée au nom d'un païen et qui se représenta si souvent depuis, sous diverses formes, à la pensée de taui d'autres écrivains : qu'est-il advenu des âmes des Romains ou des Latins qui sont restées privées de la grâce de Jésus-Christ jusqu'au temps des Césars? Depuis le commencement du genre humain, réplique le saint docteur, tous ceux qui ont cru en Jésus-Christ et qui l'ont connu de quelque manière et qui ont vécu pieusement et justement selon ses préceptes, partout et aussi souvent qu'ils se sont rencontrés, ont certainement été sauvés par lui.

Depuis le commencement du genre humain, tantôt d'une manière plus cachée, tantôt d'une manière plus évidente, suivant que la sagesse divine l'a jugé meilleur selon les temps, Jésus-Christ n'a pas cessé d'être annoncé, et ceux qui ont cru en lui n'ont pas manqué depuis Adam et depuis Moïse ni dans le peuple d'Israël qui a été, d'une manière spéciale, un peuple prophétique, ni dans les autres nations avant la venue du libérateur promis. Puisque quelques-uns sont mentionnés dans les saints Livres des Hébreux depuis le temps d'Abraham, qui ne sont point de sa race, ni du peuple d'Israël, ni de la société des étrangers incorporés au peuple d'Israël et qui ont cependant participé à ce mystère, pourquoi ne croirions-nous pas qu'il y en a eu aussi d'autres çâ et là dans le reste du inonde, bien que nous ne le voyions point mentionné dans ces mêmes documents? Ainsi le salut de cette religion, par laquelle seule le véritable salut est vraiment promis, n'a jamais manqué à personne qui en fût digne, et celui auquel il a manqué n'en était pas digne. *Epist.,* en, n. 12, 15, *P. L.,* t. xxxm, col. 374, 376. Le saint docteur s'exprime de même dans son ouvrage *De civitate Dei.* Il ne croit pas que les Juifs osent prétendre que personne n'a appartenu à Dieu en dehors des Israélites, depuis qu'Israël s'est propagé après la réprobation de son frère aîné. En vérité, il n'y a eu aucun autre peuple qui pût être appelé le peuple de Dieu ; mais des hommes appartenant, non par la société de la terre, mais par celle du ciel, aux véritables Israélites cimvns de la céleste partie, on ne peut nier qu'ils aient existé aussi chez d'autres peuples. Car si on le nie, on est très facilement convaincu par l'exemple du saint et admirable homme Job, qui ne fut ni Israélite, ni prosélyte, mais qui, appartenant au peuple d'Idumée, y naquit et y mourut. Cet exemple a été fourni par la divine providence pour que nous sachions, par ce seul juste, qu'il y a pu en avoir d'autres chez d'autres peuples, qui, vivant selon Dieu et lui plaisant, ont appartenu à la Jérusalem spirituelle. *De civitate Dei,* l. XVIII, c. xlvii, *P. L.,* t. xli, col. 609 sq. Quant à la difficulté que l'on pourrait faire ici relativement à la nécessité de la foi en Jésus Christ même pour ces païens, selon la doctrine de saint Augustin, elle sera résolue à l'article Foi, lorsqu'on étudiera sur ce point la pensée du saint docteur.

Vers la même époque, l'auteur des deux livres *De vocatione gentium* affirme explicitement que la providence divine n'a cessé, en aucun temps, de s'exercer à l'égard de tous les hommes. Bien qu'elle se soit choisi un peuple quelle a spécialement avantagé, elle n'a cependant retiré â aucun peuple de l'univers les dons de sa miséricorde, 1.1, c. v, *P. L.,* t. li, col. 652. Dans tous les pays et dans tous les temps, il y a eu des hommes qui ont plu à Dieu et c'est la grâce de Dieu qui en a fait le discernement. Cette grâce, bien que plus restreinte et plus secrète dans les temps anciens, n'a été absente à aucune époque; et elle a été ainsi donnée *virtute una, quantitate diversa, consilio immutabili, opere mulliformi,* l. II, c. v, IX, xxv, xxxi, coi. 691, 694, 711, 716.

Saint Léon le Grand (γ 461) enseigne la même doctrine. *Serm.,* xxiv,c.i; lxix, c. il ; lxxxii, c. n, *P. L.,* t. liv .co l.203, 376,423.

Saint Grégoire le Grand (j- 604), commentant Job, xiv, 13, affirme que, parmi les âmes justes que Jésus-Christ délivra de la captivité des limbes où elles étaient temporairement détenues, il y en avait beaucoup appartenant à la gentilité. *Moral.,* l. XII, c. xi, n. 15, *P. L.,* t. lxxv, col. 993.

Dans les siècles suivants, l'on ne rencontre guère que les mêmes affirmations générales, que nous avons déjà signalées pour les premiers siècles. Au xn· siècle, saint Bernard (-J- 1153) est plus explicite. Dans sa réponse â Hugues de Saint-Victor sur le baptême, il laisse entendre qu'il y a eu des fidèles dans la gentilité avant. Jésus-Christ, quand il affirme que tous les fidèles qui s'y sont rencontrés, s'ils étaient adultes, ont été réconciliés avec Dieu, grâce à leur foi et avec l'aide des sacrifices qu'ils ontofferts à Dieu ; que pour les enfants, la foi des parents leur a pleinement suffi, et qu'il en fut ainsi jusqu'à l'institution du baptême. Et quand la divine institution du baptême eut été suffisamment divulguée pour obliger tous les hommes, il fut toujours vrai que la foi seule, avec la conversion de la volonté, sans la réception du baptême quand il ne peut être reçu, peut suffire pour le salut. *Epist.,* i.xxvu, *de baptismo,* c. I, n. 4, 8, *P. L.,* t. ci.xxxii, col. 1034, 1037. De ce dernier enseignement il résulte manifestement que, dans la pensée de saint Bernard, après comme avant Jésus-Christ, il y a eu de véritables fidèles en dehors de ceux que Dieu a le plus favorisés par la prédication publique de sa révélation.

Au xin· siècle, le passage déjà cité de saint Thomas (γ 1274) sur la manière dont l'homme *nutritus in silvis* peutarriverà la possession delà foi surnaturelle, *Quæst. disp., De veritate,* q. xiv, a. II, ad 1"", prouve que le saint docteur admettait la possibilité du salut pour les gentils avant l'avènement de Jésus-Christ et pour tous ceux qui, depuis cet avènement, sont privés du bienfait de la prédication chrétienne. D'ailleurs, en ce qui concerne les gentils, la même conclusion se déduit de ces deux enseignements de saint Thomas : *a)* que c'était simplement pour eux un moyen plus parfait et plus

sûr d'obtenir le salut, que de se soumettre aux observances de la loi, leur salut pouvant être obtenu sans cela, comme maintenant les laïques peuvent être sauvés sans entrer dans la cléricature et les séculiers sans devenir religieux, *Sum. theol., I*ª IIæ, q. xcviii, a. 5, ad 3um; qu'une révélation sur Jésus-Christ a été faite à beaucoup de gentils, et que s'il y en a eu qui ont été sauvés sans que cette révélation leur soit faite, ils n'ont pas été sauvés sans quelque foi au médiateur, en ce sens qu'ils ont au moins cru à la divine providence, qui devait délivrer les hommes de la manière qui lui plairait. *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. II, a. 7, ad 3um; *Quæst. disp., De veritate,* q. xiv, ad 5um.

Le même saint Bonaventure († 1274), sans aucune distinction de temps, ni de pays, ni de différentes catégories d'hommes, admet que beaucoup ont été sauvés avant Jésus-Christ, sans la foi explicite à sa passion; mais il admet que tous avaient une foi au moins implicite dont témoignaient leurs sacrifices et qu'avec le secours de la grâce divine certainement donnée à tous, cette foi non explicite au médiateur leur était facilement accessible, turn *ex dictamine naturæ, turn ex alienainslructione, tum etiam ex Dei inspiratione qui se offert omnibus qui eum requirunt humiliter. In IV Sent.,* l. III, dist. XXV, a. 1, q. II, Quaracchi, 1887, t. III, p. 541. Il est vrai qu'au même endroit, le saint docteur affirme que les philosophes, qui ont compté sur eurs mérites et leurs vertus, ont manqué de cette foi au médiateur, et qu'ils ont été, en conséquence, privés des joies du paradis, *tanquam superbi et a Christi membris et meritis separati.* Mais le contexte montre évidemment qu'il s'agit ici uniquement des philosophes excluant, par leur orgueil, la grâce de Dieu qui, selon l'expression du saint docteur, *se offert omnibus qui eum requirunt humiliter.*

C'est d'ailleurs un fait bien avéré, comme on le prouvera à l'article Foi, que cet enseignement de saint Thomas et de saint Bonaventure, sur la possibilité de la foi surnaturelle pour tous les hommes, fut communément suivi par les théologiens scolastiques, et que, depuis le xvie siècle, il fut habituellement appliqué à tous ceux qui sont nés et ont vécu dans un milieu païen, sans aucun des avantages de la prédication chrétienne, comme l'observe Vasquez : *Quod dicunt de homine nutrito in sylvis, idem sentiendum est de homine apud Indos aut in media gentilitate nato, ubi ne verbum quidem mysteriorum nostræ fidei audivit. In* Iªm, disp. XCVII, n. 32.

Enfin, depuis le xviie siècle, plusieurs documents ecclésiastiques manifestent assez clairement la pensée de l'Église sur le salut des infidèles. Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, condamne formellement l'erreur janséniste, affirmant que les païens ne recevaient aucune grâce suffisante pour le salut : *Pagani, judæi, hæretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti,* prop. 5. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1295. C'est encore la même erreur qui est réprouvée par Clément XI, le 8 septembre 1713, dans la constitution dogmatique *Unigenitus* condamnant les propositions suivantes : 26. *Nullæ dantur gratiæ nisi per fidem. — 27. Fides est prima gratia et font omnium aliarum. — 28. Prima gratia quam Deus concedit peccatori est peccatorum remissio. —* 29. *Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia, Enchiridion,* n. 1376 sq. ; et par Pie VI condamnant, par la bulle *Anciorem fidei* du 28 août 1794, cette proposition 22 : *Propositio quæ innuit fidem a qua incipit series gratiarum et per quam velut primam vocem vocamur ad salutem et Ecclesiam, esse ipsammet excellentem virtutem fidei, qua homines fideles nominantur et sunt, perinde ac prior non esset gratia illa quæ ut prævenit voluntatem sic prævenit et fidem, suspecta de hæresi eamque sapiens, alias in Quesnello damnata, erronea. Enchiridion,* n. 1522.

Un peu plus tard, Pie IX, en même temps qu'il réprouve le latitudinarisme ou l'indifférentisme, enseigne expressément, dans son encyclique du 10 août 1863 aux évêques d'Italie, que ceux qui ignorent invinciblement notre sainte religion et qui, observant avec soin la loi naturelle et ses préceptes gravés par Dieu dans les cœurs de tous, et prêts à obéir à Dieu, mènent une vie honnête et juste, peuvent, avec le secours de la lumière et de la grâce de Dieu, obtenir la vie éternelle; car Dieu qui voit parfaitement, scrute et connaît les esprits, les cœurs, les pensées et les dispositions de tous, ne souffrira aucunement que celui-là soit puni des supplices éternels qui n'a commis aucune faute volontaire. *Enchiridion,* n. 1677. Cependant, malgré toutes ces possibilités de salut pour les infidèles qui restent en dehors de l'Eglise et qui sont privés de tout secours de la prédication extérieure, aucune certitude ne peut exister relativement au salut de tel individu en particulier, faute de données suffisantes sur les secours qui lui ont été réellement accordés, et surtout sur la coopération qu'il a lui-même véritablement fournie. C'est en ce sens que l'on doit interpréter la réponse du Saint-Office de 1674, relativement au salut de Confucius, telle qu'elle est habituellement rapportée par les auteurs, bien qu'elle ne soit pas insérée dans l'édition officielle des *Collectanea S. C. de Propaganda fide* de 1907 : *Non licet affirmare Confucium esse salvatum; Christiani interrogati respondeant damnatos esse qui mortui sunt in infidelitate.* A. Fischer, *De salute infidelium,* Essen, 1886, p. 41.

Le sens de cette réponse, comme de plusieurs décisions semblables des théologiens, est simplement que, tout document ou toute preuve faisant défaut pour émettre sur ce point une affirmation positive suffisamment motivée, il y a obligation de s'en abstenir, d'autant plus que des affirmations indiscrètes, dans une matière aussi grave, pourraient facilement donner lieu à quelque soupçon d'indifférentisme ou de latitudinarisme.

4e *objection.* — L'intolérance dogmatique qui résulte nécessairement du dogme catholique *Extra Ecclesiam nulla salus* a eu, au cours des siècles, de très funestes effets, parmi lesquels on doit particulièrement mentionner la suppression ou répression excessive et injuste de tout esprit critique, et l'oppression ou persécution systématique de ceux qui rejettent la doctrine catholique, ou se contentent même de la désapprouver. — *Réponse. — a)* L'intolérance dogmatique, au sens ou on l'entend ici, n'est que le rejet de l'indifférentisme ou du latitudinarisme, et la condamnation de tout ce qui est certainement opposé à la vérité que l'on a le bonheur de posséder pleinement. Une telle intolérance, loin d'être répréhensible, est donc en elle-même digne de tout éloge. Quant aux funestes effets que l'on se plaît à lui attribuer, rien ne prouve qu'ils aient existé au degré indiqué, rien surtout ne prouve qu'on puisse les mettre à la charge de l'Église catholique ou du dogme précité. Nous avons suffisamment prouvé, à l'art. Dogme, que l'Eglise catholique, dans la manière dont elle enseigne ses dogmes, ne s'oppose aucunement aux droits légitimes de la bonne et saine critique. Tout ce qu'elle exige des sciences humaines, c'est qu'elles ne contredisent point l'enseignement révélé ou ce qui a avec lui une étroite connexion, qu'elle seule a le droit de contrôler et de définir authentiquement, en sa qualité de gardienne du dépôt intégral de la révélation. C'est d'ailleurs un service que l'Église procure aux sciences humaines, en leur signalant une erreur à éviter dans un domaine qui ne leur appartient pas; service qui ne suppose, pour ces

sciences, aucune abdication de méthode, car elles gardent toujours liberté parlaite de suivre leur méthode en tout ce qui est vraiment de leur ressort. Si, de fait, quelques auteurs catholiques ont restreint, d'une manière excessive, le champ qui doit être laissé libre à la bonne et saine critique, l'Église ne doit pas en être rendue responsable.

b) L'intolérance sociale ou politique, telle qu'on l'entend ici, est simplement la défense légitime de l'unité catholique, dans une société qui a le bonheur de la posséder. Cette unité, étant le bien le plus éminent qu'une société puisse posséder et un bien duquel procèdent d'immenses avantages, même au simple point de vue de la civilisation humaine, les pouvoirs civils qui comprennent leurs devoirs envers la vérité catholique et qui ont le souci de leurs meilleurs intérêts, ne doivent rien négliger pour la maintenir dans son intégrité, autant que la prudence le leur permet.

Quant à la tolérance politique, selon l'enseignement de Léon XIII dans son encyclique *Libertas* du 20 juin 1888, elle peut être accordée par les pouvoirs civils, dans une société irrémédiablement divisée au point de vue religieux, seulement dans la mesure nécessaire pour empêcher de plus grands maux. Même au simple point de vue humain, on ne peut que louer cette sage prudence de l'Église, relativement à l'usage ou au non-usage de la tolérance dans les sociétés humaines. Il est d'ailleurs bien évident que cette doctrine ne peut être rendue responsable des mesures répressives, parfois excessives, ordonnées par le pouvoir civil, agissant d'ailleurs quelquefois beaucoup plus par intérêt humain que pour le bien de la religion.

***tv. LE DOGME CATHOLIQUE SUR LE MAGISTÈRE INFAILLIBLE** de l'église.* — Laissant à un article spécial l'étude du pouvoir d'ordre dans l'Église, nous bornerons présentement nos recherches à son double pouvoir de juridiction : le pouvoir d'enseigner avec une autorité infaillible, et le pouvoir législatif.

Quant au magistère établi par Jésus-Christ dans son Église, il est manifeste que l'infaillibilité dont il a été divinement pourvu, n'est pas une simple inerrance de fait, même perpétuellement réalisée; c'est une inerrance de droit, en vertu de laquelle l'autorité enseignante dans l'Église est préservée de toute erreur, par l'assistance surnaturelle qu'elle reçoit du Saint-Esprit. C'est cette infaillibilité active que nous devons étudier dans l'enseignement néo-testamentaire et dans l'enseignement traditionnel. Quant à l'infaillibilité passive, qui est la simple possession intégrale et constante de la vérité par la société chrétienne, nous n'avons point à l'étudier séparément, puisqu'elle découle nécessairement de l'infaillibilité active. On comprend d'ailleurs que. dans notre présente étude, nous omettrons tout ce qui concerne spécialement l'infaillibilité du pape, qui sera l'objet d'un article particulier.

J» *Existence du magistère infaillible de l'Église. —* 1. *Enseignement néo-testamentaire. — a) Promesses de Jésus-Christ.* — Laissant pour le moment la promesse rapportée par saint Matthieu, xvi, 18, parce qu'elle concerne principalement le magistère infaillible de Pierre et de ses successeurs, nous ne nous occuperons présentement que de la promesse faite conjointement à tous les apôtres et rapportée par saint Jean : *Et ego rogabo Patrem el alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in œtemuni, Spiritum veritatis quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec scit eum; vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit,* Xiv, 16 sq. *Uæc locutus sum apud vos manens. Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis,* 25 sq. — *a)* Ce consolateur, παράκλητο , selon le sens le plus fréquemment usité dans le Nouveau Testament, est en même temps appelé τὸ πνεῦμα τῆ αλήθεια , parce qu'il possédé la plénitude de la vérité et parce qu'il doit la manifester aux apôtres et à leurs successeurs; le génitif τῆ αλήθεια signifiant à la fois, selon l'usage scripturaire, la possession et la causalité. — *b) Ce* consolateur dont le rôle bienfaisant doit, après l'ascension de Jésus, s'étendre à l'humanité entière et dans tous les temps, cet Esprit de vérité qui doit enseigner toutes choses et toute vérité, Joa., xiv, 26; xv, 13, est promis aux apôtres, et par conséquent aussi â leurs successeurs, ει τον αιῶνα, c'est-à-dire, selon le sens habituel du Nouveau Testament, pour toujours ou jusqu'à la consommation des siècles. — c) La promesse de cet Esprit de vérité, qui doit rester jusqu'à la fin du monde, avec les apôtres et avec leurs successeurs, et leur enseigner toute vérité, implique en eux la pleine possession de la vérité, non seulement pour eux-mêmes, mais aussi dans l'enseignement qu'ils sont tenus de donner au nom de Jésus-Christ et avec son autorité. C'est ce qu'indique implicitement le rôle attribué par Jésus au Paraclet qui doit, jusqu'à la consommation des siècles et en l'absence du divin Maître, aider les apôtres à l'accomplissement de leur mission. C'est surtout ce qu'indiquent très clairement les divers passages où les pouvoirs promis ou conférés aux apôtres sontsignalés comme devant durer perpétuellement, particulièrement le pouvoir d'enseigner la doctrine de Jésus-Christ avec une parfaite et intégrale fidélité, selon le texte de saint Matthieu que nous allons analyser.

b) Institution de Jésus-Christ. — Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos innomine Patris etFiliiet Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis, et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi. Matth., xxvili, 18 sq. — *a.* Jésus, en vertu de la mission qu'il a reçue de son Père, communique à ses apôtres le pouvoir d'enseigner à toutes les nations tout ce qu'il avait précédemment enseigné, *docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.* Ces paroles, ne contenant aucune restriction, comprennent aussi le complément d'instruction qui devait étre donné plus tard, selon la volonté de Jésus, par l'illumination du Saint-Esprit, car ce complément d'instruction formellement promis par Jésus et donné par son Paraclet, Joa., χιν, Ί6 sq., 25 sq.; xvi, 13, n'était, en fait, qu'une explication de ce qu'il avait lui-même prêché à ses apôtres et qu'ils n'avaient point encore suffisamment compris. — *b.* Ce pouvoir d'enseigner comporte, pour les apôtres, la prérogative de l'infaillibilité active dans l'enseignement qu'ils doivent donner aux fidèles en vertu de leur divine mission. Car la promesse divine : *ecce ego vobiscum sum,* d'après un usage scripturaire très fréquent, comme nous l'avons noté précédemment, signifie que Jésus lui-même assure l'heureux succès de la mission qu'il confie à ses apôtres. Or, dans le cas présent, le succès ne peut être suffisamment garanti par Jésus qu'à une condition : c'est que l'enseignement donné, en son nom et avec la plénitude de son pouvoir, reproduise fidèlement et intégralement son propre enseignement, *omnia quæcumque mandavi vobis,* et qu'il le reproduise sans aucun danger d'erreur pour les fidèles. Car une simple possibilité d'erreur, en une matière aussi grave, sur quelque point et en quelque circonstance que ce fût, suffirait pour ébranler toute confiance et empêcher fatalement le but que se propose Jésus, et dont il promet solennellement la constante et parfaite réalisation, du moins toutes les fois que l'enseignement sera donné en son nom et avec la plénitude de son pouvoir.

Le succès ainsi pleinement garanti par Jésus suppose donc l'infaillibilité active des apôtres, dans l'enseigûi,

ment qu'ils doivent donner en son nom et avec son autorité.

c. Le pouvoir d'enseigner el la prérogative d'infaillibilité qui l'accompagne, ne sont pas conférés aux anôtres à titre simplement personnel; ils sont encore conférés à tous leurs successeurs, εω τη συντέλεια τοὺ ιi vo:, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde, suivant le -ens donné à cette expression dans les trois autres passages où elle est employée par saint Matthieu, par conséquent aussi dans le texte présent: d'autant plus que ce sens est en même temps suggéré par toute l'économie du plan divin dans l'institution de son Église, selon ce qui a été précédemment démontré.

2. *Enseignement des apôtres.* — Nous nous bornerons à rappeler ici les deus témoignages de saint Paul que nous avons indiqués dans notre démonstration apologétique de la divine institution de l'Église. Eph., tv, 15; I Tim., ni, 15. Dans le premier passage, saint Paul, en affirmant que Jésus a donné des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs, *ut non jam simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrines in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris,* Epn. tv, 15, laisse clairement entendre, quelle que soit la forme transitoire de plusieurs de ces ministères ou charismes, qu'il doit y avoir perpétuellement dans l'Église une autorité infaillible; le but qu'il assigne ne pouvant etre efficacement réalisé que par ce moyen. C'est aussi ce qu'indiquent les expressions *Ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis,* I Tim., ni, 15, qui supposent une complète immunité de toute erreur, impossible à réaliser sans une autorité infaillible.

3. *Enseignement traditionnel. — a) Première période, depuis l'époque apostolique jusqu'à saint Augustin.* — Pendant ces quatre siècles, l'autorité doctrinale de l'Église apparaît au moins implicitement contenue dans la tradition orale provenant des apôtres et toujours vivante dans l'Église, où elle reproduit constamment et fidèlement l'enseignement de Jésus et des apôtres; tradition à laquelle on est tenu de se soumettre, sous peine d'être exclu de la communion chrétienne et d'être privé de l'héritage de Jésus-Christ.

C'est ce qu'indiquent assez, clairement, dans les lettres de saint Ignace d'Antioche (t 107), les passages où il insiste sur la soumission due à l'autorité de l'évêque en matière de doctrine, τῆ τοὺ ἐπισχόπου γνώμη, *Ad Eph.,* iv. *Patres apostolici* de Funk, 2" édit.. Tubingue, 1901, t. l, p. 216, parce que l'évêque lient la place de Dieu et le presbyterium celle du sénat apostolique. *Ad Magn.,* ri. p. 234. C'est encore ce qu'indique l'évêque d'Antioche, d-nonçant les hérétiques qui corrompent, par une doctrine perverse, la foi de Dieu pour laquelle .l'sus a été crucifié, et les menaçant du feu éternel, *Ad Eph.,* xvi, p. 226, parce qu'ils rejettent la foi enseignée dans l'Église.

Saint Justin (-j- 163) parle plus explicitement de l'enseignement de Jésus-Christ, fidèlement transmis par les apôtres et par leurs successeurs, et s'imposant intégralement à l'acceptation des fidèles comme le seul vrai, *Apol.,* I, 23, 61, 65, 66, 67, *P. G.,* t. vi, col. 364, 420. 428, 432; *Dialog, cum Tryph.,* n. 119, col. 753; enseignement contre lequel s'insurgent les hérétiques qui suivent la doctrine de l'homme dont ils portent le nom, au lieu de se soumettre à celle de Jésus-Christ. *Apol.,* i, 26, col. 368 sq.; *Dial, cum Tryph.,* n. 35, col. 552.

Saint Irénée (j- 202) met en relief le rôle de l'Église dans la possession exclusive et dans la prédication constante de la vérité enseignée par Jésus-Christ et par les apôtres. *Cont.hær.,* l. III, c. m, n. 3; c. iv, n. l ;c. xxiv, n. l : I. IV, c. xxvi. n. 5; l. V, c. xx, n. 1, *P. G.,* t. vu. cul. 851. 855, 966, 1056. 1177. L'évêque de Lyon insiste aussi sur le crime que cummettent les hérétiques eu rejetant l'autorité de l'Église qu'ils accusent d'erreur ou d'incompétence. *Cont.hær.,* l. V.c. xx, n. 2,col. 1i77sq. Cette insistance sur le rôle de l'Église marque nettement, dans la pensée du saint docteur, l'identification entre la tradition orale toujours vivante dans l'Église et son autorité doctrinale.

Le *De praescriptionibus* de Tertullien. écrit vers l'an 200, marque un autre progrès dans l'histoire du dogme de l'infaillibilité doctrinale de l'Église. En insistant, comme irénée, sur l'autorité de la tradition toujours vivante dans l'Église et y reproduisant fidèlement l'enseignement de Jésus et de ses apôtres, Tertullien mentionne expressément l'assistance du Saint-Esprit pr> mise par Jésus, Joa., xiv, 26, xv. 26, et empêchant les Églises d'errer dans la foi. *De præscript.,* c. xxvm, *P. L.,* t. n, col. 40. Remarquons toutefois que Tertullien parle, non de l'Église, mais des Églises.

Clément d'Alexandrie (-|- 2I5) insiste, comme saint Irénée, sur l'obligation de suivre τὴν ἀποστολικὴν χαὶ ἐχχλησιαστιζὴν ὀρδομίαν των δογμάτων, *Strom.,* VII, c. χvι, *P. G.,* t. ιχ, col. 544, et fait consister le péché d'hérésie en ce que l'on répudie la tradition ecclésiastique, pour suivre des opinions humaines, péché par lequel d'ailleurs on cesse d'être homme de Dieu et fidèle au Seigneur. *Strom.,* VII, c. xvn, col. 532.

Cette doctrine est très fréquemment reproduite par Origéne (j- 254), *De princip.,* I. I, *præf.,* n. 2, *P. G.,* t. XI. col. 116; *In Matth., commentariorum series,* n. 46 sq., *P. G.,* t. xm, col. 1667 sq.; *In 1er.,* homil. v, n. 16, col. 319; *In Ezech.,* homil. vin, n. 2. col. 730; *Inps. xxxvi,* homil. ni. n. 11, *P.* G., t. xn, col. 1347. Saint Cyprien (-j-258), en réprouvant énergiquement comme rebelles à Dieu ceux qui s'insurgent contre l'Église ou se séparent d'elle, *De unitate Ecclesiæ,* iv sq., *P. L.,* t. iv, col. 500 sq.; *Epist.,* xi.iv, col. 340; x i.ix, *P. L.,* t. ni, col. 726 sq. ; LU. n. 24. col. 790 sq. ; x l ix, n. l sq., *P. L.,* I. iv, col. 409 sq., laisse clairement entendre qu'il y a dans l'Église une autorilé divinement établie pour enseigner et régir les fidèles.

Au IVe siècle, chez les Pères grecs, le concept de l'autorité doctrinale de l'Eglise se rencontre plus explicite, bien que l'on ne détermine point encore les conditions dans lesquelles cette autorité doit s'exercer.

Saint Cyrille de Jérusalem (-j- 386) enseigne formellement que l'on doit embrasser et garder la foi qui est proposée par l'Église, *Cat.,* v, 12. *P. G.,* t. xxxtn, col. 520; et ailleurs que l'Église enseigne universellement et sans défaut tous les dogmes qui doivent venir à la connaissance des fidèles, sur les choses visibles et invisibles, sur les choses célestes et sur les choses terrestres. *Cat.,* xviii, 23, col. 1044.

Saint Epiphane (-|- 403) loue fréquemment l'Église catholique, gardant toujours parfaitement incorruptible la doctrine qui lui a été confiée par les apôtres. *Ancoratus,* Lxxxn, cxvm sq., *P. G.,* t. x l iii, col. 172. 232 sq. ; *Adv. hær.,* hær. xxxi, c. xxx sq., *P. G.,* t. xu. col. 533; doctrine dans laquelle on se repose avec sécurité, à l'abri de la tourmente des hérésies. *Expositio fidei,* n, *P. G.,* t. xin, col. 77.

Saint Jean Chrysostome (f 407), commentant la parole de saint Paul : *Ecclesia Dei viri, columna et firmamentum veritatis,* affirme que l'Église est la colonne du monde, parce qu'elle-mèmea la vérité pour colonne et pour soutien. *In I Tim.,* homil. xi, 1, *P. G.,* t. i.x ii, col. 554.

Les affirmations des Pères latins, à cette même époque, quoique moins explicites, ne sont pas moins concluantes. Saint Hilaire de Poitiers (γ 366), commentant le fait de Jésus parlant de l'intérieur d'une barque à la foule amassée sur le rivage, explique que cette barque représente l'Eglise, dans laquelle réside et est constamment prèchée la parole de vie, parole que ne peuvent comprendre ceux qui se tiennent en dehors de cette barque

Comm, in Matth., XIII, 1, *P. L.,* t. ix, col. 993. Saint Ambroise, interprétant Luc., vu, 49, observe que si, parle doigt de Dieu, les démons sont chassés, de même, par le doigt de l'Église, la foi est constamment trouvée : Si *enim digito Dei ejiciuntur dæmonia, fides quoque digito Ecclesiæ reperitur. In Lue.,* l· V, n. 97, *P. L.,* t. xv, coi. 1662.

A tous ces témoignages très explicites, en faveur de l'existence d'une autorité doctrinale dans l'Église, on doit joindre les nombreux faits précédemment signalés, attestant, pendant toute cette période, l'obligation pour tous les fidèles de se soumettre à l'enseignement de l'Église, sous peine d'être séparés effectivement de l'Église et de perdre tout droit à l'héritage éternel. Ces faits autorisent, en même temps, à conclure que l'autorité doctrinale â laquelle cette soumission est si rigoureusement due, doit être considérée comme infaillible en tout ce qu'elle propose comme enseignement divin, car seule une autorité offrant des garanties absolues de vérité peut revendiquer un pareil droit.

b) Deuxième période, depuis saint Augustin jusqu'au xm· siècle. — L'enseignement de saint Augustin sur l'existence et la nature de l'autorité doctrinale de l'Église a un caractère beaucoup plus explicite que celui des auteurs ecclésiastiques des siècles précédents.

C'est l'autorité de l'Église qui est la règle de notre foi : *consulat regulant fidei quant de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiæ auctoritate percepit. De doct. christ.,* l. III, c. n, n. 2, *P. L.,t.* xxxtv, col. 65. C'est même à l'autorité de l'Église que nous sommes redevables de notre foi dans la divine inspiration de ('Évangile : *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas. Contra epist., manich.,* c. v, n. 6, *P. L.,* t. xlii, col. 176. Aussi le saint docteur insiste sur l'obligation imposée par la foi catholique, c'est-à-dire par celle qu'enseigne l'Eglise : *ea tamen quærendi dubitatio catholicæ fidei metds non debet excedere. Et quoniam multi hærelici ad suant sententiam, quæ præter fidem est catholicæ disciplinée expositionem Scripturarum divinarum trahere consueverunt, ante tractationem hujus libri catholica fides breviter explicanda est. De Gen. ad litt. lib. imperf.,* c. i, n. 1, *ibid.,* col. 221.

L'infaillibilité de cette autorité doctrinale de l'Église est clairement indiquée dans le commentaire allégorique du ps. ctn : *Fundavit terram stiper firmitatem ejus, non inclinabitur in seculum secuit,* où Augustin montre que l'Église, appuyée sur l'inébranlable fondement dont parle saint Paul, *fundamentum nemo potest ponere præterquam quod positum est, quod est Christus Jesus,* I Cor., in. 11, restera toujours inébranlable, parce qu'elle est la colonne et le soutien de la vérité : *Non inclinabitur in seculum seculi. Ipsa est prædestinata columna et firmamentum veritatis* (I Tim., ni, 15). *Enarr. in ps. cm,* n. 17, *P. L.,* t. xxxvn, col. 1350. C'est encore ce que signifient ces assertions de l'évêque d'Hippone que l'Église, combattant contre toutes les hérésies, ne peut jamais être vaincue par aucune d'elles, *ipsa est Ecclesia sancta, Ecclesia una, Ecclesia vera, Ecclesia catholica, contra omnes hæreses pugnans; pugnare potest, expugnari non potest. Hæreses omnes de illa exierunt tanquam sarmenta inutilia de vite praecisa : ipsa autem manet in radice sua, in vite sua, incharitate sua. Portæ inferi non vincent eam* (Matth., xvi, 18), *De symb. serm. ad catech.,* c. vi, n. 14, *P. L.,* t. xi., coi. 635; et que quiconque attaque le mur inexpugnable de l'autorité de l'Église, s'y brise fatalement, *hoc habet auctoritas matris Ecclesiæ, hoc fundatus veritatis obtinet canon : contra hoc robur, contra hunc inexpugnabilem murum quisquis arietat, ipse confringitur. Serm.,* ccxciv, c. xvm, *P. L.,* t. xxxvm, coi. 1346.

Saint Augustin donne même des indications assez précises sur l'exercice de cette autorité infaillible, soit dans le souverain pontife, soit dans les conciles, selon les textes précédemment cités. Voir Augustin, t. i, col. 2414 sq. Quant à la source de cette infaillibilité de l'Église, elle est dans l'assistance de Jésus-Christ, qui continue à habiter et à gouverner son corps mystique pour le préserver de toute erreur : *Tota enim Ecclesia constans ex omnibus fidelibus, quia fideles omnes membra sunt Christi, habet illud caput positum in cælis quod gubernat corpus suum. Enar. m ps. lvi,* n. 1, P. *L.,* t. xxxvi, coi. 662. *Sed etiam ipsam, quæ nunc est, Ecclesiam nisi Dominus inhabitaret, iret in errorem quemlibet studiosissima speculatio. Enar. in ps. IX,* n. 12, coi. 122. Aussi c'est à cette même assistance de Jésus-Christ, qu'Auguslin attribue la condamnation de Pélage par les papes Innocent et Zosime et par l'univers entier, *in adjutorio Salvatoris qui suam luetur Ecclesiam. Epist., xcx,* η. 22, *P. L.,* t. xxxm, coi. 865.

Ces dernières paroles nous montrent aussi que le saint docteur admet l'infaillibilité de l'Église dans ce que nous appelons aujourd'hui un fait dogmatique, puisqu'il considère que l'erreur de Pélage a été justement et infailliblement condamnée par Innocent et Zosime. Le même enseignement se retrouve encore dans le célèbre passage où il affirme que la réponse du siège apostolique a terminé le débat sur le pélagianisme. *Serm.,* cxxx, n. 10, *P. L.,* t. xxxvm, col. 734.

On doit enfin observer que l'infaillibilité de l'Église dans sa discipline générale ou dans sa pratique universelle ressort de la manière dont l'évêque d'Hippone se sert du fait de l'administration du baptême, même aux enfants, pour prouver le dogme du péché originel souillant l'âme de tous les enfants d'Adam, en même temps que l'utilité du baptême conféré avant l'âge de raison. La pratique constante el universelle de l'Eglise est donc pour lui, dans ce cas, un argument certain de vérité, *Serm.,* ccxciv, c. xvn sq., *P. L·,* t. xxxvm, col. 1346; ce qui implique nécessairement l'infaillibilité de l'Église.

Saint Vincent de Lérins (f 450), dans son *Commonitorium,* attribue à l'Église ou au corps des pasteurs, la garde vigilante du dépôt de la foi ainsi conservé toujours intact, selon la recommandation de Jésus-Christ. *Commonitor.,* I, c. xxn, *P. L.,* t. l, col. 667. Ce rôle de l'Église ne pouvant être convenablement rempli, que si l'Eglise a le pouvoir d'interpréter et d'expliquer l'enseignement révélé, selon les besoins des fidèles de tous les temps, et que si elle peut le faire d'une manière infaillible, l'autorité doctrinale infaillible de l'Église est donc ainsi implicitement affirmée par le moine de Lérins.

Gennade de Marseille (j- 493) enseigne expressément l'infaillibilité de l'Église dans ses lois et usages liturgiques. Parlant des prières qu'elle fait pour que la foi catholique soit acceptée par les idolâtres, les juifs, les hérétiques et les schismatiques, il affirme que beaucoup parmi eux reçoivent, par ces prières, la lumière de la foi. Ainsi se manifeste celte importante vérité que c'est par la grâce de Dieu que les conversions s'obtiennent. Et, à cette occasion, l'auteur établit ce principe constamment et universellement reconnu par la tradition chrétienne, *ut legem credendi lex statuat supplicandi. De ecclesiasticis dogmatibus,* c. xxx, *P. L.,* t. lviii, coi. 987 sq. De même, selon lui, les rites pratiqués par l'Eglise dans l'administration du baptême, notamment les exorcismes et les insufflations et la coutume constante de donner ce sacrement même aux enfants, prouvent le dogme de la transmission du péché originel à tous les enfants d'Adam, c. xxxt, xxxiv, col. 988 sq. Ainsi le magistère ordinaire et universel de l'cglise est implicitement affirmé par Gennade, appuyant l'existence universelle du péché originel sur ce que l'Église

catholique répandue partout l'a toujours compris ainsi, c. xxxiv, col. 989.

Quant à rinfaillibilité de l'Église dans les définitions dogmatiques de ses conciles ou dans l'enseignement dogmatique de ses souverains pontifes, elle brille, au v siècle, du plus vif éclat. Les définitions conciliaires d'Éphèse et de Chalcédoine sont acceptées par tous les catholiques comme règle de foi, et ceux qui refusent de s'y soumettre sont séparés de l'Église ; ce qui suppose évidemment une autorité infaillible. En même temps, à Éphèse et à Chalcédoine, le jugement conciliaire sur les écrits orthodoxes ou hétérodoxes soumis à . autorité du concile est universellement accepté comme tranchant définitivement toute controverse et comme absolument infaillible.

Quant à l'infaillibilité doctrinale des souverains pontifes, nous prouverons ailleurs avec quelle force elle apparaît au concile de Chalcédoine, où l'enseignement du pape saint Léon I" dans sa célèbre lettre dogmatique à l'évêque Flavien en 449, *Epist.,* xxvm, *P. L.,* t. Liv, col. 755 sq., est universellement accepté par le concile comme l'enseignement infaillible de Pierre parlant par la bouche de Léon.

La même conclusion se dégage non moins évidente des assertions doctrinales du pape saint Simplicius, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* η. 160, et du pape saint Géiase, n. 161, 163, ainsi que du célèbre formulaire de saint Hormisdas imposé en Orient comme regie de la foi, à tous ceux qui veulent rester fidèlement soumis au Saint-Siège, centre de l'unité catholique, n.171 sq.

Au vm' siècle, saint Jean Damascene (-|▪ 750) rend hommage au magistère ordinaire de l'Église, en /appuyant, pour prouver la légitimité du culte des images, sur la tradition de l'Église, en laquelle il n'y a aucune tache. *De imaginibus,* orat, m, n. 41, *P. G.,* t. xciv, col. 1356. Il affirme de même, dans son *De fide orthodoxa,* que celui qui ne conforme pas sa foi à la tradition de l'Église catholique est un infidèle, aussi bien ;ue celui qui communique avec le démon par ses œuvres criminelles, l. IV, c. x, col. 1128.

Cet enseignement est approuvé, en 787, par le II' concile général de Nicée, qui appuie aussi la légitimité du culte des images, sur la tradition de l'isglise catholique, dans laquelle le Saint-Esprit habite. Act. VII, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 302, 304. C'était d'ailleurs aussi le langage du pape saint Adrien Ier dans sa lettre au même concile. Labbe-Cossart, *Concilia,* Venise, 1729, t. vin, col. 761.

Aussi quand apparut, au xie siècle, l'erreurdeBérenger sur la sainte eucharistie, on lui opposa la croyance jusque-là constante et universelle de l'Église catholique. Guilmond d'Aversa (j- 1087), *De corporis el sanguinis Christi veritate in eucharistia,* l. Ill, *P. L.,* t. CXLIX, eoi. 1486 sq. ; Lanfranc de Gantorbéry (f 1089), *Decorpore et sanguine Domini,* c. xxn sq., *P. L.,* t. CL, coi. 440 sq.

Au xn" siècle, c'est encore le langage de saint Bernard dénonçant les erreurs d'Abélard comme opposées â la foi chrétienne, et faisant en même temps appel à l'autorité du pape pour les réprouver. *Epist.,CXC, P. L.,* t. clxxxii, col. 1053 sq.

Troisième période du xin· au xvt' siècle, marquée, comme la précédente, par une affirmation pratique et une reconnaissance universelle de l'autorité doctrin de de l'isglise, et se différenciant de l'époque précé•nte, surtout par l'affirmation principalement pratique du droit qu'a l'Église d'intervenir dans toutes es matières connexes à la foi.

Le magistère de l'Église est particulièrement affirmé :ms les définitions solennelles du IVe concile de jtran en 1215. du IIe concile de Lyon en 1274, et du concile de Florenee en 1439, el dans les enseignements moins solennels, par lesquels l'Église termine une controverse comme celle du temps où commence la vision béatifique, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 530 sq.; ou réprouve des erreurs comme celles des fraticelles, n. 484 sq., celles de Marsile de Padoue, n. 495 sq., celles de Wicleff, n. 581 sq., et de Jean Huss, n. 627 sq.

Mais ce qui caractérise principalement cette période, c'est l'affirmation de l'autorité doctrinale de l'Église dàns les matières connexes à la foi. Cette affirmation est occasionnée surtout par l'importante lutte qui se prolonge, pendant plusieurs siècles, autour de la grave question des relations entre la raison et la foi; lutte, dirigée surtout contre les averroïstes, partisans très exclusifs d'Aristote et d'Averroés, et faisant passer leur enseignement avant celui de la foi. Dans cette lutte, toutes les écoles catholiques suivent la direction de l'Église, particulièrement l'école albertino-thomiste, voir t. i, col. 1875 sq., toujours préoccupée de maintenir l'intégrité de la foi, tout en suivant l'enseignement d'Aristote là ou la foi ne s'y oppose aucunement.

Les principaux documents ecclésiastiques en cette matière sont : la lettre de Grégoire IX. *Ad theologos Parisienses,* du 7 juillet 1228, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 442 sq., plusieurs définitions du concile de Vienne, n. 475, 481, et la condamnation de plusieurs erreurs philosophiques par Clément VI. n. 553 sq.

Nous devons en même temps observer que, dans la condamnation des diverses erreurs que nous venons de mentionner, l'Église porte un jugement définitif et universellement accepté sur l'hétérodoxie des enseignements ou écrits soumis à son appréciation. Elle est donc, dès cette époque, universellement reconnue comme possédant, sans conteste, le droit de juger souverainement et infailliblement les faits dogmatiques.

Quant à l'enseignement des théologiens, bien qu'il soit donné sans beaucoup d'insistance ni d'étendue, au moins jusqu'au xv* siècle, par suite de l'absence d'erreur en cette matière, il est cependant assez précis.

Saint Thomas affirme expressément que la foi de l'Église universelle ne peut défaillir, conformément à la parole de Jésus-Christ, *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua,* Luc., xxn, 32. *Sum. theol.,* JD II», q. n, a. 6, ad 3"". il attribue de même au souverain pontife, qui a la plénitude de tout pouvoir dans l'iiglise, le pouvoir de modifier le symbole de la f i dans la mesure nécessaire pour expliquer les vérités de foi en face d'erreurs nouvelles. Il» II', q. i, a. 10.

Il exige manifestement que l'on adhère à la doctrine de l'Église comme à une règle divine et infaillible ; quiconque ne le fait point, n'a point l'habitude de la foi, du moins si sa faute est commise avec advertance et opiniâtreté. Π· II', q. v, a. 3. Le saint docteur suppose aussi q>m l'Église nous donne dans sa liturgie un enseignement dogmatique, quand il mentionne l'obligation qui nous incombe d'avoir une foi explicite dans les mystères de Jésus-Christ, qua? *in Ecclesia solemnizantur et publice proponuntur.* 11° II', q. Π, a. 7. Aucun enseignement formel n'est donné sur l'objet de l'autorité doctrinale de l'Église, mais ce qui est dit sur le double objet de la foi, l'un direct et principal, immédiatement proposé à notre assentiment, et l'autre it direct et secondaire que l'on ne peut rejeter sans re ·.··: aussi ce qui est de toi, doit également s'appliquer a l'objet de l'enseignement ecclésiastique, puisque tout ce qui appartient, directement ou indirectement, au dépôt de la foi, est soumis à l'autorité de l'Église.

Quant à l'autorité de l'Église dans la question des faits dogmatiques, le saint docteur la résout ainsi en traitant particulièrement de la canonisation des saints. L'Église étant infaillible en tout ce qui concerne la foi ou la morale chrétienne, ne peut porter un jugement

autorisant, en fait, quelque erreur préjudiciable à la foi ou a la pratique d. ta vie chrétienne. Elle ne peut dune permettre d'honorer, comme saint, quelqu'un qui ne le serait point, puisque ceux qui auraient cette fausse persuasion pourraient éire facilement induits en erreur, relativement à ce qu'ils doivent pratiquer pour obtenir eux-mêmes le salut éternel. Aux deux objections principales en cette matière, que l'Église n'a point de moyen suffisant d'acquérir la certitude sur le fait que tel ho.....le possède la sainteté digne de la gloire du ciel, et que le moyen qu'elle emploie, c'est-à-dire ie témoignage humain, est de soi toujours faillible, sainl Thomas répond qu'il y a des moyens suffisants d'acquérir cette certitude : l'examen de la vie, l'attestation des miracles et surtout l'instinct de l'Esprit-Saint qui assiste l'Eglise; et c'est précisément cette providence divine qui, par son assistance constante, empêche que l'Eglise soit trompée par le témoignage faillible des hommes. *Quodlib.,* IX, a. 16.

Quant aux jugements particuliers ne concernant ni la foi ni la pratique de la morale chrétienne et se rapportant uniquement â des faits particuliers, *ut cum agitur de possessionibus vel de criminibus vel de hujusmodi,* il est possible que le jugement de l'Église soit erroné, *propter falsos testes. Loc. cit.*

Une considération, faite ailleurs par saint Thomas, montre toute la nécessité de l'autorité infaillible qu'il attribue ici à l'Église dans ses jugements intéressant la foi ; c'est que, de paroles ou d'expressions impropres ou défectueuses, peut facilement provenir quelque perversion de la foi. *Sum. theol.,* I», q. xxix, a. 2; II" 11», q. xi, a. 2.

Saint Bonaventure rend le même témoignage â l'infaillibilité de l'Eglise dans ce qu'elle autorise par son usage général. *InlV Sent.,* l. IV, dist. XVIII, p. il, q. tv, Quaracchi, 1889, t. tv, p. 490. L'Église ne pouvant être trompée ni se tromper dans la concession qu'elle nous fait d'indulgences valables, non seulement au for externe, mais même devant Dieu, il est donc absolument certain que ces indulgences existent, dist. XX, p. il, q. n, p. 532. Pour la même raison, le saintdocleur réprouve l'opinion de ceux qui disent que les indulgences n'ont pas toute l'efficacité que l'Église leur attribue, car c'est outrager l'Église que de dire qu'elle ment de quelque manière ou qu'elle fait des choses vaines et puériles, dist. XX, p. n, q. vi, p. 540. Aussi la pratique de l'Église priant poui les défunts prouve que ses suffrages sont efficaces, dist. XLV, a. 2, q. i, p. 943.

Au xiv· siècle, Durand de Saint-Pourçain dit expressément que la croyance que l'Église est régie par le Saint-Esprit, est la première de toutes les vérités que nous devons croire, qu'elle est la raison de croire toutes les autres, et qu'elle est aussi ce en quoi se résout finalement notre foi. *In IV Sent.,* I. IV, dist. XXIV, q. l.

On doit particulièrement remarquer, au xv· siècle, les témoignages de Thomas Netter.de saint Antonin et du cardinal Turrecremata. Thomas Netter ouWaldensis (j· 1430) prouve la foi indéfectible de l'Église catholique particulièrement parla promesse de Jésus-Christ à saint Pierre, *Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua,* Luc., XXII, 32. *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ,* l. II, c. xix, η. I, Venise, 1571, t. I, p. 193. C'est surtout par ce que nous appelons aujourd'hui le magistère ordinaire et universel que l'Église nous donne son enseignement infaillible. L'Église réunie dans les conciles même généraux s'est quelquefois trompée; Netter pense qu'il a été ainsi au concile de Rimini au iv· siècle et au concile tenu â Constantinople sous l'empereur Justinien. L'infaillibilité est surtout attribuée à l'Église catholique dispersée dans tout l'univers, pourvu que cet enseignement ait été constant et universel, il. l sq., 8, p. 193 sq., 197. La coutume et la loi de l'Église sont des moyens d'arriver à la possession certaine de la vérité, l. II, c. xxin, n. 7, p. 210.

Saint Antonin de Florence (j-1459) reproduit, relativement à la canonisation des saints et aux jugements portés par l'Église sur des faits particuliers, tout l'enseignement de saint Thomas. Il se réfère aussi à Jean de Naples dont il cite le *Quodlibetum* XI. *Summa theologica,* part. III, tr. XII, c. vm, Vérone, 1740, p. 541 sq.

Le cardinal Turrecremata (f 1468) traile de l'indéfectibilité de l'Église dans la foi, en même temps que de son indéfectibilité *in sanctitate, doctrina, praelatione.* Parmi les textes scripturaires prouvant cette indéfectibilité d'une manière générale, plusieurs s'appliquent spécialement à l'indéfectibilité dans la foi, notamment, *ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua,* Luc., xxn, 32; *ut jam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum,* Eph., iv, 14; *Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis,* I Tim., m, 14. *Summa de Ecclesia,* l. I, c. xxvni, Rome, 1489, sans pagination. Quant à l'objet de cette infaillibilité, Turrecremata, comme saint Antonin, reproduit l'enseignement de saintThomas. Relativement au jugement porté par plusieurs papes dans l'affaire des ordinations faites par leur prédécesseur Formose, cette simple remarque est ajoutée ; *In illis quæ sunt facti, Ecclesia errare potest ut dicit S. Thomas,* I. H, c. xcu.

d) *Quatrième période, du commencement du xvt sièclejusqu'à nos jours,* période caractérisée surtout par un notable développement théologique portant particulièrement sur l'objet du magistère infaillible de l'Église et sur son mode d'exercice.

Ne pouvant rapporter ici en détail toute cette littérature théologique, nous nous bornerons à indiquer, au moins sommairement, ce qui intéresse particulièrement le mouvement des idées, sur l'objet de l'infaillibilité de l'Église et sur la manière dont cette autorité infaillible doit s'exercer.

a. Ob/et de l'infaillibilité de l'Église. — a) *Infaillibilité de l'Église relativement à l'objet indirect du dépôt de la foi.* — On commence à formuler explicitement, à la fin du xvi· siècle, ce principe implicitement contenu dans l'enseignement néo-testamentaire et dans la doctrine traditionnelle, que l'autorité de l'Église s'étend non seulement â ce qui est explicitement ou implicitement révélé, mais encore à ce que l'on appelle l'objet indirect du dépôt de la foi, c'est-à-dire à tout ce qui est nécessaire pour que le dépôt de la foi puisse être défendu avec efficacité ou proposé avec une suffisante autorité. Bannez. *In //«"■ 11*,* q. xi, a. 2, conci. 1, Venise, 1602, col. 548 sq.; Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicæ,* part. VIII, Ingolstadt, 1583, p. 313 sq.; de Lugo, *De virtute fidei divinae,* disp. XX, sect, ni, n. 111 sq. Depuis le xvn·siècle, celte doctrine est formellement enseignée par les théologiens, et constamment appliquée par l'Eglise dans la condamnation de nombreuses propositions atteignant seulement d'une manière indirecte l'enseignement révélé, comme beaucoup de propositions du Syllabus de Pie IX en 1864. C'est ce que déclare expressément leconciledu Vatican, exigeantque l'on fuie non seulement l'hérésie, mais encore toutes les erreurs qui s'en approchent plus ou moins : *Quoniam vero salis non est hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus servandi etiam constitutiones et decreta quibus pravae ejusmodi opiniones quæ istic diserte non enumerantur, ab hac sancta sede proscriptae et prohibitae sunt.* Sess. III, c. iv. C'est encore ce qui résulte de la condamnation de la proposition 5· réprouvée comme erronée par le décret du Saint-Office, *Lamentabili sane exitu,* du 3 juillet 1907 : *Quum in deposito fidei veritates tantum revelalæ contineantur,*

•.«*Ilo sub respectu ad Ecclesiam pertinet judicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.*

Observons toutefois que selon les indications fournies à l'article Dogme, la définition ecclésiastique déclarant infailliblement que telles vérités appartiennent réellement au dépôt indirect de la foi, n'en change aucunement la nature intime, et ne peut par conséquent suffire pour que celles-ci soient rangées parmi les vérin s révélées.

fil Infaillibilité de l'Eglise dans ses lois universelles. — On formule non moins explicitement celte proposition, que l'Église est infaillible dans les lois qu elle établit pour tous les fidèles. Cano (-j· 1560) est le premier à exprimer ce principe, implicitement admis par les théologiens du moxen âge et par les Pi res, d'après les preuves précédemment citées. Il aflirme positivement que l'autorité de l'Église est infaillible dans les lois qu'elle établit pour tout le peuple chrétien, du moins *in re gravi et quæ ad Christianos mores formandos apprime conducat. De locis theol.,* l. V, *Opera,* Venise, 1759, p. 138. Certaines lois peuvent manquer de prudence et de mesure; de même tout ce qui concerne les pénalités ecclésiastiques, les censures, les excommunications, les suspenses, les irrégularités et les interdits, n'est pas digne d'approbation. Mais tout ce qui, dans les préceptes, les décisions et les sanctions des souverains pontifes et des conciles, contribue véritablement à former la vie chrétienne des fidèles, est l'objet de l'infaillibilité de . : glise, en ce sens que l'Église ne peut, en cela, rien commander qui soit contraire à la doctrine de Jésus-Christ ou à l'enseignement de la raison. Cependant,) auteur n'ose définir s'il y aurait hérésie à affirmer que quelque coutume de l'Église est mauvaise, ou que quelqu'une de ses lois est injuste, p. 138. Toutefois en ce qui ne concerne point la conduite de toute l'Église, mais seulement celle d'hommes particuliers ou d'Églises particulières, l'Église peut errer par ignorance, non seulement dans le jugement qu'elle porle sur les cnoses passées, mais aussi dans ses prescriptions ou lois particulières, parce que, dans ces cas, elle s'appuie sur des témoignages faillibles qui ne peuvent toujours suffire pour l'abriter contre toute erreur, p. 139.

Bannez (j· 1601) reproduit, sur ce point, l'enseignem-nt de Cano, avec cette seule modification qu'à son jugement celui qui affirmerait que quelque coutume de l'Église est mauvaise, ou que quelqu'une de ses lois est injuste, doit être certainement considéré comme - rétique, s'il accuse positivement l'Église d'erreur en ■ne matière nécessaire au salut, sinon il serait seulement *sapietis hæresim. In* IZam l/æ, q. i, a. 10, Venise, 1602, col. 141 sq.

Suarez (j* 1617) affirme expressément l'infaillibilité i- Église (dans l'espèce il parle seulement de l'infailSiiüté du pape) *in præceptis seu rebus moralibus : . tradit vel approbat pro universa Ecclesia. De fde,* disp. V, sect, vin, η. 7. Ce qu'il entend unique-■ent de l'honnêteté et de la rectitude morale, en ce sens que l'Eglise ne peut approuver comme honnêtes tes choses mauvaises, ni condamner comme mauvaises i-s choses honnêtes. Mais, en ce qui est seulement circonstance accidentelle de la législation ecclésias-Éq ie. comme la multiplication excessive des lois, leur rigueur trop grande ou leurs pénalités trop sévères, il ■ y a point d'inconvénient à admettre quelque défaut hamain, qui n'est point opposé à la sainteté de l'Église. *Loc. cit.* Aussi, voulant prouver, dans son traité des fois, que le pouvoir d'établir des lois, obligeant l'Eglise entière, ne peut point être délégué, Suarez s'appuie ce que les lois ecclésiastiques, obligatoires pour tonte l'Église, doivent procéder d'un pouvoir qui ne peut errer en ce qui concerne la morale, et qu'un tel «avoir dépendant de la direction spéciale du Saint-Esprit promise au pape seul, n'est point susceptible de délégation. *De legibus,* l. IV, c. vi, n. 22.

L'enseignement de Suarez est dès lors communément suivi par les théologiens. Sylvius, *op. cil.,* p. 335 sq.; A. Barbosa (f 1649), *Juris ecclesiastici universi,* I. I, c. 11, n. 40 sq., Lyon. 1615, p. 32; Jean de Saint-Thomas, *Tractatus de auctoritate summi pontificis,* disp. Ill, a. 3, *Cursus theologicus,* Paris, 1883, t. vu, p. 308 sq.; Libère de Jésus, *op. cit.,* t. v, p. 610 sq.; Henno, *op. cit.,* t. i, p. 315; Tournely, *op. cit.,* t. i, p. 428 sq.; Billuart, *Tractatus de regulis fidei,* diss. Ill, a. 5; Murray, *op. cit.,* t. HI, p. 251 sq.; Hurter, *op. cit.,* t. 1, p. 271 ; Wilmers, *op. cit.,* p. 472; de Groot, *op. cit.,* p. 293; Pesch, *op. cit.,* p. 358 sq.; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 3e édit., Bruges, 1903, p. 57.

γ) *Infaillibilité de l'Église relativement à la canonisation des saints.* — Depuis la fin du xm» jusqu'au commencement du xvi· siècle, les théologiens avaient communément adopté, sur ce point, la formule de saint Thomas. Au xvi· siècle, Melchior Cano, tout en admettant que les jugements ecclésiastiques, en cette matière, reposent sur des témoignages en eux-mêmes faillibles, s'efforce surtout de montrer qu'il y aurait témérité, imprudence et irréligion à rejeter les décisions de l'Église sur ce point. Ce serait l'accuser d'erreur en ce qui concerne la conduite des fidèles, contrairement aux promesses de Jésus-Christ. D'ailleurs, aucun cas de faux témoignage ne pouvant être relevé dans tout un ensemble de faits de ce genre, on doit admettre que c'est une preuve d'une providence toute spéciale, préservant l'Église d'erreur en celte matière. *De locis theolog.,* 1. V, c. v, p. 139 sq.

Bannez reproduit l'enseignement de saint Thomas et de Cano, en ajoutant qu'il est très téméraire, scandaleux et proche de l'hérésie, d'affirmer que le pape ou un concile général puisse errer, même pour la canonisation d'un seul saint. Ce qu'il prouve par l'autorité du concile de Constance et de Martin V, condamnant la proposition 44e de Wicleff : *Augustinus, Benedictus et Bernardus damnati sunt, nisi pænituerint de hoc quod habuerunt possessiones et instituerunt et intraverunt religiones,* Denzinger-Bannwart, *Enchiridmn,* n. 624; par l'infaillibilité certaine de l'Eglise dans toutes les lois concernant le bien moral de tuute l'Église et par les graves dommages qui résulteraient pour l'Église de la négation de cette infaillibilité. *In IIx,* q. i, a. 3, Venise, 1602, col. 147 sq.

Grégoire de Valence, en soutenant la même do< trine, va jusqu'à affirmer que l'on doit croire, d'une foi certaine, que les témoignages attestant la sainteté d'un serviteur de Dieu canonisé par le pape, sont vrais, et que cet homme est du nombre de ceux que les révélations de l'Ecriture nous montrent comme obtenant, avec le secours de la grâce divine, le bonheur de la vie éternelle. *Analysis fidei catholicæ,* part. VIII, Ingolstadt, 1585, p. 314 sq

Bellarmin, en reproduisant l'opinion de Cano, affirme simplement qu'il est certain que l'Église ne se trompe point dans la canonisation des saints, de telle sorte que les saints, canonisés par elle, peuvent être vénères sans aucun doute. *Controv., De sanctorum beat : c dine,* l. I, c. tx, Lyon. 1601, t. i, col. 1452 sq. Suar· ; s'exprime de même. Il ajoute formellement que celte doctrine n'est point de foi, mais qu'elle est assez certaine et que la proposition contraire est impie et téméraire. *De fide,* disp. V, sect, vm, n. 8. Les preuves dont l'Église se sert pour constater la sainteté de ceux qu'elle canonise, avec l'appoint fourni par l'assistance du Saint Esprit, donnent une certitude excluant tout doute prudent. *Defensio fidei catholica,* l. II, c. ix, η. 10. Sylvius, en reproduisant tous les arguments prouvant en celle matière l'infaillibilité de

l'Église, observe aussi que celte proposition n'est point de foi, mais qu'elle est tellement certaine que la nier serait scandaleux, téméraire et proche de l'hérésie. *Controv.,* l. IV, q. Il, a. 14, concl. 2, Anvers, 1698, p. 337 sq.

Cet enseignement est dès lors communément suivi par les théologiens. Sylvius, *op. cit.,* p. 336 sq.; A. Barbosa, *op. cit.,* t. I, p. 33; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.,* p. 293 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XVII, *De fide,* disp. IV, dub. il, n. 46, Paris, 1879. t. xi, p. 275; Libère de Jésus, *op. cit.,* t. v, col. 627 sq.; Henno, *op. cit.,* p. 315 sq.; Tournely, *op. cit.,* t. i, p. 432 sq.; Benoit XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* l. I, c. xlv, 3'édit., Rome, 1747, t. I, p.446 sq.; Billuart, *Tractatus de regulis fidei,* diss. Ill, a. 8; Murray, *op. cit.,* t. ill, p. 312 sq.; Mazzella, *op. cit.,* p. 617 sq.; Hurter, *op. cit.,* p. 271 sq.; Billot, *op. cit.,* p. 424 sq.; Wilmers, on. *cit.,* p. 469 sq.; de Groot, *op. cit.,* p. 298 sq.; Pesch, *op. cit.,* p. 371 sq. Voir Canonisation des saints, t. in, col. 1640 sq.

8) *Infaillibilité de l'Église dans l'approbation des ordres religieux.* — Cano affirme, non sans quelque hardiesse, que l'approbation ou la désapprobation des ordres religieux, ne relevant point seulement de la science, mais aussi de la vertu de prudence, n'est point une de ces choses dans lesquelles le souverain pontife ne peut errer. Les privilèges, conférés en cette matière par le saint-siège, ne sont point des jugements certains qui obligent tous les fidèles; ils montrent seulement l'opinion des papes, tout comme les lettres décrétales dont quelques-unes ont été, après une meilleure délibération, réfutées par des lettres subséquentes. *De locis theol.,* l. V, c. v, *Opera,* Venise, 1759, p. 140.

Bannez, au contraire, enseigne comme vérité certaine, que l'on ne pourrait nier sans hérésie que le souverain pontife ne peut errer dans l'approbation qu'il donne à un ordre religieux, du moins en ce qui concerne la doctrine, et en ce sens que des constitutions religieuses ainsi approuvées ne peuvent rien contenir qui soit opposé à la doctrine évangélique, ou à l'enseignement de la foi ou à la droite raison. *In I/*" II",* q. I, a. 10, Venise, 1602, col. 148 sq. Cependant il peut se faire que le souverain pontife, par négligence ou par ignorance ou par suite de faux renseignements, manque, en quelque manière, de prudence en approuvant ou en confirmant plus d'ordres religieux que ne l'exigent les besoins de l'Eglise. Toutefois cette erreur ne peut nuire à l'Église universelle, bien qu'elle soit nuisible à quelques individus, col. 149.

Grégoire de Valence enseigne également que le pape ne peut se tromper, en approuvant un ordre religieux comme conforme à la perfection évangélique. *Analysis fidei catholicæ,* part. VIII, Ingolstadt, 1585, p. 315. Cet auteur affirme même que le pape ne peut manquer de prudence, à ce point qu'il approuve un ordre rue, selon toutes les circonstances, il aurait du rejeter. Ce serait imposer à l'Eglise entière une chose qui ne serait point pour son édification, mais pour sa destruction; ce que le pape ne peut faire. Cependant comme les circonstances de temps, de personnes et de choses changent fréquemment, il peut se faire qu'un ordre, d'abord prudemment approuvé, soit ensuite prudemment rejeté, p. 316.

Suarez enseigne, comme Grégoire de Valence et Bannez, que le pape est infaillible dans le jugement qu'il porte sur tel ordre, comme capable de conduire véritablement à la perfection. Cette assertion est principalement appuyée sur ce que le pape ne peut induire le- fidèles en erreur, en une telle manière qui concerne gravement leur conduite morale, ou leur acheminement effectif vers la perfection. *De fide,* disp. V sect, vm, n. 9; *De religione,* tr. VII, l. II, c. xvn, n. 17. Comme Bannez et contrairement â Grégoire de Valence, Suarez admet que les jugements du pape peuvent n'ètre pas infaillibles en ce qui concerne l'utilité ou l'opportunité d'un ordre. Mais il estime qu'il y aurait témérité à affirmer en fait une telle erreur, à moins qu'elle ne soit manifestement prouvée. Quant aux assertions de Cano en cette matière, il les juge d'une sévérité excessive. At *hic gravissimus excessus est, ne quid majus dicam. De religione,* tr. Vil, l. II, c. xvm, n. 22.

La doctrine de Bannez et de Suarez est dès lors communément suivie par les théologiens. Sylvius, *op. cit.,* p. 339 sq.; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.,* . 311; Tournely, *op. cit.,* t. i, p. 433 sq.; Murray, *op. cit.,* t. m, p. 320 sq.; Mazzella, *op. cit.,* p. 618; Hurter, *op. cit.,* p. 271; de Groot, *op. cit.,* p. 303 sq.; Wilmers, *op. cit.,* p. 474 sq.; Pesch, *op. cit.,* p. 370.

ε. *Infaillibilité de l'Église relativement aux faits dogmatiques.* — Les faits et les documents précédemment cités montrent que, jusqu'au xvi· siècle, on avait pratiquement admis l'infaillibilité de l'Église, dans les jugements du magistère ecclésiastique concernant des faits dont la vérité est intimement liée avec la défense ou l'explication d'un dogme révélé, comme la légitimité des conciles œcuméniques reconnus par l'Église, et le caractère hérétique des doctrines ou des ouvrages réprouvés comme hérétiques par les définitions ou décisions de l'Église.

En même temps, l'on reconnaissait avec saint Thomas, dont Je texte a été précédemment cité, *Quodlibet.,* IX, a. 16, que l'Église ou le saint-siège n'est point infaillible dans les jugements portés sur des faits particuliers, n'intéressant point la foi et dépendant uniquement de l'information et du témoignage des hommes. Nous avons cité, en ce sens, l'appréciation du cardinal Turrecrerhata sur Je jugement de plusieurs papes, concernant les ordinations faites par leur prédécesseur Formose.

Au xvi· siècle, l'attitude des théologiens reste la même, comme on peut particulièrement le constater chez Bellarmin. Le savant controversiste admet l'infaillibilité des jugements de l'Église sur la légitimité des conciles approuvés par elle et sur l'authenticité de leurs décrets, *Controv., De sacramentis in genere,* I. II, . xxv, Lyon, 1699, t. n, col. 175, et sur le fait que tel saint canonisé jouit certainement de la gloire du ciel. *De sanctorum beatitudine,* l. I, c. ix, t. i, col. 1452 sq. En même temps Bellarmin reconnaît que les papes Etienne VI et Sergius III ont erré sur le fait de la validité des ordinations de leur prédécesseur Formose, qu'ils ne considéraient point comme pape légitime. *De romano pontifice,* l. IV, c. xm, col. 747.

Bellarmin admet également que les Pères du VIe concile œcuménique ont pu se tromper sur le fait de l'hcréticité personnelle du pape Honorius, si toutefois il est vrai que ce passage des actes du concile soit réellement authentique. *De romano pontifice,* l. IV, c. xi. col. 743.

Sans doute, sur cette question des faits dogmatiques, l'on ne rencontre pas, chez Bellarmin, la précision des théologiens postérieurs à la controverse du xvn» siècle; mais, en dehors de ce défaut de terminologie, sa doctrine est bien orthodoxe. De la Servière, *La théologie de Bellarmin,* Paris, 1908, p. 121 sq. Aussi nous croyons qu'il est inexact de citer Bellarmin, ainsi que le fait M. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican,* Paris, 1906, p. 80, comme affirmant, sans distinction ni restriction, que l'Église peut errer dans les questions de fait.

Au xvn· siècle, à l'occasion de la condamnation portée par Innocent X, le 31 mai 1653, contre cinq propositions extraites de ΓA *uqustinus* de Jansénius, la

question doctrinale de l'infaillibilité de l'Église, relativement aux faits dogmatiques, fut posée différemment, du moins en France.

Établissant une distinction entre l'enseignement doctrinal de l'Église relativement à ces cinq propositions justement condamnées, et le jugement de fait que ces propositions étaient réellement contenues dans l'Augustinus de Jansénius, les jansénistes admettaient l'infaillibilité de l'Église sur le premier point et la rejetaient sur le second, sous ce prétexte que cette question de fait, n'appartenant point au domaine de la révélation, ne relève aucunement du magistère ecclésiastique. Ils prétendaient, d'ailleurs, s'appuyer sur ce que les théologiens avaient antérieurement affirmé, d'une manière assez habituelle, la faillibilité des jugements de l'Église sur des questions de fait, en omettant d'ailleurs les distinctions ou restrictions faites par ces théologiens, ou existant certainement dans leur intention, sans qu'elles fussent positivement énoncées.

L'histoire de cette grave controverse devant être exposée à l'art. Jansénisme, il nous suffira de donner ici quelques indications sur les principaux documents ecclésiastiques en cette matière et sur l'attitude des théologiens catholiques.

Dès le 16 octobre 1656, Alexandre VII déclare et définit expressément que les cinq propositions extraites du livre de Jansénius intitulé: *Augustinus* ont été condamnées *in sensu ab eodem Cornelio intento.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1098. Et le 15 février 1664, ce même pape impose aux jansénistes l'obligation stricte de souscrire à un formulaire de soumission, exprimant une entière adhésion aux constitutions précitées d'Innocent X et d'Alexandre VII, et une réprobation formelle, *sincero animo* et sous la foi du serment, des cinq propositions de Jansénius, *in sensu ab eodem auctore intento,* n. 1099.

Quelques évêques s'étant permis de faire des additions à ce formulaire pontifical, Innocent XII, le 6 février 1694, après avoir confirmé les définitions d'Innocent X et d'Alexandre VII, interdit strictement toute addition au formulaire et enjoignit de l'entendre *in sensu obvio,* n. 1099. Enfin Clément XI, par la constitution apostolique *Vineam Domini* du 16 uillet 1705, déclara expressément que l'obéissance due aux constitutions du saint-siège ne comprenait pas seulement un silence obséquieux, mais que le sens condamné dans les cinq propositions du livre de Jansénius, tel qu'il ressort naturellement des paroles employées, doit être rejeté et condamné par tous les fidèles comme hérétique, non seulement de bouche mai® encore de cœur, et qu'il n'est point permis de souscrire a'u dit formulaire *alia mente, animo aut credulitate,* et que ceux qui penseraient, prêcheraient, écriraient, enseigneraient ou affirmeraient diversement ou contrairement à tout ceci, seraient, comme transgresseurs des dttes constitutions apostoliques, soumis à toutes les censures portées par ces constitutions, n. 1350. ce aue confirma encore Pie VI par la bulle *auctorem fidei* du 28 août 1794, qui réprouvait 'tes pretentions du conciliabule janséniste de Pistoie, affirmant, relativement à la paix dite de Clément IX, queie pape avait permis de se servir de la distinction entre le droit et le fait, pour souscrire au formulaire d'Alexandre VII, n. 1513 sq.

De leur côté, les théologiens catholiques combattaient vaillamment la thèse janséniste et réfutaient les arguments sur lesquels on prétendait l'appuyer. C'est ce que fit Bossuet en 1665, dans sa *Lettre à la révérende mère abbesse et aux religieuses de Port-Royal,* écrite sur la demande de l'archevêque de Paris, llardouin de Péréfixe. Bossuet insista surtout sur la pratique de l'ancienne Église, condamnant les doctrines et les écrits des hérétiques, en même temps qu'elle enseignait la foi véritable, et exigeant la soumission à ces condamnations qu'elle insérait dans ses professions de foi, comme dans celle du pape saint Hormisdas, et à tel point qu'elle refusait sa communion à ceux qui, embrassant sa foi, se refusaient à souscrire à ses jugements concernant les faits décidés. *Œuvres,* Paris, 1836, t. XI, p. 648 sq. On doit toutefois reconnaître qu'au jugement de l'évêoue de Meaux, les sentences de l'Église, en ce qui touche les faits, ne sont pas tenues infaillibles. Mais c'est une vertu chrétienne et religieuse de soumettre et d'anéantir son jugement propre, même hors des cas de vérités révélées, surtout dans les choses qu'on ne sait pas, et desquelles on n'a nulle obligation de prendre aucune connaissance. D'ailleurs, il est certain et indubitable qu'au-dessous de la foi théologale il y a un second degré de soumission et de créance pieuse, qui peut être souvent appuyée sur une si grande autorité qu'on ne peut la refuser sans une rébellion manifeste, p. 658. Bossuet voulait compléter sa démonstration dans un ouvrage plus étendu, que la mort l'empêcha de terminer. Ce qui nous est parvenu sous le titre *à'Autorité des jugements ecclésiastiques* n'est qu'un simple canevas où l'auteur énumère vingt-quatre exemples de cas où l'Église s'est prononc· e avec autorité sur des faits bien qu'ils ne soient pas révélés de Dieu, et a rigoureusement exigé la soumission des fidèles à ces jugements, p. 665 sq.

Ce que Bossuet n'avait fait que commencer, Fénelon l'accomplit avec une telle perfection, que les théologiens subséquents n'ont guère fait qu'utiliser ses matériaux. Ses principaux écrits en cette matière sont : quatre *Instructions pastorales* publiées en 1704 et 1705, *Œuvres complètes,* Paris, 1852, t. m, p. 573; t. iv, p. 5 sq., 96 sq., 261 sq. ; deux *Lettres à l'évêque de Meaux,* p. 338 sq., 357 sq.; deux *Lettres à l'évêque de Saint-Pons, p.* 392 sq., 412 sq.; sa *Lettre sur l'ordonnance du cardinal de Noailles du 22 février 1103 contre le cas de conscience,* p. 460 sq. ; son *Instruction pastorale,* du 1·r mars 1706 pour la publication de la constitution *Vineam Domini de* Clément XI, p.488sq.; une *Lettre à un évêque* sur le mandement de M. de Saint-Pons, p. 520 sq.; deux *Lettres à Quesnel, p.* 549 sq., 582 sq.; trois *Lettres contre un nouveau système sur le silence respectueux,* p. 607 sq.. 622 sq., 640 sq.; une *Instruction pastorale* du 1er juillet 1708 sur le livre intitulé : *Justification du silence respectueux,* t. v, p. Isq.; une *Lettre sur rinfailhbilite de l'Église touchant les textes dogmatiques, p.* lôb - :.. et deux *Mandements pour l'acceptation de la consritution Unigenitus,* p. 131 sq., 163 sq.

Dans ces divers écrits, Fénelon, à l'encontre de Bossuet, revendiqua nettement l'infaillibilité de l'Église dans les jugements qu'elle porte sur les faits dogmatiques. Il appuya cetle revendication tout d'abord sur la mission donnée par Jésus-Christ à son Église. Matth., xxvm, 19 sq. Il est manifeste que le corps des pasteurs ne peut enseigner toutes les nations, qu'en remplissant les deux fonctions essentielles que saint Paul leur marque, qui sont de garder la forme des paroles saines, II Tim., i, 13, et d'éviter la nouveau:^ profane de paroles. ITim., vi, 20. C'est par ces de fonctions indivisibles, que l'Église enseigne tou- es jours toutes les nations, et elle ne pourrait manqu-i nia l'une ni à l'autre, sans violer le dépôt.Si elle manquait â discerner la forme saine d'avec la nouveauu-profane de paroles, elle pourrait donner l'une pour l'autre à ses enfants. Alors loin d'enseigner tous l-s jours toutes les nations, elle les induirait toutes en erreur. En se trompant sur la signification propre des termes, elle les tromperait inévitablement pour le fond des dogmes. *Instruction pastorale* du 10 février 1704, *Œuvres complètes,* t. III. p. 579 sq. ; *Instruction pastorale* du 2 mars 1705. t. rv. p. 16 sq. ; *Deuxième lettre à l'évêque de Meaux,* t. iv, p. 358; *Lettre sur*

l'infaillibilité de l'Église touchant les faits dogmatiques, t. v, p. 108 sq.

Cette infaillibilité de l'Église, dans ses jugements sur les faits dogmatiques, est encore prouvée par la pratique constante de l'r.glise. Car l'Église a fait pour son infaillibilité sur les textes dogmatiques, précisément comme elle a fait pour son infaillibilité sur lesdogmes. En vain les protestants lui ont contesté son infaillibilité sur les dogmes, elle n'a jamais fait jusqu'ici aucun symbole, aucun canon, aucun décret équivalent, pour établir en termes formels et expressément cette autorité infaillible. Elle s'est contentée de la supposer et de l'exercer, en condamnant tous ceux qui refusaient de s'y soumettre sans réserve. De même le parti de Jansénius lui conteste en vain son infaillibilité sur les textes dogmatiques. Elle n'a fait jusqu'ici ni symbole, ni canon, ni décret équivalent, pour établir en termes formels et expressément cette autorité infaillible; mais elle ne cesse point de la supposer et de l'exercer manifestement dans la pratique. *Deuxième lettre à l'évêque de Meaux,* t. tv, p. 358.

Cette pratique de l'Église est particulièrement prouvée par plusieurs faits dont l'éclaircissement, au jugement de l'auteur, emporte la tradition tout entière. Les principaux faits cités dans les premiers siècles sont : la désapprobation formelle donnée au concile de Rimini, qui s'était trompé uniquement sur une question de fait; l'obligation imposée par le concile de Chalcédoine à Théodoret, à Jean d'Antioche et aux autres Orientaux d'anathématiser Nestorius, l'orthodoxie sur le reste n'é'ant point considérée comme suffisante; dans la controverse des Trois Chapitres, l'infaillibilité universellement attribuée aux décrets du concile de Chalcédoine relativement aux écrits soumis à son jugement; le droit que s'attribue le cinquième concile et qui lui est universellement reconnu de juger infailliblement les textes désignes sous le nom de Trois Chapitres. *Instruction pastorale* du 1" juillet 1708, t. v, p. 51 sq. Les mêmes faits prouvent que cette infaillibilité de l'isglise doit être admise pour le jugement porté par elle sur de longs textes. *Instruction pastorale* du 10 février 1701, t. ni, p. 577 sq.

A celte autorité infaillible est due une véritable soumission intérieure, pour laquelle un simple silence respectueux, comportant seulement une non-résistance extérieure, ne peut suffire. *Instruction pastorale* du 2 mars 1705, t. iv, p. 70 sq. ; *Réponse à la deuxième lettre de l'évéque de Saint-Pons,* p. 415 sq.; *Ordonnance et instruction pastorale* du 1er mars 1706, p. 495 sq.; *Lettre à un évêque sur le mandement de M. de Saint-Pons,* p. 525 sq. Cette soumission véritable de l'intelligence, quand il s'agit de la condamnation d'un écrit, ou de propositions comme celles de lansénius, doit avoir pour objet la réprobation de ces propositions, non au sens personnel de l'auteur quand celui-ei estdillérent du sens propre et naturel du texte, mais uniquement dans le sens propre et naturel du texte. Le sens personnel de l'auteur, quand il est tout seul dans l'esprit de l'auteur et qu'il est détaché de tout texte qui l'exprime naturellement au dehors, n'est qu'une pensée intérieure et secréte qui n'a rien de contagieux pour les peuples. Alors c'est un fait non seulement personnel, particulier, indillérent à la conservation du dépôt de la foi et au salut des peuples en général, mais encore intérieur et impénétrable. C'est le secret des consciences, réservé a Dieu seul qui en est le scrutateur. Mais le sens propre et naturel d'un texte, qui est, par l'institution des paroles et par l'usage de la langue, comme inséparable du texte, est porté par le texte même dans l'esprit de tous ceux qui le lisent ou qui l'écoutent. Quoique l'Église n'ait aucun besoin d'infaillibilité sur le sens personnel des auteurs détache de tout texte, et que le dépôt de la foi se trouve en pleine sûreté avec le salut des peuples en général, malgré ce sens personnel d'un auteur hérétique, il n'en est pas moins évident qu'elle a besoin de ne se tromper jamais dans le discernement du sens propre et naturel des textes considérés en eux-mêmes, parce que c'est ce sens qui passe, avec les paroles du texte, dans l'esprit des lecteurs et qui par conséquent conserve ou corrompt leur foi. C'est ce sens qui est naturellement lié avec le texte et qui sort, pour ainsi dire, des paroles mêmes, pour vivifier ou pour empoisonner les lecteurs. *Instruction pastorale* du 2 mars 1705, t. tv, p. 75.

Il est très assuré que l'infaillibilité garantie à l'Église, par son divin fondateur, dans le discernement de chaque texte qui conserve ou qui corrompt le dépôt, et entre autres du texte de Jansénius, est une vérité révélée. *Instruction pastorale* du '10 février 1704, p. 610. Mais l'héréticité de chaque texte, dépendant des règles de la grammaire et de la signification des termes, n'est point une vérité révélée, si elle est prise en elle-même; elle ne tient à la révélation que par l'infaillibilité garantie à l'Église. *Instruction pastorale* du 2 mars 1705, t. iv, p. 90. Quant à savoir si l'acte par lequel on adhère à l'héréticité d'un texte parce qu'elle est enseignée par l'Eglise. est ou non un acte de foi divine, l'archevêque de Cambrai ne le décide point, toute la question, dit-il, devant être traitée indépendamment de ce point, p. 91.

Relativement à l'opinion de saint Thomas et des théologiens précédemment indiqués, sur la faillibilité des jugements de l'Église concernant des faits particuliers, Fénelon observe que ces faits particuliers, tels que possessions justes ou injustes, crimes ou choses semblables, sont très différents de l'héréticité des textes qui corrompraient le dogme de la foi, si l'Église manquait de les interpréter et de les condamner dans leur sens véritable. D'ailleurs, si quelques-uns d'entre eux, en très petit nombre, pressés par les difficultés qu'ils s'ell'orçaient de vaincre sur d'autres matières, et n'exaininant pas alors la question présente dans toute son étendue, n'ont pas assez nettement distingué les faits personnels et indifférents au dogme, davec les faits dogmatiques des textes qui rentrent dans le droit, on ne doit point être étonné de ce défaut de précaution Les meilleurs auteurs peuvent ne pas parler, avec exactitude, d'un point de doctrine, quand ce point n'a jamais été éclairci par aucune dispute, surtout quand ils n'en parlent qu'en passant, à la hâte, et par rapport à d'autres points qui les occupent alors uniquement. Ces théologiens n'ont point aperçu les conséquences qu'on veut maintenant tirer de leurs expressions. Tous leurs principes tendent évidemment à établir, en vertu des promesses, l'autorité infaillible de l'Église pour juger des textes qui affirment ou qui nient le dogme révélé, parce que l'Église ne peut jugerdu sens qu'en jugeant des paroles. Toutes les preuves qu'ils donnent de cette autorité infaillible, ne peuvent avoir aucun sens réel qu'en leur donnant cette étendue. *instruction pastorale* du 10 février 1704, t. m, p. 633 sq.

Les argumentset les explications de Fénelon furent largement utilisés par les théologiens subséquents qui ne firent guère que compléter ses réponses aux diverses objections. Henno, *op. cit.,* p. 312 sq.; Tournely. *op. cil.,* t. il, p. 466 sq. ; Billuart, *Tractatus de regulis /idei,* diss. Ill, a. 7; Regnier (j- 1790), *De Ecclesia Christi,* part. I, sect, iv, c. it, dans le *Cursus completus theologiae* de Migne, Paris, 1838, t. iv, p. 655 sq.; Perrone, *De locis theologicis,* part. I, sect, t, c. iv, a.2, prop. 2, *op. cit.,* t. vtn, p. 255 sq.; Murray, *op. cit.,* t. tn, p. 265 sq.; Mazzella, *op. cit.,* p. 620 sq. ; Horter, *op. cit.,* p. 272 sq.; Wilmers, *op. cit.,* p. 464 su.: de Groot, *op. cit.,* p. 283 sq.; Pesch, *op. cit.,* p. 36ii <q.; Billot, *Oι. cil.,* p. 420 sq.

b. Mode d'exercice du magistère ecclesiastique, en dehors du magistère du pape dont on parlera ultérieurement. — a) *Quant aux definitions solennelles des conciles.* — Jusqu'au xv«siecle, les théologiens ou auteurs ecclésiastiques n'avaient guère fait que constater l'infaillibilité des conciles dans leurs définitions solennelles sans en faire l'objet d'aucune étude doctrinale. Au xv' siecle, à l'occasion de la controverse relalive à la prétendue supériorité du concile sur le pape, voir Conciles, t. ut, col. 664, on avait montré que bien qu'un concile puisse avoir autorité pour déposer un pape, surtout quand il est incertain, il ne peut jamais jouir d'une autorité infaillible en matière de doctrine, quand il se tient sans le pape, ou quand il n'est pas approuvé par lui.

Au XVI· siècle, la même doctrine se rencontre, avec plus de développements théologiques el historiques, chez le cardinal Cajetan, *Opuscula,* t. t, tr. II, p. n, c. xxt, Lyon, 1588, p. 44; Cano, *De locis theologicis,* l. IV, c. tv, *Opera,* Venise, 1759, p. 123; Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicæ,* part. VIII, Ingolstadt, 1585, . 460 sq., et Bellarmin, *Controv., De conciliis,* l. II, . xi, Lyon, 1601, t. l, col. 894sq. Bellarmin examinant particulièrement si les décrets doctrinaux des conciles généraux sont infaillibles, avant d'être confirmés par le pape, distingue quatre cas. Les trois premiers qui ne comportent point l'infaillibilité doctrinale sont les suivants : quand les Pères du concile définissent contrairement à l'avis des légats pontificaux présidant le concile, quand ils définissent au gré des légats, mais contrairement aux instructions pontificales données aux légats, enfin quand les membres du concile définissent avec l'approbation des légats, mais sans instructions certaines du pape. Dans ces trois cas, la noninfaillibilité du concile est évidenle, puisque le concile ne peut être infaillible qu'autanl qu'il est universel et représente toute l'Église; et que cette dernière condition est réalisée seulement par l'approbation que donne le pape, approbation qui, dans la circonstance, n'existe point. C'est aussi ce que prouvent plusieurs faits historiques mentionnés par le savant controversiste. Quant au quatrième cas, où les membres du concile définissent conjointement avec les légats et selon les instructions certaines du pape, l'infaillibilité du concile est indiscutable, puisque c'est, en réalité, le jugement de toute l'Église et un jugement définitif d'après la volonté certaine du pape, col. 895 sq.

Cet enseignement de Bellarmin est communément suivi par les théologiens postérieurs. Suarez, *De fide,* disp. V, sect, vu; Sylvius, *Controv.,* l. V, q. il, *Opéra** Anvers, 1698, t. v, p. 365 sq.; Gonet, *De virtutibus theologicis,* disp. V, a. 1, η. l sq., *Clypeus lheologiæ thomislicæ,* Anvers, 1744, t. tv, p. 268 sq.; Henno, *op. cit.,p.* 316 -.Libère de Jésus, *op. cit.,* t. v, col. 766sq.; Tournely *op. cit.,* t. i, p. 376 sq., Billuart, *Tractatus de regulis fidei,* diss. V,a.4: Gotti, i *heologiascholastico-■togmatica,* τ. I, q. m, dub. v, n. 1 sq., Venise, 1750, t. t, p. 52 sq.; Régnier, *op. cit., Cursus completus theologiæ* de Aligne, t. iv, p. 551 sq.; Murray, *op. cit.,* t. in. p. 183sq.; Berthier, *De locis theologicis,* Turin, 1888, p. 322 sq.; liurter, *op. cit.,* p. 265 sq.; de Groot, *op. cit.,* p. 423 sq. ; Winners, *op. cit.,* p. 392 sq. ; Pesch, *op. cit.,* p. 294 sq. ; Billot, *op. cit.,* p. 718 sq.

β) *Quant à l'enseignement infaillible provenant du magistère ecclésiastique ordinaire et universel.* — L'existence de cet enseignement infaillible avait toujours été admise dans l'Église. C'est ce que démontre particulièrement la manière dont beaucoup d'erreurs furent condamnées, au cours des siècles, sans définition formelle, par le simple fait qu'elles étaient jugées -entraires à l'enseignement ordinaire de l'Eglise uni- . rselle. Ce fut l'argument particulièrement employé «u n· siècle par Irénée et Tertullien contre les erreurs gnostiques, et au rv· siècle par le pape saint Sirice, *Epist.,* vu, *P. L.,* t. xiii, col. 1168s ei par saint Ambroise, *Epist.,* xlii, n. 14, *P. L.,* t. xvi, col. 1128, contre l'erreur de Jovinien. C'est aussi de cette manière que fut approuvé le symbole dit de saint Athanase, universellement considéré comme jouissant dans l'Église d'une autorité irréfragable. L'existence du magistère ordinaire et universel est encore démontrée, d'après tous les témoignages précités, par la croyance constante et universelle à l'infaillibilité de l'Église, enseignant tacitement ou implicitement, par sa discipline et par sa pratique générale, les doctrines qui ont. avec celles-ci, une connexion évidente et nécessaire. Toutefois, la nature de ce même enseignement ne fut. de la part des théologiens, l'objet d'aucune étude spéciale jusqu'au bref de Pie IX du 21 décembre 1863 à l'archevêque de Munich, et même jusqu'au concile du Vatican. Pie IX, dans ce bref, déclarait expressément qi«.-. même en ce qui concerne les matières de foi, la sou mission strictement due ne doit pas être restreinte à ce qui est défini par les décrets exprès des conciles oecuméniques ou des souverains pontifes, mais qu'elle doit encore être étendue à ce que le magistère ordinair·- c- toute l'Eglise dispersée dans l'univers entier, prop, .-e comme divinement révélé, et que le consentement universel et constant des théologiens catholiques tient, en conséquence, comme appartenant à la foi. Denzinçer-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1683. Enseignement formellement exprimé par le concile du Vatican dans ce passage : *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quæ in verbo Dei scripto vel tra-iito continentur el ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.* Sess. III, c. m, *Enchiridion,* n. 1792.

Cette déclaration du concile eut pour conséquence d'attirer particulièrement sur ce point l'attention des théologiens, qui fournirent des explications plus complètes sur la manière dont l'enseignement du magi-iere ordinaire et universel est donné, et sur les conditions requises pour son infaillibilité. A. Vacant, Te *magistère ordinaire de l'Église el ses organes,* Paris, 1887; *Études sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. U, p. 89 sq.; Fr .nzelin, *De divina traditi-ne et Scriptura,* th. vιπ-xt, 4· édit., Rome, 1896, p.60s :.; Hurter, *op. cit.,* p. 263; de Groot, *op. cit.,* p. 80S; Wilmers, op. cit., p. 402sq.; Pesch,*op. cil.,* p. 31Ô-:.: Billot, *op. cit.,* p. 431 sq.; J. Bellamy, *La thee logic catholique au xix· siècle,* Paris, 1904, p. 233 sq.

Il nous suffira de résumer ici leurs conclusions principales. — *a.* Le magistère ordinaire et universel de l'Église s'exerce tout d'abord par l'enseignement *exprès* habituellement communiqué, en dehors de définitions formelles, par le pape et par le corps des évêques dispersés dans tout l'univers; enseignement auquel participent les auteurs spécialement approuvés par l'Église, comme les Pères, les docteurs de l'Église et les théologiens dont elle approuve ou autorise l'enseignement d'une maniéré formelle ou simplement tacite. — p. Le magistère ordinaire et universel peut encore s'exercer par l'enseignement *implicite* manifestement contenu, comme nous l'avons précédemment montré, dans la discipline et dans la pratique générale de l'Église. du moins en toul ce qui est vraiment commandé, approuvé ou autorisé par l'Église universelle; car dans cet enseignement, dès lors qu'il existe véritablement, l'Eglise n'est pas moins infaillible que dans les définitions solennelles de ses conciles. — γ. Le magistère ordinaire et universel s'exerce enfin d'une manière simplement *tacite,* par l'approbation tacite que l'Église donne à l'enseignement des Peres, des docteurs et des théologiens, quand elle le laisse se répandre dans l'Église univer- e. pour y diriger effectivement les croyances et la vie

pralique des fidèles. Car l'Église manquerait effectivement .i sa mission de garder intégralement le dépôt de la révélation, si, même parson silence, elle autorisait un enseignement universel qui ne fût point conforme à celte révélation ou qui tiendrait à l'affaiblir. — S. Pour que, dans ces diverses occurrences, le magistère ordinaire et universel soit infaillible, il est nécessaire que son enseignement soit manifestement donné comme appartenant, directement ou indirectement, à la révélation chrétienne. Et s'il s'agit d'une doctrine des Pères et des théologiens qui doitélre considérée comme exprimant, en vertu de l'approbation tacite de l'Église, un enseignement certain de son magistère infaillible, il est requis que le consentement des Pères et des théologiens soit moralement unanime et qu'il porte effectivement sur une vérité positivement donnée comme appartenant certainement au dépôt de la révélation chrétienne.

γ) *Quant à l'enseignement non infaillible du magistère ecclésiastique,* il est bien certain qu'avant le xvi· siècle, il avait toujours été considéré comme devant être loyalement accepté par les fidèles. C'est ce que démontrent particulièrement trois faits notables qu'il nous suffit de rappeler : a. L'autorité très grande dont ont joui, en matière de doctrine, beaucoup de décrets des papes, sans avoir cependant droit au privilège de l'infaillibilité. — β. L'autorité du concile de Vienne en 1311, accordant une préférence doctrinale à l'opinion affirmant que, dans le baptême des enfants aussi bien que dans celui des adultes, la grâce sanctifiante est communiquée à l'âme avec toutes les vertus infuses, préférence doctrinale qui contribua puissamment à rendre l'enseignement des théologiens, sur ce point, à peu près unanime. — γ. Les interventions progressives de l'Église dans la question doctrinale de la conception immaculée de la très sainte Vierge, sans définition positive du dogme; interventions qui assurèrent le consentement unanime des théologiens et des fidèles, longtemps avant la définition solennelle.

Toutefois cet enseignement ne fut, jusqu'au xv· ou XVI» siècle, l'objet d'aucune étude théologique spéciale. Même après le concile de Trente et à l'occasion des décrets doctrinaux portés par les Congrégations romaines nouvellement établies, la question n'est mentionnée par les théologiens que d'une manière incidente, sans que l'on définisse nettement la nature de cette autorité doctrinale, ni la soumission qui lui esl due. Nous citerons particulièrement Lacroix, *'I heologia moralis,* l. I, tr. I, c. Il, n. 215, Paris, 1876, t. l, p.320, et Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica,* tr. I, q. m, dub. ix, n. 1, Venise,1750, t. I, p. 82.

Ce ne fut guère qu'au xix· siècle que ce point futspécialement étudié par les théologiens, notamment après le bref de Pie IX du 21 décembre 1863 à l'archevêque de Munich, affirmant l'obligation incombant à tous les catholiques de se soumettre aux décrets doctrinaux des Congrégations romaines, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1681, et après le concile du Vatican, précisant les conditions requises pour l'exercice de l'infaillibilité pontificale.

Nous n'avons point à exposer ici, sur cette matière, l'enseignement des théologiens contemporains, ce travail ayant été fait précédemment, voir t. in, col. 1108 sq., ou devant être fait â l'art. Infaillibilité du pape.

2° *Conclusions dogmatiques concernant l'objet et le mode d'exercice du magistère infaillible de l'Église.* — Après tout notre exposé des arguments scripturaires et traditionnels en faveur de l'infaillibilité de l'église, nous devons, pour donner une juste idée de la doctrine de l'Église sur ce point, indiquer, sous une forme synthétique, les principales conclusions dogmatiques immédiatement déduites de toute cette documentation.

1'· conclusion concernant l'objet général de cette infaillibilité doctrinale. — En vertu de la mission universelle donnée par Jésus à son Église, l'infaillibilité doctrinale doit s'étendre à l'objet intégral du dépôt de la foi, tel que nous l'avons précédemment expliqué: objet direct, comprenant toute la révélation publiquement enseignée par Jésus-Christ el transmise par ses apôtres; et objet indirect comprenant toutes les vérités sans lesquelles le dépôt direct de la foi ne pourrait être défendu avec efficacité ni proposé avec une suffisante autorité. Voir Dépôt ue la eoi, t. iv, col. 526 sq.

a) C'est ce qu'indique *l'enseignement néo-testamentaire,* particulièrement dans Matth., xxvm, 18 sq., relatant les paroles de Jésus chargeant ses apôtres et leurs successeurs à perpétuité, d'enseigner tout ce qu'il leur avait confié et de l'enseigner intégralement jusqu'à la consommation des siècles. Mission qui ne peut être efficacement remplie que si l'infaillibilité promise s'étend effectivement à tout l'enseignement chrétien et à tout ce qui est nécessaire pour sa légitime défense et pour son explication intégrale.

b) C'est aussi ce que manifeste l'enseignement traditionnel, soit par la pratique constante et universelle de l'Église, d'intervenir doctrinalement dans la mesure nécessitée par la défense intégrale de l'enseignement chrétien, et d'exiger, sous peine d'exclusion de la communion chrétienne, une entière soumission intellectuelle; soit par les témoignages multipliés des Pères et des docteurs affirmant et prouvant cette autorité universelle du magistère ecclésiastique, particulièrement en ce qui concerne les erreurs mettant en péril quelque vérité révélée, et les faits ayant une intime connexion avec les dogmes chrétiens.

La première indication formelle de l'objet indirect de la foi, et par conséquent de l'autorité doctrinale de l'Église, apparait chez saint Thomas distinguant un double objet de la foi : l'un comprenant les vérités immédiatement oroposées à notre croyance, l'autre renfermant toutes les vérités dont la négation entraînerait le rejet de Kjuelque vérité de foi. *Sum. theol.,* 11" II®, q. xi, a. 2.

Au XVIe et au xvn· siècle, cette distinction est formellement appliquée au magistère ecclésiastique, particulièrement par Bannez, *In II** IIX,* q. xi, a. 2, conci. 1, Venise, 1602, col. 548 sq.; Grégoire de Valence, *Analysis /idei catholicae,* part. VIII, Ingolstadt, 1583, p. 313 sq.; et De Lugo, *De virtute /idei divinæ,* disp. XX, sect, m, n. 111 sq.; et dès lors unanimement suivie par les théologiens. Ce droit explicite du magistère ecclésiastique sur l'objet indirect du dépôt de la foi, est expressément affirmé par de nombreux documents ecclésiastiques, notamment par la condamnation de beaucoup de propositions du Syllabus de Pie IX qui sont opposées à des vérités de ce genre, et par l'affirmation du concile du Vatican, déclarant qu'il ne suffit pas d'éviter l'hérésie, si l'on n'évite aussi avec soin toutes les erreurs qui s'en approchent plus ou moins, et rappelant l'obligation qui incombe à tous d'observer les constitutions et les décrets, par lesquels le Saint-Siège a proscrit et réprouvé de fausses opinions de ce genre, qui ne sont point expressément indiquées dans les actes du concile. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1820.

2 conclusion, relative aux faits dogmatiques.* — On sait qu'au sens restreint communément donné à cette expression, depuis la fameuse controverse suscitée au xvn·siècle par les jansénistes, il s'agit ici uniquement du fait que, dans tel livre non inspiré, une doctrine déterminée, orthodoxe ou hétérodoxe, est certainement contenue, selon le sens naturellement exprimé par le texte et d'après la signification objective des paroles, quelle que ouïsse être la pensé* intime non manifestée par l'auteur Le ;ugement infaillible de l'Eglise, en s'exerçant ur ce fait, se prononce à la fois sur la

réalité objective du sens indiqué et sur son caractère orthodoxe ou hétérodoxe.

a) L'infaillibilité de l'Eglise, dans ce double jugement, est une conséquence nécessaire de la mission confiée par Jésus-Christ à son Église, telle que nous l'avons précédemment prouvée par le texte de saint Matth., xxvm, 20. En vertu de cette mission, l'Église doit pouvoir, jusqu'à la consommation des siècles, conserver intégralement et enseigner constamment la doctrine annoncée par Jésus-Christ. Ce qu'elle ne pourrait effectivement accomplir si, dans les nombreuses controverses relatives au sens réellement contenu dans tel écrit ou dans tel livre, elle ne pouvait infailliblement déterminer le sens réel en même temps que son orthodoxie ou hétérodoxie.

b) Au cours des siècles, l'Église, certainement infaillible dans la détermination de ses pouvoirs, s'est constamment servie de ce droit de juger infailliblement le caractère orthodoxe ou hétérodoxe des écrits dont l'appréciation doctrinale importait au bien de la société chrétienne, et en cette matière, elle a toujours rigoureusement imposé à l'acceptation des fidèles ses jugements définitifs. C'est ce que démontrent les nombreux faits précédemment cités, ainsi que plusieurs documents ecclésiastiques très explicites, depuis le milieu du xvn· siècle, notamment la déclaration d'Alexandre VU du 16 octobre 1656, précisant le sens de ia condamnation portée par Innocent X contre les cinq propositions extraites du livre de Jansénius, le décret d'innocent XII du 6 février 1694 renouvelant cette même déclaration, et la constitution apostolique *Vineam Dominide* Clément XI du 16 juillet 1705.

3« *conclusion.* — L'infaillibilité de l'Église doit également s'étendre à tout enseignement dogmatique ou moral, pratiquement inclus dans ce qui est commandé, approuvé ou autorisé par la *discipline générale de l'Eglise,* que cette discipline provienne d'une loi positive de l'Église entière ou d'une coutume adoptée ou approuvée par l'Église universelle; comme la licéité du culte des saints dans la mesure où il estcommandé ou permis, la légitimité et l'excellence des ordres religieux approuvés par l'Église, la divine institution et l'efficacité surnaturelle des sacrements dont l'administration est réglée par la liturgie ecclésiastique, la divine efficacité du sacrifice de la messe, telle qu'elle résulte de la liturgie approuvée et des lois ou coutumes sanctionnées par l'Église, et beaucoup d'autres enseignements résultant des pratiques liturgiques de l'Eglise universelle.

a) C'est une conséquence rigoureuse de l'enseignement néo-testamentaire. Car l'infaillibilité garantie par Jésus à son Église, selon le texte deMatth., xxvm, 20, s'appliquant à tout enseignement réellement et efficacement donné par le magistère ecclésiastique, doitégalement s'appliquer à tout enseignement nécessairement inclus dans les lois, pratiques ou coutumes établies, approuvées ou autorisées par l'Église universelle, cet enseignement pratique ou indirect étant, surtout pour une autorité en elle-même infaillible, tout aussi réel et efficace que l'enseignement doctrinal direct.

b) C'est aussi ce qu'indique le témoignage constant de la tradition chrétienne. Car, à toutes les époques de l'histoire de l'Église, les Pères, les auteurs ecclésiastiques et les théologiens, et même les papes et les conciles, ont souvent déduit, de la pratique universelle, une preuve toujours considérée comme démonstrative en faveur d'une doctrine contestée. Il nous suffira de rappeler sommairement quelques faits ou documents principaux déjà signalés : le pape saint Étienne, au milieu du in· siècle, s'appuyant sur la pratique générale de l'Eglise, pour ne point renouveler le baplêine donné par les hérétiques, ce qui était une affirmation au moins implicite de la validité du baptême conféré par eux; saint Augustin prouvant de même la valeur du baptême des hérétiques par l'antique coutume de l'Eglise de ne point rebaptiser ceux qui, de l'hérésie, reviennent à l'Église catholique, *Contra Cresconium,* I. I, c. xxxii sq., *P. L.,* t. xliii, col. 465 sq.. ou prouvant, par le fait universel de l'administration du baptême même aux enfants, le dogme du péché originel qui souille l'âme de tous les enfants d'Adam, en même temps que l'utilité du baptême qui est conféré avant l'âge de raison, *Serni.,* ccxciv, c. xvn sq., *P. L.*. t. xxxvm, col. 1346; saint Jean Damascène s'appuy ant au moins partiellement sur l'usage constant de l'ixglise pour légitimer le culte des saints et de leurs images. *De imaginibus,* orat. HI, η. 41, *P. G.,* ». xciv, col. 1355; *De fide orthodoxa,* l. IV, c. xvi, col. 1172 sq.; argument également employé par le IIe concile œcuménique de Nicée en 787, Denzinger-Bonnwart, *Enchiridion.* n. 302; saint Thomas, au xm« siècle, démontrant l'utilité des suffrages pour les fidèles défunts par - coutume constante de l'Église de prier peureux. St.u *theol.,* III", *supplem.,* q. lxxi, a.2, 3,et la légitimité le l'invocation des saints par la coutume constante l'Eglise de recourir à leurs prières, *Sum. theol.,* iii'. *supplem.,* q. lxxii, a. 3; le concile de Constan' et Martin V en 1515 s'appuyant sur la coutume introduite dans l'Église de communier les laïques seulement sous l'espèce du pain, pour r< pr. r ceux qui condamnent cette coutume et ordonner que ceux qui affirment opiniâtrément le contraire soient punis comme hérétiques, Denzinger-Bannv. .: *Enchiridion,* n. 626; le concile de Trente prouvant, par le long usage que l'Église en a fait, l'authenticité de la Vulgate, sess. IV, *Decretum de editione et* >u *librorum;* le même concile montrant la légitimité du culte d'adoration ou de latrie rendu à la sainte eucharistie par la pratique constante de l'Église, sess. XIU. c. v, et la légitimité du culte des saints et de leurs images par la pratique universelle depuis les premiers temps du christianisme, sess. XXV, *Decretum* e *invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus,* et, depuis le xvi· siècle, les très nombreuses et très explicites affirmations des théologiens revendiquant pour l'Église l'infaillibilité doctrinale en cette matière, comme nous l'avons indiqué précédemment.

4e conclusion concernant la canonisation e . *béatification des saints.* — L'infaillibilité doctrinale e l'Église doit également s'étendre à cet objet, cou : - prouvent la pratique constante de l'Église et l'enseign^ · ment habituel des théologiens, du moins depuis sa r.: Bernard au xn· et saint Thomas au xm' siècle; ı r- gnement encore beaucoup plus explicite depuis xvi» siècle, non seulement pour la canonisation mais aussi pour la béatification. Cette infaillibilité- ·-: d'ailleurs absolument nécessaire pour que l'Église puisse, ainsi que le requiert sa mission, diriger fidèles, avec une entière sécurité, dans la prat; iue habituelle du culte; car des erreurs en cette matière auraient une grave répercussion sur la pratique de la vie chrétienne.

5'conclusion. — L'infaillibilité doctrinale de l -_ · doit aussi être admise en ce qui concerne l'at pr -a- tion des ordres religieux, selon l'enseignement constant des théologiens, particulièrement depu :s e xvi» siècle, enseignement basé sur ce que l'Église ne peut induire les fidèles en erreur, en une mal . concernant gravement leur conduite morale, connu est en réalité la détermination des moyens jugés apte; à conduire effectivement et en toute sécurité à la perfection chrétienne. La même raison prouve qu'il n'est point nécessaire d'admettre l'infaillibilité de l'Egii- dans les jugements qu'elle porte sur TutiliL ou l'opportunité d'un ordre, bien qu'il y ait témérité a

aflirm-r une erreur de fait en cette matière, à moins qu'elle ne soit manifestement prouvée.

6' *conclusion, relative aux définitions solennelles du magistère ecclésiastique,* en dehors de celles du souverain pontife qui seront spécialement étudiées ailleurs. D'après la pratique constante et universelle de l'Église el l'enseignement des Pères et des théologiens à toutes les époques, il est très assuré que les conciles généraux, dans leurs définitions solennelles, jouissent d'une autorité in laillible, dès lors qu'ils remplissent toutes les conditions nécessaires pour être des organes effectifs du magistère de l'Eglise universelle, et qu'ils définissent positivement ce que les fidèles sont tenus d'admettre en fait de doctrine révélée, ou de doctrine intimement connexe avec la révélation.

On a expliqué ailleurs l'étendue et les conditions de cette infaillibilité. Voir Conciles, t. ni, col. 661 sq.

7« *conclusion, relative à l'exercice du magistère ordinaire et universel.* — L'existence de ce magistère, qui avait toujours été admise pratiquement dans l'Eglise, fut particulièrement affirmée au xtx' siècle par les deux documents ecclésiastiques précités, la lettre de Pie IX du 21 décembre 1863 a l'archevêque de Munich et le décret du concile du Vatican, sess. III, c. m. Après la publication de ces documents, le mode d'exercice de ce magistère fut, comme nous l'avons montré précédemment, étudié avec soin par les théologiens, ainsi que les conditions nécessaires pour son infaillibilité.

8' conclusion, relative à l'autorité doctrinale de l'Eglise ne s'exerçant point d'une manière infaillible. — Les arguments précédemment cités prouvent également l'existence de celte autorité doctrinale, soit qu'il s'agisse de vérités réellement révélées, mais dont l'appartenance à la révélation n'est pas encore suffisamment manifestée, soit qu'il s'agisse surtout de doctrines tutimement connexes aux vérités révélées et nécessaires ou utiles pour leur défense intégrale, mais sans qu'elles soient positivement définies comme telles par l'autorité ecclésiastique.

Une telle autorité doctrinale est d'ailleurs absolument requise pour que les besoins des fidèles puissent être pleinement satisfaits et que la doctrine révélée puisse être .suffisamment proposée ou défendue, même en l'absence d'une évidence manifeste, que telle vérité appartient a la révélation chrétienne, ou que telle conclusion a me connexion intime avec la vérité révélée.

En fait, ces interventions de l'autorité doctrinale non infaillible sont assez fréquentes. C'est ainsi que, plusieurs siècles avant la définition du dogme de l'immaculée conception, l'Église, sans se prononcer encore d'une manière positive, avait loué et recommandé cette doctrine, et avait positivement déterminé pie c'était avec cette signification précise que se célébrait la fête de la conception de Marie, et qu'un peu plus tard elle avait déclaré, au concile de Trente, qu'elle n'avait aucunement l'intention de comprendre, dans son décret· sur le péché originel, la bienheureuse et immacul ·β Vierge Marie. Il est d'ailleurs très assuré que toutes ces interventions doctrinales, bien que non accompagnées d'infaillibilité, contribuèrent puissamment à la diffusion et à raffermissement de la croyance à l'immaculée conception, et préparèrent ainsi la définition solennelle portée par Pie IX le 8 décembre 1854.

De même, l'Eglise, par l'organe immédiat du souverain pontife ou par l'intermédiaire des Congrégations romaines approuvées par lui, intervient souvent pour recommander des conclusions doctrinales, qu'elle juge plus aptes à la défense des vérités révélées, sans émettre sur ce point aucune définition infaillible liant absolument la conscience des fideles. On saild'ailleursque, par ces interventions doctrinales dont la nature est définie dans d'autres articles, voir Congrégations romaines, l. ni, col. 1108 sq., et Infaillibilité ou pape, l'Église pourvoit très efficacement à une plus complete défense, non seulement du domaine strict de la révélation, mais encore de tout ce qui a avec lui une connexion manifeste, comme le requiert manifestement la mission confiée par Jésus-Christ à son Église.

V. LE DOGUE CATHOLIQUE SUR LE POUVOIR LÉGISLATIF ET ***prèceptif DE l'église.*** — 1» *Existence de ce pouvoir.* — 1. *Enseignement néo-testamentaire. — a) Promesses de Jésus-Christ.* — Laissant de côté pour le moment la promesse faite particulièrement a saint Pierre et à ses successeurs à perpétuité, d'une primauté universelle comprenant conséquemment la plénitude du pouvoir législatif sur toute l'Église,Matth., XVI, 18, nous nous bornerons ici à la promesse générale faite collectivement à tous les apôtres et leurs successeurs jusqu'à la consommation des siècles : *Quod sinon audierit eos, die Ecclesiæ. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo, et quæcumque solveritis super terram, erunt solutaet incælo.* Matth., xvill, 17 sq. L'Église, dont il esl ici question, ne peut être que la société nouvelle que Jésus veut fonder, celle qu'il a lui-même annoncée précédemment. *et super hanc petram ædi/icabo Ecclesiam meam.* Matth., xvi, 18. Et dans cette Église nouvelle, il s'agit de l'autorité qui y possédera le pouvoir de lier les volontés par des lois ou des préceptes, par des sentences judiciaires ou par des peines. C'est ce qu'expriment les mots *alligaveritis* et *solveritis,* comme nous l'avons précédemment indiqué dans notre démonstration apologétique.

fl est également manifeste que ce pouvoir promis par Jésus-Christ sans restriction aucune, quant à son étendue ou quant à sa durée, doit comme tous les pouvoirs concédés à l'Église dans l'institution nouvelle, durer jusqu'à la consommation des siècles.

Ce pouvoir de commander comporte aussi, d'après la parole de Jésus-Christ, le droit de sévir contre les rebelles. De même que les païens et les publicains étaient, chez les Juifs, considérés comme des hommes impurs avec lesquels on ne devait point communiquer, ainsi, dans l'Église nouvelle, ceux qui refuseront d'obéir à ses commandements ou à ses décisions, seront exclus de la communication avec ses membres, et en réalité n'appartiendront plus à sa société. Knabenbauer, *In S. Mallhæum,* Paris, 1893, t. n, p. 122 sq.

Quant à l'institution de ce pouvoir législatif de l'Eglise. nous ne possédons aucun texte évangélique qui l'affirme spécialement, en dehors du texte de saint Jean, xxi, 15 sq., exprimant la collation universelle de tout pouvoir à saint Pierre et à ses successeurs, ou en dehors des textes généraux contenant les pouvoirs universels conférés à perpétuité aux apôtres et à leurs successeurs, *sicut misit me Pater et ego mitto vos.* Joa., xxi, 20; Matth., xxvni, 18. Mais la promesse infaillible de Jésus nous garantit suffisamment cette divine institution.

b. Enseignement et pratique des apôtres. — Nous possédons un document certain du pouvoir législatif exercé par les apôtres dans leur réunion tenue à Jérusalem aux environs de l'an 51. En vertu de l'autorité des apôtres, les membres de la nouvelle société chrétienne ne sont point astreints aux anciennes observances judaïques; les seules pratiques qui leur sont imposées sont les suivantes : *ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum et sanguine et suflocato et fornicatione, a quibus custodientes vos, bene agetis.* Act., xv, 28; llefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1907, t. i, p. 1047 sq.; F. Prat. *La théologie de saint Paul,* Ir· partie, Paris. 1908. p 75 sq. Ce qui montre d'ailleurs que ces décisions s..nl

considérées comme strictement obligatoires pour tous les nouveaux ciirétiens, c'est que l'on veille soigneusement à leur fidèle accomplissement. Act., xv, 41 ; xvi, 4.

Le pouvoir législatif préceptif ou judiciaire n'est point exercé seulement par les apôtres réunis, il l'est encore par chacun d'eux dans les Eglises particulières, comme nous le montre l'exemple de saint Paul, prononçant un jugement de condamnation contre l'incestueux de Corinthe, I Cor., v, 3 sq., sévissant contre les hérétiques Hyménée et Alexandre, I Tim., I, 20, ou réglant ce que les fidèles en général doivent observer, I Cor., xi, 34, ce que les femmes en particulier doivent observe.· à l'église, I Tim., il, 9, 11, 12, ou ce que doivent être les veuves admises au service de l'Église. I Tim., v, 9 sq.

Enfin ce même pouvoir est encore exercé par ceux que les apôtres placent à la tête des Églises particulières. comme Tite dans Plie de Crète : *Hujus rei gratia reliqui te Cretæ, ut ea quæ desunt corrigas, et constituas per civitates presbyteros sicut et disposui tibi,* Tit., I, 5, ou comme Timothée à Éphèse : *Adversus nresbylerum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus.* I Tim., v, 19.

Cette pratique des apôtres, si on la rapproche de l'enseignement précité de Jésus-Christ, suppose manifestement la vérité de cet enseignement ou l'institution divine d'un pouvoir législatif dans l'Église.

2. *Enseignement traditionnel. — a) Première période depuis les temps apostoliques jusqu'au commencement du tve siècle. — a.* Comme preuve de l'enseignement traditionnel des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur ce point, il nous suffira de rappeler ici au souvenir du lecteur, les nombreux textes précédemment cités dans notre démonstration apologétique, attestant, d'une manière générale, l'autorité divinement instituée dans l'Eglise, ou d'une manière particulière, le pouvoir de commander auquel on doit rigoureusement se soumettre sous peine d'être exclu de la communion chrétienne. Ces témoignages sonl d'ailleurs corroborés par ce fait également constant, d'après les mêmes textes, que, même en matière de discipline, en dehors de questions comprises ou laissées comme libres, tous ceux qui s'insurgent contre l'autorité légitime des successeurs des apôtres ou contre celle du pontife romain, ou qui s'associent à de semblables rébellions, sont, non moins que les insoumis au magistère doctrinal, considérés comme infidèles à Dieu et à son Christ et réputés déchus de tous leurs droits de chrétiens.

b. Le pouvoir législatif de l'Église, pendant cette période, est attesté, sinon par les lois formelles pour l'Église universelle comme dans les siècles subséquents, du moins par de très nombreuses coutumes assez uniformes, considérées comme pratiquement obligatoires, et en fait toujours dépendantes de l'autorité ecclésiastique, de laquelle elles tiennent toute leur force d'application.

Il nous suffira de mentionner ici quelques-unes de ces coutumes qui sont étudiées aux divers articles spéciaux : coutumes concernant l'administration de chacun des sacrements, notamment celles du baptême, de la pénitence et de l'eucharistie; pratiques relatives a l'observation de certains jours d'abstinence et de jeûne, ou à l'assistance à la messe et à l'abstention des œuvres serviles aux jours de dimanche.

Ces coutumes sont facilement constatées dans les écrits que nous possédons de cette période, tels que la *Didaché,* les lettres de saint Ignace d'Antioche, la première Apologie de saint Justin, plusieurs écrits de Tertullien et de saint Cyprien. ainsi que dans les divers recueils composés au ni· siècle ou peut-être un peu plus tard, relatant les coutumes suivies jusqu'alors dans les inverses Églises ou dans quelque région particulière, comme les Canons des apôtres, la Didascalie des apôtres et les Constitutions apostoliques, les Canons d'ilippolyte, le *t eslamenlum Jesu Christi,* qu'il nous suflit de signaler ici, puisque leur autorité est étudiée ailleurs.

Notons aussi que les mêmes documents qui attestent ces coutumes ou pratiques, attestent aussi qu'elles dépendent de l'autorité ecclésiastique dans leur application ou détermination pratique. Ainsi pour la date de la Pâque chrétienne sous le pape saint Victor Ier, ce fut la décision du pape qui donna la préférence à la coutume presque universelle de célébrer la Pâque le dimanche qui suit la pâque légale des Juifs.ce qui écarta finalement la coutume contraire des Asiatiques. Pour le baptême conféré par les hérétiques, ce fut également la décision du pape saint Étienne, ultérieurement suivie de plusieurs autres décisions, qui réprouva la pratique des Églises d'Afrique, et imposa la coutume romaine de ne point rebaptiser ceux qui avaient déjà reçu le baptême des hérétiques. De même l'autorité ecclésiastique intervint, de fait, assez fréquemment pour l'application de la discipline pénitentielle et pour la réconciliation *des lapsi.*

Quanta l'absence de lois formelles pour l'Église universelle pendant cette période, elle n'a rien qui doive surprendre, si l'on se rappelle le caractère assez restreint des communautés chrétiennes de cette époque, les obstacles de tout genre empêchant alors leur complète organisalion, ainsi que l'exercice, en fait, encore peu développé de l'autorité pontificale par suite de circonstances extrinsèques peu favorables.

b) Deuxième période, depuis le commencement du IV" siècle jusqu'au commencement du xtti·, caractérisée surtout par l'absence de grave erreur théologique sur ce point et par une législation ecclésiastique très considérable, portée principalement dans les conciles particuliers et tendant progressivement vers l'uniformité. Nous n'avons point à détailler ici cette législation; ce travail sera fait aux articles spéciaux comme il a été fait à l'art. Dimanche, t. iv, col. 1313 sq.

Notons seulement que cette législation ecclésiastique n'est point restreinte à ce qui est purement spirituel, mais qu'elle s'étend aussi à tout ce qui. par son caractère sacré, relève de l'autorité de l'Église, comme c'est le cas pour le mariage, par le tait qu'il est un sacrement, et pour les biens ecclésiastiques à cause de l'usage sacré auquel ils sont exclusivement affectés. Voir Biens **ECCLÉSIASTIQUES, t. II, Col. 843 Sq.**

Observons aussi que cette législation est souvent accompagnée de sanctions ou de pénalités non seulement spirituelles, mais même temporelles, infligées par l'Église elle-même ou demandées par elle à l'autorité séculière, comme nous l'avons précédemment noté pour l'abstention des œuvres serviles et pour l'assistance à la messe. C'est aussi ce qui a lieu pour la punition des hérétiques à partir du xn· siècle. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 401, comme on !t montrera en étudiant l'histoire de l'inquisition.

Il est encore à remarquer que l'Église, en vertu de sa mission divine, s'attribue â cette époque le droit de commander, non seulement aux individus, mais aussi aux sociétés et à leurs chefs temporels, autant que l'exigent les intérêts spirituels dont elle a la garde. C'est particulièrement l'enseignement de saint Grégoire Vil dans sa lettre à Hériman, évêque de Metz, *Registr.,* l. VIII, epist. xxi, *P. L.,* t. cxLvm, col. 594, et celui de saint Bernard dans son *De consideratione,* l. IV, c. ni, n. 7, *P. L.,* t. clxxxii, col. 776, et tans sa lettre cclvi, n. 1, col. 464.

c) *Troisième période, du commencement du xrn· jusqu'au commencement du XVI· siècle,* caractérisée surtout par une législation universelle plus complete et par plusieurs erreurs sur ce point notamment au xrv·

et au xv· siècle. On a un exemple de cette législation dans la loi portée par le IVe concile de Latran en 1215, déterminant pour l'Église entière l'obligation de la confession annuelle et celle de la communion pascale. On doit citer aussi beaucoup de lois, insérées dans le *Corpus juris.*

Comme à l'époque précédente, l'Église légifère souverainement sur tout ce qu'elle juge être de son ressort, et elle s'attribue le droit d'infliger des peines temporelles, particulièrement aux hérétiques. Elle continue aussi à exercer quelque pouvoir sur les sociétés chrétiennes et sur leurs chefs temporels, selon l'enseignement de saint Thomas, affirmant que le roi, tenu de procurer le bien de la multitude selon les exigences de la fin surnaturelle, en commandant ce qui conduit à cette fin et en interdisant, autant que possible, ce qui lui est contraire, doit apprendre de l'Église ce qui conduit vraiment à cette fin et ce qui en éloigne. *De regimine principum,* 1.1, c. xv.

C'est d'ailleurs ce que l'autorité ecclésiastique revendique officiellement, notamment Innocent III dans le décret *Novit, Decretales Greg. IX,* l. I, tit. i, c. 13, et Boniface VIII dans la bulle *Unam sanetam.Noir* Boniface VIII.

Le pouvoir législatif de l'Église fut atttaqué au χιν· siècle par deux erreurs principales, celle des fraticelles et celle de Marcile de Padoue. Les fraticelles faisant dépendre la possession de tout pouvoir dans l'Église de la sainteté personnelle des ministres de l'Église, niaient conséquemment toute autorité au pape et aux prélats ecclésiastiques, violateurs delà pauvreté. Cette erreur fut condamnée, avec plusieurs autres, par Jean XXII, le 1er janvier 1317. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 485 sq. Marcile de Padoue attribuait à Faulorité séculière tout pouvoir sur le temporel de l'Eglise, *Enchiridion,* n. 495, et refusait à celle-ci tout pouvoir coercitif, à moins qu'elle ne l'eût obtenu par quelque concession bénévole de l'autorité séculière, n. 499. Ces erreurs furent également condamnées par Jean XXII, le 23 octobre 1327.

Au xv· siècle, AViclelf renouvela l'erreur des fraticelles et des vaudois en faisant dépendre tout pouvoir ecclésiastique de la sainteté personnelle, *Enchiridion,* n. 584; en outre, il nia particulièrement le pouvoir qu'a l'Eglise d'excommunier, n. 591 sq. Ses erreurs furent condamnées par Marlin V, le 22 février 1418.

La défense des théologiens catholiques, surtout après le concile de Constance, porta principalement sur l'autorité du pape, dont on prouva la primauté effective sur toute l'Église, notamment le cardinal Turrecremata dans sa *Summa de Ecclesia,* que nous avons souvent citée.

d) Quatrième période, depuis le commencement du XVI· siècle jusqu'à l'époque actuelle, caractérisée, comme la précédente, par une législation considérable surtout depuis l'institution des Congrégations romaines, et en même temps par plusieurs erreurs manifestes contre le pouvoir de l'Église et par un notable développement théologique concernant surtout l'objet et le mode d'exercice de ce pouvoir. Mais pour ne point empiéter sur l'article de la primauté du pape, nous nous bornerons à quelques indicalions sommaires.

a. Quant à la *législation* de cette époque, elle porte, comme précédemment, sur tout ce que l'Église juge être de son ressort, en rejetant comme abusive l'ingérence du pouvoir séculier en ce qui relève véritablement de l'autorité surnaturelle. Mais on doitremarquer que, depuis plusieurs siècles, à cause du changement profond opéré dans nos sociétés modernes par la réforme protestante du xvi» siècle, l'Église s'abstient d'appliquer les pénalités temporelles précédemment portées contre les hérétiques. Pour la même raison, au moins depuis le concile de Trente. l'Église s'abstient de transmettre des commandements au pouvoir séculier. Elle se borne à rappeler à ses sujets catholiques leurs devoirs impérieux dans la vie sociale. C'est notamment l'attitude prise par Léon XIII dans plusieurs de ses encycliques. C'est aussi l'attitude de Pie X, comme nous aurons bientôt l'occasion de le montrer, en étudiant les devoirs des fidèles envers l'Église.

b. Indication des principales erreurs niant ou diminuant ce pouvoir législatif de l'Église ainsi que des documents ecclésiastiques qui les condamnent. — Au commencement du xvi· siècle, Luther, s'appuyant sur sa fausse théorie de la justification par la foi seule, niait, pour l'homme ainsi justifié, toute obligation d'un commandement quelconque. Son erreur fut réprouvée par Léon X condamnant, le 15 juin 1520, cette proposition 27· du chef de la réforme : *Certum est in manu E-clesiæ aul papæ prorsus non esse statuere articulos fidei, imo nec leges morum seu bonorum operum,* Denzinger-Bannvart, *Enchiridion,* n. 27, et par le concile de Trente portant anathème contre ceux qui disent que l'homme justifié n'est pas tenu à l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, mais seulement à croire. Sess. VI, can. 20. Un peu plus tard, les théologiens gallicans affirmant que le pouvoir de l'Église est restreint auxseuleschosesspirituelles, etque le domaine des choses temporelles appartient entièrement au pouvoir séculier, cette erreur, avec plusieurs autres, fut formellement condamnée, le 4 août 1690, par Alexandre VIII; condamnation souvent renouvelée dans la suite par le Saint-Siège. Cette erreur, soutenue par les théologiens régaliens d'autres pays, fut encore réprouvée par Pie VI dans la bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794, rejetant les propositions 4· et 5· du conciliabule janséniste et joséphiste de Pistoie. La proposition 4· affirmait que c'est un abus d'étendre le pouvoir de l'Église au delà des limites du dogme et de la morale et de l'étendre aux choses extérieures, surtout en exigeant. par la force, ce qui doit dépendre de la seule persuasion. EH e affirmait en outre qu'il appartient encore beaucoup moins à l'Église d'exiger par la force extérieure que l'on se soumette à ses décrets. Pie VI déclare que cette proposition est hérétique, aulantqu'elle note comme un abus l'usage que l'Église fait de son autorité, à l'exemple des apôtres, *in disciplina exteriore constituenda el sancienda.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* η. 1504. Quant à la proposition 5·, insinuant que l'Église n'a pas le pouvoir d'exiger la soumission à ses décrets autrement que par les moyens qui dépendent de la persuasion, Pie VI déclare de même qu'elle conduit à un système d'ailleurs condamné comme hérétique, dans la mesure où elle signifie que l'Église n'a reçu de Dieu aucun pouvoir décommander par des lois, ou de soumettre à un jugement extérieur et de frapper de peines salutaires, les désobéissants et les rebelles, n. 1505.

Au XIXe siècle, les mêmes erreurs régaliennes niant au pouvoir ecclésiastique toute autorité sur les choses temporelles, et particulièrement sur le mariage que l'on voulait placer sous la domination exclusive du pouvoir séculier, furent condamnées par plusieurs documents ecclésiastiques, que rappellent les propositions 24®, 68· et 69· du Syllabus, *Enchiridion,* η. 1724, 1768 sq., par l'encyclique *Arcanum* de Léon XIII du 10 février 1880, et par l'encyclique *Immortale Dei* du 1·Γ novembre 1885.

c. L'enseignement donné par les théologiens catholiques, à l'occasion de ces diverses erreurs, soit avant les déclarations officielles du magistère ecclésiastique, comme c'est le cas pour Bellarmin et Suarez, soit après ces déclarations répétées, comme cela se produisit surtout au xix· siècle, dénote un progrès notable, comme on aura l'occasion de le constater en étudiant en détail, à cette époque, le développement

théologique sur la nature et l'extension de la primauté du pape.

2° *Conclusions relatives à l'objet et au mode d'exercice de ce pouvoir législatif.* — Les documents que nous venons d'analyser nous autorisent à déduire les conclusions suivantes, d'ailleurs bien nécessaires pour préciser la doctrine de l'Église sur ce point.

1. *Conclusions relatives à l'objet de l'autorité législativede l'Église. — in conclusion.* — D'après l'institution même de Jésus-Christ, l'Église seule, chargée de la fin surnaturelle à laquelle tout doit être nécessairement subordonné, doit avoir un pouvoir souverain et exclusif sur tout ce qui, par sa propre nature ou par la lin a laquelle il est destiné, se rapporte immédiatement à cette lin surnaturelle, comme les sacremenis, les objets servant au culte divin, ou les biens aiiectés à l'usage exclusil'de l'Église.

a. C'est ce qui ressort de l'enseignement néo-testamentaire, ou l'Église nous est manifestée comme revêtue par Jésus-Christ de la plénitude de tout pouvoir, pour accomplir sa mission surnaturelle indépendamment de toute autorité humaine.

b. C'est aussi ce qui ressort de l'enseignement traditionnel et de la pratique constante de l'Église, d'après les preuves précédemment indiquées. Pour rendre cette démonstration plus sensible, il nous suffira de rappeler brièvement l'exemple particulier de la législation de l'Église en ce qui concerne le mariage chrétien, selon l'encyclique *Arcanum* de Léon XIll du 10 février 1880. L'histoire atteste, de la manière la plus évidente, que le pouvoir législatif et judiciaire, en tout ce qui concerne le mariage chrétien, a été librement et constamment exercé par l'Église, même dans les temps ou il serait ridicule et absurde de supposer que le pouvoir séculier eût accordé, sur ce point, à l'Église son assentiment ou sa participation. Car il est manifeste que les lois portées par l'Église dans les premiers siècles, sur la sainteté et la stabilité du lien conjugal, sur les mariages entre esclaves et personnes libres, ne furent point promulguées avec l'assentiment des empereurs romains, très hostiles au nom chrétien et ne désirant rien tant que d'étouffer, par la violence et le supplice, la religion chrétienne naissante; surtout si l'on considere que ce droit exercé par l'Église était parfois tellement en désaccord avec le droit civil, que saint Ignace martyr, saint Justin, Athénagore et Tertullien dénonçaient publiquement comme illicites et adultères certains mariages, qui étaient cependant favorisés par les lois impériales. Et quand l'autorité fut exercée par les empereurs chrétiens, les papes et les évêques réunis en concile continuèrent, avec la même liberté etavec la même conscience de leur droit, à prescrire et à défenire, au sujet du mariage chrétien, ce qu'ils jugeaient idle et opportun, quelque différent que ce fût des lois -îviles. C'est ce que montrent beaucoup de décisions sur ' s empêchements de mariage, édictées par les conciles de cette époque. D'ailleurs, les documents de cette >éme époque attestent aussi que les empereurs, loin de - dtribuer aucun pouvoir sur les mariages chrétiens, r-connurent et déclarèrent que ce pouvoir appartient entièrement à l'bglise. Et cette même pratique de l'Église persévéra constamment au cours des siècles.

c. C'est enfin l'enseignement formel de l'Église, dans . ▪▪ne même encyclique *Arcanum* et surtout dans l'encycliqne *Immortale Dei* du 1« novembre 1885, où L/on XIII. après avoir montré qu'il doit y avoir accord et harmonie entre les deux pouvoirs établis par Dieu, pouvoir ecclésiastique préposé aux choses divines, | le pouvoir civil chargé des choses humaines, trace â maciin sa sphère d'autorité : *Quidquid igitur est in rohus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animarum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sil natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiæ, extera vero quæ civile et politicum genus complectitur, rectum est civili auctoritate esse subtecta, cum Jesus Christus jusset it quæ Cæsaris sint reddi Cæsari, quæ Dei Deo.*

ϋ· conclusion. — L'Église, en vertu de la mission exclusive qu'elle a reçue de Jésus-Christ, de diriger tous les fidèles à la fin surnaturelle, a le droit de leur commander tout ce qu'elle juge utile pour assurer cette direction efficace, et le droit d'interdire tout ce qui est capable de l'entraver. Etcomme toutes les actions humaines, appartenant à la vie individuelle ou à la vie sociale, sont, dans l'ordre actuel de la providence, nécessairement subordonnées â cette fin surnaturelle, en ce sens du moins qu'elles ne doivent jamais être en désaccord avec elle, il est évident que l'autorité ecclésiastique a sur elles et dans cette même mesure un pouvoir universel de direction. C'est l'enseignement constant de la tradition chrétienne, résumé par saint Thomas dans le texte déjà cité, *De Regimine principum,* l. 1, c. xv. C'est l'enseignement officiel de l'Église, comme on peut le constater dans beaucoup de documents de Léon XIII et de Pie X, indiquant aux catholiques l'attitude qu'ils doivent garder et les devoirs qu'ils doivent observer, dans leur vie publique, ou relativement aux matières sociales et à l'action populaire chrétienne: documents que l'on aura l'occasion d'étudier dans d'autres art›ı --

3e *conclusion.* — L'Église, en vertu decette mission, peut, en tout ce qui concerne la direction obligatoire vers la fin surnaturelle, exercer ce double pouvoir de commandement et d'interdiction à l'égard des sociétés chrétiennes et de leurs chefs temporels, aussi bien qu à l'égard des individus eux-mêmes. C'est l'enseignement constant de la tradition chrétienne, du moins à toutes les époques où ce pouvoir de l'Église peut s'exeicer dans une société chrétienne normalement constitu· e. C'est ce qu'indique particuliérement saint Thon affirmant que le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel autant que l'exige l'ordre di-in. c'est-à-dire en ce qui appartient au salut de l'âme, et qu'en cela on doit obéir â la puissance ecclésiastique plutôt qu'à la puissance séculière, tandis qu'en ce qui concerne le bien purement civil on doit plutôt obéir â la puissance séculière. *In IV Sent.,* I. IV, dist. XLIV. q. m, a. 3, ad 4""; *Sum. theol.,* 11" II®, q. XL, a. 2, ad 3=- . *De regimine principum,* l. I, c. xv.

C'est l'enseignement formel de l'Église, notamu ent dans les documents précités de saint Grégoire >i: d'Innocent III et de Boniface VIII.

Et, s'il est vrai que, depuis plusieurs siècles. l'Église n'exerce plus ce droit comme elle l'exerçait autrefois, par suite de l'indifférence des pouvoirs séculiers, elle l'exerce cependant encore, sous la forme qui lui reste accessible, en s'adressant directement â ses sujets catholiques, pour leur indiquer leurs devoirs dans leur vie publique et sociale. C'est notamment ce qu'a fait Léon XIII dans son encyclique *Sapientiæ cht-.stianæ* du 10 janvier 1890, où il traite des principaux devoirs des catholiques dans leur vie publique.

2. *Conclusion relative à l'indépendance absolue avec laquelle l'Église doit exercer son autorité législative.* — Tout ce qui concerne l'exercice de cette :o-rilé ayant été étudié, ou devant l'être, aux article- spéciaux sur le pape, sur les Congrégations romaines, voir t. ni. col. 1106 sq., et sur les évêques, il nous suffira de signaler ici, comme corollaire de nos thèses précédentes, l'indépendance absolue qui appartient de droit, en cette matière, â l'autorité ecclésiastique.

a) Cette indépendance absolue de l'autorité législative de l'Église vis-à-vis des puissances séculières, est une conséquence évidente de son institution divine comme société parfaite, exclusivement chargée de diriger à la lin surnaturelle à laquelle tout doit être subor-

donné, et possédant en propre tous les pouvoirs nécessaires pour diriger ellecliveinent à cette fin.

6) Cette indépendance est, en même temps, clairement démontrée par la pratique constante de l'Église, se servant constamment de son propre pouvoir législatif d'une manière absolument autonome, dans les matières qu'elle juge être de son ressort, et revendiquant ce pouvoir, dans de nombreux documents officiels, comme lui appartenant de droit et exclusivement.

Si parfois l'Église a pratiquement renoncé à quelques-uns de ses droits, et accordé au pouvoir séculier l'exercice de quelque autorité en des matières relevant uniquement du pouvoir ecclésiastique, voir Conciles, t. m, col. 644 sq., et Concordats, col. 728 sq., 748 sq., c'est uniquement par condescendance, et parce qu'elle l'a jugé utile pour mieux assurer la concorde en même temps que la paix et la liberté dans les sociétés chrétiennes, comme l'indique Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885.

c) Les puissances séculières n'ont d'ailleurs à craindre aucune intrusion dans leur propre domaine, car l'Église reconnaît expressément qu'ellesy ont une souveraineté indiscutable; c'est ce qu'aflirme particulièrement Léon XIП dans l'encyclique *Immortale Dei : Ulrague (potestas) est in suo genere maxima; habet utraque certos quibus contineatur terminos, eosque sua cu/usque natura causaque proxima definitos; unde aliquis relut orbis circumscribitur, in quo sua cujusqueaclio /ure proprio versetur.* Et un peu plus loin, le texte d‹ jâ cité, traçant à chaque pouvoir sa sphère d'action. Voir col. 2205-2206.

On doit aussi observer que les sociétés temporelles, loin d'éprouver quelque dommage par suite de cette indépendance législative de l'Église, en recueillent en réalité d'immenses avantages. Ces avantages proviennent surtout de ce que, grâce à l'heureuse influence de la législation de l'Église, les devoirs de chacun sont mieux observés, en même temps que ses droits placés sous la sauvegarde du droit divin affirmé par la législation de l'Église, sont plus efficacement maintenus. C'est ce que démontre particulièrement Léon XIII dans l'encyclique *Areanum* du 10 février 1880, dans l'encyclique *Diuturnum* du 22 juin 1881 et dans l'encyclique *Immortale Dei.*

3. *Conclusion relative au pouvoir judiciaire et au pouvoir coercitif que l'Eglise possède conjointement avec son pouvoir législatif.* — L'Église possédant, en propre et d'une manière absolument indépendante, la plénitude du pouvoir législatif, doit posséder, de la même manière et en tout ce qui relève de son autorité, le pouvoir judiciaire et le pouvoir coercilif qui sont la conséquence et le complément de l'autorité législative. Ce double pouvoir sera l'objet d'articles spéciaux. Voir Jugements ecclésiastiques et Inquisition.

VI. Devoirs des fidèles envers l'Église divinement instituée. — *I. Amour envers l'Église.* — 1° Tous les fidèles sont tenus d'aimer l'Église, parce qu'elle est leur mère dans l'ordre surnaturel. Si nous sommes tenus d'aimer nos parents selon la nature, parce que nous leur devons la vie naturelle, S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ. q. ci, a. 1, 2, si nous devons aimer notre patrie terrestre à cause des bienfaits qu'elle nous procure dans l'ordre temporel, à combien plus forte raison sommes-nous obligés d'aimer l'Église, à laquelle nous sommes redevables de tous les biens surnaturels, si éminemment supérieurs à tous les biens terrestres et à la vie du corps. *Adamanda igitur patria est, unde vitæ mortalis usuram accepimus; sed necesse est caritate Ecclesiam præstare cui vitam animae debemus perpetuo mansuram; quia bona animi, corporis bonis rectum est anteponere, multoque quam erga homines sunt erga Deum officia sanctiora.* Encyclique *Sapientiæ christianee* de Léon XIII du 10 janvier 1890.

Il est d'ailleurs bien manifeste que l'amour envers l'Église n'est aucunement opposé à l'amour envers la patrie terrestre, puisque ces deux amours ont également leur source première en Dieu, auteur de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, et règle suprême des obligations inhérentes à l'un et à l'autre. Les répugnances que l'on se plaît à affirmer entre ces deux amours, et entre les diverses obligations qu'ils iuqiosent, proviennent, comme l'observe Léon XIII dans la même encyclique, de ce que l'on persiste à attribuer à l'État des droits qui ne lui appartiennent point, et qui sont un véritable attentat aux droits de l'Église.

2° L'amour envers l'Église est encore très nécessaire à tous les fidèles, parce que, sans lui, ils ne peuvent observer tous les graves devoirs auxquels ils sont astreints vis-à-vis d'elle : obéissance intégrale aux commandements et aux prescriptions communes ou particulières, et dévouement obligatoire dans les nécessités graves ou ordinaires intéressant le bien des fidèles. Une constante générosité dans des devoirs aussi étendus et parfois si pénibles, ne peut s'alimenter et se soutenir que par un constant et généreux amour.

3° Cet amour envers l'Egliseimnose particulièrement à tous ceux qui en sont capables et dans la mesure où ils en sont capables, l'obligation d'assister l'Église dans les nécessités où elle peut se trouver. Cette obligation, mesurée par le même principe-que celle de l'aumône, doit être appréciée selon la gravité des maux qui affligent l'Église et selon les facultés ou ressources dont chacun peut disposer, ressources intellectuelles, morales ou matérielles. Cette détermination concrète étant difficile à établir, du moins pour cequiconcerne l'obligation stricte, on s'attachera, d'une manière habituelle, à exhorter fortement les fidèles à aider l'Église dans la mesure du possible, plutôt qu'à essayer de fixer les limites du devoir strict. Toutefois l'on peut affirmer, sans exagération, que ceux qui, possédant les aptitudes et ressources suffisantes pour fournir cette assistance, ne le font d'aucune manière pendant un temps notable, surtout dans les graves nécessités actuelles de l'Église, ne peuvent être, objectivement du moins, en sécurité de conscience. Voir Charité, t. n, col. 2259 sq.

Le même principe doit aussi s'appliquer, même en dehors de tout précepte positif, au concours dû à l'Église en tout ce qui concerne ses besoins matériels, soit pour le culte et pour la sustentation des ministres sacrés, soit pour toutes les œuvres soumises a l'autorité ecclésiastique.

II. Obéissance envers l'Église. — 1° *En fait d'assentiment doctrinal dû aux décisions du magistère ecclésiastique.* — *1. Le* devoir de l'obéissance en cette matière résulte de l'institution même de Jésus-Christ, donnant à son Église la mission d'enseigner sa doctrine jusqu'à la consommation des siècles et de veiller constamment à sa défense intégrale. C'est aussi ce que témoigne, au cours des siècles, la pratique constante de l'Église, exigeant qu'on se soumette fidèlement à son autorité doctrinale, sous peine d'être séparé de sa communion, du moins quand il s'agit de rébellion formelle contre son magistère infaillible.

2. Quant à l'étendue de ce devoir d'obéissance, elle se comprend aisément d'après les documents précités. *a)* Relativement aux vérités enseignées comme révélées et proposées comme telles par une décision infaillible, il y a pour tous les fidèles obligation stricte d'y adhérer. sous peine d'être rejeté de l'Église comme hérétique, du moins toutes les fois que les conditions requises pour l'hérésie formelle se trouvent réalisées.

Notons toutefois qu'au commandement, d'obéir au

magistère ecclésiastique, se joint ici le commandement divin d'adhérer à la vérité certainement proposée comme révélée par Dieu.

On sait d'ailleurs que, dans le cas d'ignorance invincible de l'enseignement de l'Église ou dans le cas d'inadvertance invincible à l'opposition absolue entre les vérités enseignées comme révélées et des erreurs que l'on admet en toute bonne foi, l'ignorance invincible, comme on l'a montré précédemment, excuse de désobéissance vis-à-vis de l'Église et d'erreur formelle dans la foi. Voir Bonne foi, t. n, col. 1013 sq.

6) Relativement aux vérités doctrinales proposées par le magistère infaillible de l'Église, comme intimement liées à la révélation, et comme nécessaires pour sa complète explication ou pour sa défense intégrale, il y a également devoir strict d'y adhérer, non par un acte de foi divine comme dans le cas précédent, mais par une ferme adhésion au magistère de l'Eglise enseignant avec infaillibilité qu'il y a connexion certaine avec la vérité révélée.

Qu'il nous suffise de rappeler ici les documents précités affirmant l'obligation de se soumettre à ces décisions doctrinales, notamment le bref de Pie IX du 21 décembre 1863 à l'archevêque de Munich, établissant expressément que l'obligation stricte des catholiques ne doit point être restreinte aux dogmes explicitement proposés par l'Eglise comme révélés, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1683; le concile du Vatican, statuant qu'il ne suffit point d'éviter l'hérésie, si l'on n'évite aussi avec soin les erreurs qui s'en approchent plus ou moins et qui ont été condamnées par le Saint-Siège, sess. III, c. iv; l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII du 1er novembre 1885, rappelant à tous les catholiques l'obligation d'adhérer par un jugement ferme, *judicio stabili,* à tout ce que les souverains pontifes ont enseigné ou enseigneront; et l'encyclique *Sapientiæ christianæ* du 10 janvier 1890, renouvelant la même affirmation.

Quant à la nature de l'assentiment donné à ces décisions doctrinales, il sera étudié particulièrement à l'art. Foi.

Relativement aux décisions doctrinales non infaillibles, portées par le pape ou par les Congrégations romaines, il y a encore devoir strict d'obéissance, obligeant à un assentiment interne, sinon ferme et définitif comme dans le cas précédent, du moins à un assentiment prudent excluant habituellement tout doute fondé. Cet assentiment, d'ailleurs pleinement légitimé par la haute prudence avec laquelle l'autorité ecclésiastique agit habituellement en celte occurrence, est positivement exigé par les documents précités.

d) Il est d'ailleurs évident que les décisions morales par lesquelles l'autorité ecclésiastique détermine les devoirs moraux, naturels ou surnaturels, qui incombent aux catholiques dans leur vie individuelle ou sociale, sont également obligatoires pour tous les catholiques, non seulement en ce sens que les fidèles doivent adhérer à ces vérités, mais surtout en ce qu'ils doivent les prendre comme règle de leur vie individuelle ou publique. Nous citerons particulièrement, comme exemple, les nombreuses décisions morales données par les Congrégations romaines pour les divers cas de coopération, spécialement pour la coopération avec les hérétiques et avec les infidèles.

2° *Dans les matières disciplinaires,* où il s'agit de maintenir intégralement la doctrine catholique, ou de procurer le plein accomplissement des obligations imposées aux fidèles dans la vie chrétienne individuelle ou sociale, le devoir de l'obéissance n'est pas moins manifeste. Il ressort de la divine mission donnée par Jésus-Christ à son Église, pour diriger les fidèles, et de la pratique constante de cette même église, qui s'est toujours servie de ses pouvoirs divins avec la volonté expresse d'obliger les fidèles à se soumettre à ses lois et à ses décisions. Quant à l'étendue de ce devoir d'obéissance, il nous suffira d'en donner ici une esquisse sommaire.

1. *Obéissance due aux prescriptions disciplinaires faites en vue du maintien intégral de la doctrine catholique.* — L'Église, ayant le devoir strict de veiller au maintien intégral de la foi chez les fidèles, a, par le fait, le droit de les prémunir contre tous les dangers qui menacent l'intégrité de leur foi, quelle que soit la nature de ces dangers, lectures, livres ou publications de tout genre, ou écoles périlleuses pour la foi ou la vertu, qu'il s'agisse d'écoles primaires, secondaires ou supérieures, ouvertement hostiles ou scandaleusement indifférentes. Toutes ces prescriptions qui ont été ou seront étudiées aux articles spéciaux, notamment aux art. École et Index, sont strictement obligatoires pour tous les fidèles.

2. *Obéissance due aux prescriptions disciplinaires destinées à assurer le plein accomplissement des obligations imposées aux fidèles dans leur vie chrétienne individuelle.* — Il y a également obligation d'observer ces prescriptions, portées par l'autorité ecclésiastique dans le plein exercice de son droit, soit qu'il s'agisse de prescriptions communes, telles que les six commandements de l'Église, soit qu'il s'agisse de lois particulières, comme celles qui concernent spécialement le clergé ou les congrégations religieuses. Ces diverses obligations sont étudiées aux articles spéciaux, au point de vue canonique et au point de vue théologique, d'après les principes qui seront établis dans l'étude générale des lois de l'Église.

3. *Obéissance due aux prescriptions de l'Église concernant la vie chrétienne sociale.* — Toutes les actions de la vie sociale, relevant de la morale naturelle et surnaturelle dont l'Église est, de droit divin, l'unique gardienne et interprète, relèvent conséquemment de l'autorité directrice de l'Église, de laquelle on doit apprendre quels sont les devoirs moraux, naturels on surnaturels, auxquels les chrétiens sont astreints dans leur vie sociale. Ce sont ces devoirs que Léon XIII rappelle particulièrement dans l'encyclique *Sapientiæ christianæ,* ou *De præcipuis civium Christianorum officiis,* du 10 janvier 1890, et dans l'encyclique *Rerum novarum,* ou *De conditione opificum,* du 16 mai 1891.

On doit spécialement noter ici l'insistance avec laquelle Léon XIII et Pie X ont recommandé à tous les catholiques qui s'occupent d'action chrétienne populaire, ou d'action catholique sociale, de suivre docilement la direction de l'autorité ecclésiastique, en tout ce qui concerne l'application des principes de doctrine et de morale chrétiennes. La raison de cette insistance est que les œuvres qui ont pour but l'amélioration de la condition des classes populaires, sous peine d'inefficacité à peu près complète, doivent avoir la religion chrétienne comme inspiratrice, compagne et appui, et que ce travail de pénétration de l'esprit chrétien dans les classes populaires doit, de toute nécessité, être placé sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique. Les nombreux documents ecclésiastiques relatifs à cette importante matière seront étudiés ailleurs.

VII. Conclusions théologiques concernant les relations entre l'Église et l'État. — orozj del's : -s A *L'INDÉPENDANCE ABSOLUE, DANS UNE SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE, EN TOUT CE QUI CONCERNE SON AUTORITÉ PROPRE ET devoir correspondant de l'état.* — Les principes précédemment établis nous autorisent à déduire les conclusions suivantes : 1° Ce droit de l'Église est une conséquence manifeste de l'institution divine de l'Église voulue par Jésus-Christ comme société parfaite, possédant en propre et d'une manière indépendante toute l'autorité requise pour atteindre sa fin éminemment supérieure, qui est de continuer, jusqu'à la consommation

des siècles, la mission de Jésus Christ, en accomplissant tout ce qui est nécessaire ou utile pour diriger les aines vers le salut éternel.

2» Ce droit résulte aussi delà revendication constante, faite par l'Église au cours des siècles, comme nous l'avons particulièrement prouvé précédemment en ce qui concerne le mariage chrétien, d'après l'enseignement de l'encyclique *Arcanum* de Léon XIII du 10 février 1880.

3“ Les concessions parfois accordées par l'Église au pouvoir séculier, dans les matières relevant véritablement de son autorité, ne dérogent aucunement au droit du pouvoir ecclésiastique, qui reste dans toute son intégrité, malgré cette condescendance qui a toujours eu pour but de mieux assurer la concorde entre les deux pouvoirs, en même temps que la paix et la liberté dans les sociétés chrétiennes. On a montré particulièrement â l'art. Conciles, t. tu, col. 644, que les empereurs d'Orient, en convoquant matériellement plusieurs conciles œcuméniques, n'accomplissaient en réalité aucun acte du pouvoir ecclésiastique, et que toute l'autorité de ces conciles provenait uniquement de la convocation formelle des papes, et de l'approbation qu'ils donnaient aux décisions conciliaires. On a également montré que les concordats, conclus entre l'Église et les pouvoirs séculiers, tout en engageant, par un contrat synallagmatique, la volonté de l'Église, relativement aux concessions pratiques qu'elle juge utile de faire aux pouvoirs séculiers, ne diminuent aucunement ses droits réels. Voir t. ni, col. 727 sq.

Le même principe doit être appliqué à quelques autres concessions faites aux princes temporels, comme le titre de légat apostolique du saint-siège, le droit de patronage sur les bénéfices ecclésiastiques, ou les droits spéciaux accordés aux aumôneries royales ou princières. Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici,* 4« édit., Rome, 1907, p. 278 sq.

4» De toute cette doctrine, il est facile de comprendre quelle est la nature des immunités ecclésiastiques, dont jouissent de droit le souverain pontife, les évêques, les prêtres et tous les ministres de l'Eglise, ainsi que les objets consacrés au culte divin, ou affectés au service de l'Église, ou possédés par elle. Soustraits de droit à l'autorité du pouvoir temporel, ces personnes, ces objets ou ces biens doivent jouir d'une situation particulière auprès des pouvoirs séculiers. Bien que celte situation particulière ne puisse exister, en fait, qu'avec la bienveillante acceptation de ces mêmes pouvoirs, ce n'est point celle acceptation qui crée le droit de l'Église. Ce droit, dans son principe sinon toujours dans sa détermination concrète et particulière, découle de l'indépendance absolue qui appartient en propre à l'Église, dans toutes les matières qui relèvent vraiment de son autorité. Voir Immunités.

5° Ce droit de l'Église doit être intégralement respecté par les pouvoirs séculiers dans une société normalement constituée comme société chrétienne, ou se donnant publiquement comme société chrétienne. — 1. Ce devoir résulte manifestement de ce que les hommes, réunis en société, sont aussi bien sous le pouvoir de Dieu que les individus considérés isolément. : *Natura et ratio quæ jubet vel singulos sancte religioseque Deum colere, quod in ejus potestate sumus, et quod ab eo profecti ad eumdem reverti debemus, ea lege adstringit civilem communitatem. Homines enim communi societate conjuncti nihilo sunt minus in Dei potestate quam singuli; neque minorem quam singuli gratiam Deo societas debet, quo auctore coaluit, cujus nutu conservatur, cujus beneficio innumerabilem bonorum quibus affluit copiam accepit.* Encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII du 1'r novembre 1885. D'où Léon XIII déduit, pour les sociétés temporelles et pour leurs chefs, le grave devoir de respecter la religion chrétienne et de ne rien faire qui soit contraire à son intégrité : *Sanctum igitur oportet apud principes esse Dei nomen; ponendumque in præcipuis illorum officiis religionem gratia complecti, benevolentia tueri, auctoritate nutuque legum tegere, nec quippiam instituere aut decernere, quod sit ejus incolumitati contrarium. Loc. cit.* Dans ces devoirs envers la religion chrétienne, est évidemment compris le respect des droits sacrés que cette religion assure à l'Église.

2. Les prétentions contraires, parfois émises par les princes temporels ou par leurs partisans, ont toujours été réprouvées par l'Église. Il nous suffira de rappeler la condamnation portée par Jean XXII contre cette proposition de Marcile de Padoue, que le temporel de l'Église est soumis à l'empereur, *quod omnia temporalia Ecclesiæ subsunt imperatori, et ea potest accipere velul sua,* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 495; la condamnation portée par Pie VI dans la bulle *Auctoremfidei* du 28 août 1794 contre les propositions 4" et 5e du conciliabule de Pistoie, soumettant l'Église au pouvoir séculier en tout ce qui concerne l'ordre extérieur, n. 1504 sq.; et la condamnation portée par Pie IX contre les propositions 19-35 et 41-54 du Syllabus, n. 1719 sq., 1741 sq.

Il n'en résulte d'ailleurs pour l'État aucune diminution de pouvoir. Il en résulte plutôt d'immenses avantages, comme nous le montrerons bientôt.

II. Droit de l'Église, dans une société chrétienne, au concours négatif et positif de l'État, et devoir correspondant de l'état. — Nous joignons, dans notre exposé, ces deux concours de l'État, parce que, bien que théoriquement assez divergents, ils sont en fait intimement unis l'un à l'autre. Le concours négatif, comportant strictement la simple omission de tout ce qui pourrait contrarier la direction des sujets catholiques vers leur fin surnaturelle, suppose, par le fait même, s'il est réalisé dans toute son intégrité, quelque assistance donnée à l'Église pour l'aider à accomplir sa mission. Le concours positif de l'Etat, comprenant l'accomplissement, d'ailleurs discret et prudent, des actes publics que l'Église juge nécessaires ou utiles pour la défense de ses intérêts, suppose préalablement, sous peine de n'être point sincère, l'existence du concours négatif. Nous démontrerons donc conjointement le droit de l'Église, dans une société chrétienne, à l'un et l'autre concours de la part de l'État.

1° Ce droit de l'Église résulte manifestement de deux vérités déjà démontrées. 1. La première de ces vérités est que toutes les actions humaines, celles qui appartiennent à la vie sociale aussi bien que celles qui appartiennent à la vie individuelle, sont nécessairement subordonnées à la fin surnaturelle, et qu'il appartient à la seule autorité ecclésiastique, exclusivement chargée de diriger â cette fin surnaturelle, d'indiquer comment toutes les actions humaines, celles qui concernent la vie publique aussi bien que celles qui concernent la vie individuelle, doivent y être ordonnées. C'est l'enseignement déjà cité de saint Thomas, *De regimine principum,* l. I, c. xv, communément reproduit par les théologiens postérieurs.

L'Eglise a donc le droit de déterminer obligatoirement ce que l'État doit éviter dans ses institutions et dans sa législation, pour ne point empêcher cette direction obligatoire des sujets catholiques vers leur fin surnaturelle.

2. La deuxième vérité sur laquelle s'appuie ce droit de l'Église est que, selon l'enseignement de Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei,* jjiomme vivant en société, n'ayant pas moins d'obligation vis-à-vis de Dieu que l'homme considéré dans sa vie individuelle, les sociétés temporelles ne doivent point se borner à

ne pas entraver la marche des individus vers leur lin dernière, tnais elles doivent encore les y aider en favorisant la vraie religion, et conséquemment l'Église catholique, seule dépositaire de cette vraie religion. D'où Léon XIII conclut que les princes ou chefs d'Elat doivent tenir le nom de Dieu pour saint, et considérer comme un de leurs principaux devoirs, celui de favoriser la religion, de l'aider par leur bienveillante protection, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois et de ne rien statuer ou décréter qui soit contraire à son intégrité.

•2° Ce droit de l'Église et le devoir correspondant de l'État furent toujours enseignés par la tradition chrétienne, si l'on excepte les trois premiers siècles où aucune société chrétienne ne pouvait encore exister, par suite des persécutions qui sévissaient sans interruption dans l'empire romain, et de l'absence d'organisation chrétienne en dehors de l'empire.

A la lin <lu ive siècle, après que la société chrétienne se fut consolidée dans l'empire d'Orient et dans celui d'Occident, la notion chrétienne des devoirs du pouvoir séculier à l'égard de l'Église, commence à être appliquée par les empereurs chrétiens avec l'approbation de l'Église. M»r L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* 3' édit., Paris, 1908, t. n, p. 655 sq.

Dés cette époque, la tradition catholique affirme explicitement la prééminence du pouvoir ecclésiastique sur le pouvoir séculier; prééminence de laquelle les théologiens du moyen âge déduiront explicitement la subordination de l'État à "Église, en tout ce qui relève de la lin surnaturelle, avec tous les devoirs qui en sont la conséquence.

C'est notamment le langage de saint Grégoire de Xazianze et de saint Jean Chrysostome à la fin du tv» siècle. Saint Grégoire de Nazianze (f 390) s'adressant, dans un discours public et en présence de son peuple, à un des hauts magistrats impériaux, déclare expressément que, selon la loi chrétienne, ceux-ci sont soumis à l'autorité de l'évéque. Car l'évéque possède aussi le commandement, et ce commandement est plus considérable et plus parfait, à moins que l'on ne dise que l'esprit doit céder à la chair et les choses célestes aux choses terrestres. *Orat.,* xvn, 8, *P. G.,* t. xxxv, col. 976. Saint Jean Chrysostome (f 407) affirme de même que le pouvoir ecclésiastique l'emporte sur le pouvoir politique, autant que le ciel domine la terre et même beaucoup plus, *In II Cor.,* homil. xv. 4, *P. G.,* t. LXI, col. 507, ou autant que l'àme l'emporte sur le corps, col. 509.

L'n peu plus tard, saint Augustin, au Ve livre de sa *Cité de Dieu,* écrit vers l'an 413, décrivant ce qui doit caractériser les empereurs chrétiens, insiste sur le zèle avec lequel ils doivent mettre Peur puissance au service de Dieu pour aider le plus possible à propager son culte, c. xxtv, *P. L.,* t. xli, col. 171. Vers l'an417, écrivant au comte d'Afrique, Boniface, l'évéque d'Hippone loue la rigueur des lois impériales contre les donatistes, parce que ces lois ont aidé beaucoup •l égarés à revenir à l'unité de l'Église, en les défendant contre la séduction des hérétiques et en stimulant leur faiblesse. *Epist.,* clxxxv, 13 sq., *P. L.,* i. xxxiii, col. 798 sq. A cette objection, que les apôtres n ont point demandé aux rois de la terre d'instituer des lois contre les impies, le docteur africain répond que ceux qui parlent ainsi ne considèrent point la différence des temps. Car quel empereur croyait alors en Jésus-Christ et pouvait, par ses lois, aider la cause .-nrétienne, à ce moment où s'accomplissait la prophète du psalmiste : Les rois se sont levés et les princes sont réunis contre le Seigneur et contre son Christ? e n'était pas encore l'heure de la réalisation de cette mire parole du même psaume : Et maintenant rois, comprenez, juges de la terre, instruisez-vous. Servez Seigneur dans la crainte. Puts analysant le sens de cette dernière parole prophétisant le règne des princes chrétiens, saint Augustin montre que ceux-ci servent Dieu comme rois, seulement en interdisant et en punissant les désobéissances aux commandements de Dieu. Autre est le service de Dieu tel qu'il est pratiqué par chaque homme individuel, autre celui qui est pratiqué par le roi. Chaque homme individuel sert Dieu en vivant selon sa foi; le roi sert Dieu en établissant, avec une convenable sévérité, des lois commandant ce qui est juste et interdisant ce qui est contraire à la justice. C'est ainsi qu'Ézéchias servit Dieu, en détruisant les bois sacrés et les temples des idoles et les hauts lieux qui avaient été établis contre le précepte divin. IV Reg., xvm, 4. Ainsi le servirent également Josias, IV Reg., xxm, 4 sq.; le roi des Ninivites, Jonas, m, 6 sq.; Darius, Dan., xiv, 21, 41, et Nabuchodonosor. Dan., m, 69. Les rois servent donc le Seigneur en tint que rois, en accomplissant pour le servir ce que les rois se ls peuvent faire, col. 801.

On remarquera que le principe fondamental sur lequel saint Augustin appuie les obligations des rois chrétiens vis-à-vis de l'Eglise est, en réalité, celui que développera plus tard saint Thomas, et celui qu'indique Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei.*

Dès le milieu du v0 siècle, cet enseignement est expressément formulé par les papes. En 447, le pape saint Léon (j- 461), écrivant à Turribius, évêque des Asturies, au sujet de l'erreur des priscillianistes, déclare que la sévérité des empereurs chrétiens contre les hérétiques est utile à l'Église : *Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati, quæ etsi sacerdotali contenta tudicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen Christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnunquam recurrunt remedium qui timent corporale supplicium. Epist.,* xv, *P. L.,* t. Ltv, coi. 680. En 457, le même pape écrivant à l'empereur Léon de Constantinople au sujet des troubles suscités à Alexandrie par la secte d'Eutychés, pour lui demander de soutenir l'autorité du concile de Chalcédoine et de sévir contre la faction eutychienne, donne au prince chrétien ce grave avertissement : *Cum enim clementiam luam Dominus tanta sacramenti sui illuminatione ditaverit, debes incunctanter advertere regiam potestatem tibinon adsolum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam; ut ausus nefarios comprimendo, et bene sunt statuta defendas, et veram pacem his quæ sunt turbata restituas. Epist.,* clvi, 3, coi. 1130.

Le même enseignement est donné par saint Grégoire le Grand (f 604), à la fin du vi« et au commencement du VIIe siècle. Ce pape reprenant l'empereur Maurice, parce qu'il interdisait de recevoir dans les monastères ceux qui étaient liés par des engagements militaires, s'exprime ainsi : *Ad hoc enim potestas super omnes homines dominorum meorum pietati cælitusdata est, ut qui bona appetunt adjuventur, ut cælorur. via largius pateat, ut terrestre regnum cælesti regno fan. .-letur. Et ecce aperta voce dicitur ut ei qui semel* in *terrena militia signatus fuerit, nisi, aut expleta militia aut pro debilitate corporis repulsus, Domitio Jesu Christo militare non liceat. Epist.,* l. III, epist. lxv. *P. L.,* t. lxxvii, coi. 663.

Écrivant encore à ce même empereur, pour lui demander de réprimer les menées ambitieuses de Jean le Jeûneur, se donnant comme patriarche œcuménique, saint Grégoire loue son auguste correspondant de ce qu'il comprend que l'on ne peut bien gouverner les choses terrestres, si l'on ne sait traiter les choses divines, et que la paix de l'État dépend de la paix del'r.glise universelle, l. V, epist. xx, col. 744 sq. il lui donne les mêmes éloges dans une autre circonstance, L VI, epist. lxv, col. 84J. De même dans une lettre â l'évê-

que de Jérusalem il se réjouit de ce que, gr«ce au zèle de l'orthodoxe empereur, la bouche des hérétiques est alors fermée, l. XI, epist. xlvi, col. 1165. Enfin le pape, en appréciant ainsi le zèle de l'empereur, prend soin de le maintenir dans ses justes limites, en le louant de ce qu'il ne s'immisce point dans les causes ecclésiastiques, l. IV, epist. xxn, col. 689.

En Occident, â partir du VIs siècle, où les nouveaux royaumes chrétiens commencent à se fonder chez les Francs, en Espagne et un peu plus tard en Angleterre, l'on rencontre la même conception chrétienne des devoirs des rois et des princes. C'est ce que montre particuliérement l'histoire des conciles de cette époque, comme l'indiquent les nombreux faits déjà cités à l'art. Dimanche, t. tv, col. 1315 sq., 1336, de sanctions temporelles établies par le pouvoir civil, souvent sur la demande de l'autorité ecclésiastique, pour assurer l'observance de la loi de l'Église sur le repos dominical et l'assislance à la messe.

Comme représentant de la tradition chrétienne à cette époque, nous citerons particuliérement saint Isidore de Séville. Ce saint docteur affirme que les rois et les princes, bien qu'ils possèdent la plénitude du pouvoir, sont tenus, en vertu de la foi chrétienne qu'ils professent, de manifester cette foi dans leurs lois aussi bien que dans leur conduite privée. Ils doivent, par leur discipline salutaire, réaliser ce que la parole doctrinale du prêtre n'obtient pas suffisamment. Que les princes de ce siècle sachent d'ailleurs qu'ils doivent rendre compte à Dieu, *propier Ecclesiam quam aChrislo luendam suscipiunt. Seni.,* l. III, c. Ll, P. *L.,* t. ι,χχχπι, coi. 723.

En même temps, l'enseignement des papes est non moins positif qu'à l'époque précédente. Cet enseignemenlse manifeste particulièrement dans les lettres des papes à Charles Martel, et surtout aux rois Francs, Pépin et Charlemagne, qui sont souvent loués de leur dévouement dans la défense de l'Église; dévouement qu'ils considèrent eux mêmes comme un devoir découlant de leur foi chrétienne.

D'ailleurs, l'institution de l'empire chrétien d'Occident, avec la charge de défenseur universel de l'Eglise, confiée à l'empereur choisi par le pape, est un fait attestant évidemment, â celle époque et aux siècles suivants, chez les papes comme chez les princes et dans les sociétés chrétiennes elles-mêmes, la pleine vitalité de la conception chrétienne du pouvoir civil, auxiliaire et défenseur de l'Église.

Si, en fait, cet empire n'a pas toujours répondu aux espérances de l'Église, s'il les a même parfois gravement déçues, il n'en est pas moins une attestation manifeste de la pensée chrétienne, qui présidait alors au gouvernement des sociétés temporelles, pour l'utilité de l'Église et le véritable bien des peuples, comme le constate Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei,* parlant, d'une manière générale, des temps où la sagesse évangélique dirigeait les peuples, *cum sacerdotium atque imperium concordia et amica officiorum vicissitudo auspicato conjungeret. Eoque modo composita civitas fructus tulit omni opinione majores, quorum viget et vigebit innumerabilibus rerum gestarum consignata monumentis, quæ nulla adversariorum arte corrumpi aut obscurari possunt.*

Les auteurs ecclésiastiques des IX», X' et XI· siècles ne font guère que reproduire l'enseignement de saint Augustin et de saint Isidore, et celui des papes précédemment cités. Jonas, évêque d'Orléans (ψ vers 842), dans son opuscule *De institutione regia ad Pippinum regem,* décrivant ce que doit étre le ministère du roi, dit qu'il doit être tout d'abord *defensor Ecclesiarum et servorum Dei,* et, à l'appui de sa doctrine, il cite le passage de saint Isidore que nous avons déjà indiqué, c. tv, *P. L.,* t. cvt, col. 291 sq. Un peu plus loin, il mentionne, dans le même sens, l'autorité de saint Augustin, c. xvn, col. 305.

Sedulius Scotus (-j- vers 850), dans son traité *De rectoribus Christianis el convenientibus regulis quibus est respublica rite gubernanda,* insiste sur le dévouement que le roi doit avoir pour la cause et les privilèges de la sainte Église. Le roi se montre un fidèle serviteur de Dieu, seulement quand il s'efforce de disposer convenablement tout ce qui concerne l'honneur et la gloire de la sainte Église, et quand il est lui-même le bouclier du peuple de Dieu, poui· le défendre, si c'est nécessaire. contre toutes les adversités, c. xix, *P. L.,* t. eut, col. 328; c. xi, col. 309; c. tv, col. 298; c. i, col 293.

Hincmar, archevêque de Reims (-j- 882), dans son écrit *De regis persona et regio ministerio ad Carolum Calvum regem,* appuie, principalement sur l'autorité de saint Augustin *(Epist.,* ci.xxxv, 13 sq., *P. L.,* t. xxxm, col. 801; t. xcm, col. 323 sq., 331), son affirmation des devoirs des rois envers Jésus-Christ et envers son Église, c. xvi sq.. *P. L.,* t. exxv, col. 844sq.

Au siècle suivant, Réginon de Prum (-j- 915), dans sa collection de décrets canoniques, cite beaucoup de textes supposant l'intervention du pouvoir civil en faveur de l'Église, notamment un décret du IV' concile de Tolède, demandant que ceux que l'admonition sacerdotale n'amène point à la pratique de la justice, soient corrigés de leur perversité par le pouvoir royal. *De ecclesiasticis disciplinis et religione Christiana,* l. II, c. ccxcv, *P. L.,* t. cxxxit, col. 341. Un peu plus tard, Burchard de Worms (f 1025) rappelle les textes précédemment cités de saint Isidore, indiquant les devoirs chrétiens des rois, l. XV, c. xxxvm sq., *P. L.,* t. CXL, col. 905 sq.

C'est aussi la doctrine exprimée par saint Grégoire VII (-j- 1085), dans beaucoup de lettres écrites aux rois ou princes de l'Europe chrétienne. Dans une lettre écrite, en 1074. à Guillaume roi d'Angleterre, il exhorte ce souverain à aimer l'Église comme il le doit et à la défendre en toutes choses. *Ilegisl.,* l. I, epist. i.xx, *P. L·.,* t. CXLVUI, col. 344 sq. Écrivant la même année au roi de France Philippe Ier, saint Grégoire loue la piété et le dévouement avec lesquels ses prédécesseurs sur le trône de France avaient jusque-là aidé l'Église et contribué à son extension, et il demande au roi actuel d'imiter ces généreux exemples, *virtutem illorum summopere te imitari et /ustiliam Dei tolis viribus exequendo ecclesias quantum potest restaurare et defendere, exhortamur,* I. I, epist. LXXV, coi. 348.

A la même époque, s'adressant à Henri, roi des Romains, le pape lui rappelle que, pour faire un bon exercice du pouvoir royal, il doit soumettre son autorité à celle de Jésus-Christ roi des rois, *ad restaurationem defensionemque ecclesiarum suarum,* I. II, epist. xxx, col. 385. L'année suivante écrivant à ce même souverain, saint Grégoire Vil affirme l'obligation qui incombe à tous les princes et à tous les peuples qui reconnaissent et adorent Jésus-Christ, de recevoir et d'observer dévotement la foi chrétienne. Plus un souverain est élevé en dignité, plus il doit étre dévoué à Jésus-Christ. Grégoire avertit donc paternellement le roi des Romains de l'obligation où il est de reconnaître l'autorité de Jésus-Christ sur lui, de ne pas empêcher la liberté de cette Eglise que Jésus-Christ a choisie pour épouse et à laquelle il s'est unie par une céleste union, mais plutôt de fournir,avec un constant dévouement, le secours de ses forces pour l'accroissement le plus considérable de cette même Église, L III, epist. x, col. 441 sq. Le même enseignement est exprimé dans deux lettres de Grégoire à Hérimann, évêque de Metz, l. IV, epist. II, col. 454 sq.; l. VIII, epist. xxi, col. 594 sq.

A la fin du xi· siècle el dans la première moitié du XIIe, la tradition chrétienne est particulièrement repré-

sentée par saint Anselme, archevêque de Cantorbéry (f 1109), saint Bernard (·|· 1153) et Gralien (-j-1158).

Saint Anselme, écrivant au comte Humbert, en même temps qu'il rappelle que les princes sont chargés par Dieu de défendre l'Eglise, insiste sur cette vérité capitale, que l'Église n'a pas été donnée aux princes *in hæreditariam dominationem, sed in hæreditariam reverentiam et in tuitionem.* Il demande que les princes aiment l'Église comme leur mère et qu'ils ('honorent comme l'épouse et l'amie de Dieu. *Epist.,* I. III, epist. lxv, *P. L.,* t. eux, col. 103. Le saint docteur exprime le même enseignement dans une lettre à Baudouin,roi de Jérusalem, l. IV, epist. tx, col. 206.

Saint Bernard (L 1153), dans deux lettres au roi de France Louis le Gros, insiste sur le respect que les rois doivent avoir envers l'autorité ecclésiastique. *Epist.,* xt.v. *P. L.,* t. ci.xxxn, col. 150 sq.; cct.xxt, col. 386 sq. Dans une lettre au pape Eugène III, il affirme expressément le devoir de soumission du pouvoir civil envers l'Église, par la célèbre comparaison des deux glaives, qui sont tous deux en la posession de Pierre et de ses successeurs : *Petri uterque est, alter suo nutu, alter sua manu quoties necesse. est evaginandus. Epist.,* cct.vi, coi. 464. Doctrine exprimée d'une manière encore plus nette dans son ouvrage *De consideratione : Uterque ergo Ecclesiæ et spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus ; ille sacerdotis,is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris,* l. IV, c. tu, n. 7, coi. 776.

Gralien inséra dans sa collection canonique plusieurs décrets attribués, légitimement ou non, à des papes antécédents, et qui exprimaient manifestement la soumission due â ['Église par les empereurs, notamment un décret attribué à un pape Jean, dont on ne peut établir l'origine précise. *Decreti prima pars,* dist. XCVI, c. 11, *P. L.,* t. ct.xxxvu, col. 459.

L'enseignement du pape Innocent III, au commencement du xine siècle, est très formel, particulièrement dans deux lettres insérées dans les *Decretales* de Grégoire IX. La première lettre, adressée à l'empereur de Constantinople, déclare expressément que le pouvoir spirituel confié au pape l'emporte sur l'autorité temporelle de l'empereur, autant que l'âme l'emporte sur le corps. Au firmament de son Église, Dieu a mis deux grands luminaires, qui sont l'autorité pontificale et le pouvoir royal. L'autorité spirituelle qui préside au jour ou aux choses spirituelles, est supérieure à l'autorité qui préside aux choses temporelles, autant que le soleil est supérieur à la lune. *Decretales Gregarii IX,* l. II, tit. vi, c. 5. Une telle supériorité implique manifestement quelque droit de commandement de la part de l'autorité spirituelle, et le devoir de la soumission du côté des princes temporels.

La deuxième lettre, adressée aux évêques de France, affirme explicitement le droit du pape de porter jugement sur les péchés commis par quelque fidèle que ce soit, même par les rois, l. II, lit. t, c. 13; c'est-à-dire, selon l'interprétation des canonistes, autant que le requiert l'utilité publique des fidèles, surtout en matière gravement scandaleuse dans la vie publique des princes ou souverains. B. Jungmann, *Dissertationes seleetæ in historiam ecclesiasticam,* Ratisbonne. 1885, t. v,p. 379.Un tel droit de juger suppose manifestement aussi chez le souverain pontife un droit universel de commandement.

Toute cette conception chrétienne des devoirs des princes temporels envers l'Église, si expressément et si constamment enseignée par la tradition chrétienne, est solidement appuyée, par saint Thomas, sur l'économie du plan divin dans l'institution de l'Église el dans l'établissement de la société temporelle. Selon ce plan divin. c'est a l'Église seule qu'il appartient de diriger à la fin surnaturelle, en communiquant abondamment aux fidèles tous les moyens de salut que Jésus-Christ lui a confiés. D'autre part, le plan divin exigeant que, dans la vie publique ou sociale de tous les sujets, aussi bien que dans la vie privée de chaque individu, rien n'aille à l'encontre de la fin surnaturelle, et même que tout la favorise, autant qu'il est possible, c'est une conséquence très rigoureuse, que le pouvoir séculier doit s'employer à réaliser le plan divin, en commandant ce qui conduit effectivement à la fin surnaturelle, et en éloignant, autant qu'il est possible, tout ce qui est contraire à cette même fin ; et c'est une conséquence non moins rigoureuse que l'autorité ecclésiastique doit guider les rois dans une fonction qui relève ainsi indirectement de la fin surnaturelle. *De regimin principum,* l. I, c. xv.

C'est la même doctrine que le saint docteur enseign- dans sa *Somme théologique,* quand i) affirme que le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel, comme le corps est soumis à l'âme, et que par conséquent il n'y a point jugement usurpé quand l'autori! ecclésiastique s'occupe des choses temporelles, seulement en ce qui lui est véritablement soumis, II» II'. q. lx, a. 6, ad 3"".

Nous ne rapporterons point en détail l'enseignemenî des théologiens subséquents, depuis saint Thomas jusqu'au xvie siècle, parce qu'il n'est guère qu'une reproduction de l'enseignement des souverains pontifes et de saint Thomas, et parce que toute la vie publique de ces trois siècles est une preuve manifeste que cette doctrine est alors constamment appliquée aux sociétés chrétiennes, malgré beaucoup de fautes individuelles et d'empiètements accidentels sur les droits de l'Eglise.

D'ailleurs, cet enseignement devra être exposé quand on fera connaître l'autorité possédée par le pape sur les sociétés du moyen âge. Voir Pape.

Depuis le xvie siècle jusqu'à la fin du xvm», en face des erreurs des protestants, assujétissant le plus souvent toutes les matières religieuses à l'autorité souveraine de l'État, en face aussi des abus de pouvoL commis par les rois sous l'influence des erreurs rég? tiennes, les théologiens catholiques maintiennent, av> l'indépendance qui appartient de droit à l'Église, i conception chrétienne des devoirs des princes envers elle. Nous citerons particulièrement : Dominiqu. *In IVSent.,* l. IV, dist. XXV, q. n, a. 1, concl. 5. Dûu·:. 1613. p. 611 sq.; Azpicuelta (Navarrus), *Dele ea/.- tis Novit., de judiciis,* n. 97, *Opera,* Rome.1590. t. ni. p.169; Bellarmin, *De romano tontifice,* l. V, c. visq.: *Controv.,* Lyon, 1601, l.i.col. 795; *De laids,c.* xvnsq.. col. 1303 sq.; Molina, *De justitia et jure,* tr. II. disp. XXIX, n. 23 sq., Mayence, 1614,t. I, col. 145 sq.; Suarez, *Defensio fidei catholicæ,* l. III, c. xxn sq.; Mauclère (f 1622), *De monarchia seculari Christiana,* part. III, l. II, c. II sq.; l. III, c. il sq., Paris, 1622, t. II, col. 1082 sq., 1160 sq.; Sylvius, *Controv.,* l. IV. q. m, a. 2, *Opera,* Anvers, 1698, p. 341 sq.; Ana· . Reiffenstuel (j· 1703), *Jus canonicum universum,* l. V tit. vm, η. 139 sq., Rome, 1834, t. v, p. 184 sq.

En même temps, l'Église continue à affirmer, sur ce point, sa doctrine constante, soit par son enseignemen: soit par ses actes. Le concile de Trente désirant ne: seulement rétablir la discipline ecclésiastique, mais encore la maintenir à l'abri de toute atteinte futur- adresse une grave admonition à tous les princes séculiers sur leurs devoirs envers l'Église. Il exprime la confiance, que ceux que Dieu a voulus comme protecteurs de la foi chrétienne et de la sainte Église, not seulement accorderont à l'Église la restitution de et qui lui est dù, mais qu'ils rappelleront encore tous leurs sujets au respect dù au clergé, aux curés et aux supérieurs ecclésiastiques. Ils ne permettront point que leurs ministres ou magistrats inférieur violt-ni.

par quelque sentiment de cupidité ou pour quelque considération que ce soit, les immunités de l'Église et des personnes ecclésiastiques, établies par la volonté de Dieu et par les lois canoniques; enfin ces ministres, conjointement avec leurs souverains, pratiqueront l'obéissance rigoureusement requise envers les constitutions des souverains pontifes et des conciles. Le concile avertit donc l'empereur, les rois, les républiques, les princes et tous ceux qui possèdent quelque dignité, que plus ils détiennent de richesses temporelles et plus ils sont puissants, plus aussi ils doivent vénérer tout ce qui est de droit ecclésiastique et qui est, comme tel, placé sous la protection de Dieu. Ils ne doivent point permettre que ce droit soit violé par leurs barons, seigneurs, magistrats ou ministres; mais ils doivent sévir rigoureusement contre ceux qui empêchent la liberté, les immunités ou la juridiction de l'Église. Ils doivent eux-mêmes être un bon exemple, sous le triple rapport de la piété, de la religion et de la protection des églises, selon les exemples de leurs prédécesseurs, princes excellents et très religieux, qui, par leur autorité et leur munificence, ont accru les biens de leurs églises, en même temps qu'ils les ont défendus contre des tentatives injustes. Sess. XXV, *De reform., c.* xx.

Après le concile de Trente, c'est encore cetle doctrine que l'Église, autant qu'il dépend d'elle, s'efforce de faire observer par les chefs des sociétés temporelles, comme le montre sa pratique constante.

Au XIX' siècle, en présence des libertés modernes presque universellement établies, et de l'apostasie sociale de la plupart des gouvernements, dissimulée le plus souvent sous le voile de la neutralité officielle, l'Église maintient encore la doctrine traditionnelle, soit en répudiant ces libertés du moins comme principe universel de gouvernement, comme l'ont fait Grégoire XVI dans l'encyclique *Mirari vos* du 15aoùtl832, Pie IX dans l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1861, et dans la condamnation des propositions 77e et 79e du Syllabus, et Léon XIII dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888, soit en rappelant officiellement la doctrine catholique, contre laquelle rien ne peut prescrire, et qui doit, selon la parole de Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei,* servir de fondement à la constitution chrétienne des États.

Dans cette encyclique, Léon XIII rappelle aux souverains et aux sociétés, qu'en vertu de leur absolue dépendance de Dieu, dans la vie sociale aussi bien que dans la vie individuelle, ils sont tenus de respecter le saint nom de Dieu, d'entourer la religion de leur bienveillance et de la défendre assidûment, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et de ne rien établir ou décréter qui soit contraire à son intégrité.

En même temps, les théologiens catholiques s'attachaient à prouver l'enseignement catholique contre l'erreur du libéralisme, en développant les arguments de saint Augustin et de saint Thomas que nous avons précédemment rapportés, arguments appuyés principalement sur le souverain droit de Dieu, maître absolu des sociétés aussi bien que des individus. A ces arguments, l'on joignait une apologie de la doctrine catholique qui peut se résumer dans les deux assertions suivantes :

a) Il n'y a, en ceci, aucune diminution des droits naturels de l'ixtat, puisque la soumission lui est demandée seulement en ce qui appartient au moins indirectement à l'autorité de l'Église, et que l'État est reconnu souverain dans sa propre sphère, en dehors de l'orientation nécessaire vers la fin surnaturelle qui est toujours soumise à la suprême direction de l'Eglise. Ce langage est en parfait accord avec l'encyclique *Immortale Dei,* qui enseigne expressément que chacune des deux puissances est souveraine dans sa propre sphère : *Llraque est in suo genere maxima : habet utraque certos quibus contineatur terminos, eosque sua cujusque natura causaque proxima dc/initos; unde aliquis velat orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio jure proprio versetur.*

b) De cette soumission à l'autorité et à la direction spirituelle de l'Église, l'État recueille de très grands avantages pour toute la société dont il a la charge temporelle. Avantages pour l'Etat lui-même, dont l'autorité revêt ainsi un caractère sacré, tandis qu'en dehors de toute inlluence des doctrines religieuses, l'autorité sociale, apparaissant uniquement comme l'expression de la volonté du peuple, n'a qu'un fondement fragile et sans consistance. Avantages aussi pour l'ensemble des citoyens, parce que, sous l'inlluence des doctrines religieuses, l'obéissance, loin d'avilir l'homme, l'ennoblit en le soumettant à la volonté de Dieu lui-même, qui gouverne par les hommes. En même temps, l'autorité est contenue dans de justes limites, puisque, loin d'être elle-même la source de tout droit, elle ne doit point, selon l'ordre divin, s'écarter de la justice ni excéder ses attributions. D'ailleurs, dans une telle société, la charité mutuelle, la bonté et la libéralité sont d'application facile et constante. Avantages enfin pour la société familiale, parce que, sous l'inlluence des doctrines religieuses, l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal sont maintenues d'une manière stable, les droits et les devoirs des époux sont réglés en tome justice et équité, l'honneur dû à la femme est sauvegardé, l'aulorité du rnari prend exemple sur l'autorité même de Dieu, le pouvoir paternel est tempéré par les égards dus à l'épouse et aux enfants, et pleine satisfaction est donnée aux divers besoins des enfants. Tous ces avantages sont puissamment mis en relief par Léon XIII dans l'encyclique *Diulurmrm* du 29 juin 1881, et dans l'encyclique *Immortale Dei.*

Bouix, *Tractatus de papa,* part. IV. sect. 1 sq., Paris. 1870, t. m, p. 7 sq. ; Liberatore, *L'Église et l'État dans leurs rapports mutuels,* traduit de l'italien, Paris, 1877. p. 87 sq., Mazzella, *De religione et Ecclesia,* disp. III, a. 10, Rome, 1896, p. 459 sq. ; Zigliara, *Propædeutica in sacram theologiam,* 2' édit., Rome, 1885, p. 415 sq. : *Summa philosophica,* 6*édit., Lyon, 1884, t. 111, p. 295 sq., 307 sq., 329 sq.; de Groot, *op. cit·,* p. 395 sq.; Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici,* 4* édit., Romo, 1906, t. i, p. 32o sq., 352 sq.; Schiftini, *Disputationes philosophiæ moralis,* Turin, 1891, t. II, p. 652 sq.; Ferretti, *Institutiones philosophise moratis,* Rome, 1896, t. m, p. 412 sq.; Castelein. *Institutiones philosophiae moralis et socialis,* Bruxelles, 1899, p. 532 sq.; Callirein, *Philosophia moralis,* 6' édit., tU'ibourg-en-Brisgau, 1907, p. 554 sq.; Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi,* Prato, 1910, t. 11, p. 96-121.

III. DROITS DE L'ÉGLISE ET DE VOIHS CORRESPONDANTS DE L'ÉTAT DANS UNE SOCIÉTÉ DIVISEE AU POINT DB vue religieux, et concédant de fait, comme droit politique, les libertés modernes, principalement la liberté de conscience et des cultes.

1° Dans cette situation, malgré l'opposition des sociétés temporelles el celle de leurs chefs, les droits de l'Eglise restent strictement ce que Jésus-Christ les a établis, car leur existence ne dépend aucunement de la reconnaissance ou de l'approbation des hommes. Toutefois, dans la revendication de ces droits, l'on sera contraint, si l'on veut être effectivement écouté de ceux qui détiennent le pouvoir, de s'appuyer, non sur les litres divins dont ils refusent de tenir compte, mais sur les droits des sujets catholiques à ne pas être molestés dans leurs croyances ou dans leurs pratiques religieuses, et *à* s'associer, en toute liberté, pour le plein exercice de leur religion. Il n'y a, en ceci, aucune abdication des principes catholiques, mais uniquement argumentation *ad hominem,* pour obtenir plus efficacement ce à quoi l'on a strictement droit. Il n'y a non plus aucune participation illégitime à une concession illicite des libertés modernes, à supposer que. de lait, il y eût vraiment concession illicite dans une circon-

stance donnée. Car on ne donne nécessairement aucune approbation à cette situation de fait, que l'on ne peut d'ailleurs aucunement modifier; on veutseulement en faire usage pour obtenir la concession de droits incontestables, auxquels on ne peut pratiquement donner aucun autre appui vraiment effectif. Cette coopération simplement matérielle, et d'ailleurs autorisée par de graves raisons, est donc permise. C'est, en réalité, sur ce terrain que se font pratiquement aujourd'hui la plupart des revendications catholiques, dans les débats parlementaires, dans les conférences ou réunions publiques et dans les discussions de la presse. Cette tactique, commandée par la situation nouvelle faite aux catholiques, est pleinement légitime; mais ellea besoin d'étre expliquée aux auditeurs exclusivement catholiques, et d'étre complétée, pour eux, par un exposé doctrinal, où les droits divins de l'Église occupent leur place légitime. Autrement beaucoup de fidèles perdraient pratiquement de vue la sublime transcendance de l'Église catholique, et courraient quelque risque de l'assimiler de fait aux institutions humaines.

Notons aussi qu'en restant sur ce terrain, et pour montrer que l'on est sincère en revendiquant pour les catholiques la pleine application du droit commun à la liberté politique, il n'est pas interdit d'affirmer, ou même de revendiquer, le droit politique des protestants ou autres hétérodoxes à cette même liberté, dès lors qu'on le fait uniquement pour assurer efficacement aux catholiques l'exercice de leurs droits, et que c'est d'ailleurs le seul moyen de l'obtenir. Il peut être nécessaire d'expliquer sa conduite à ceux qui pourraient, faute d'instruction ou d'attention, en prendre scandale; mais cette conduite esl, en soi, pleinement légitime.

2» Outre ces droits, résultant pour les catholiques du simple fait de la concession de la liberté politique de conscience et des cultes, il peut y avoir aussi des droits spéciaux, provenant d'un accord mutuel entre l'Eglise et l'État, réglant, par des concessions réciproques, les relations entre l'un et l'autre pouvoir. Voir Concordats. Il est évidemment permis d'appuyer les revendications catholiques sur cet argument juridique, sans aucun préjudice des droits divins découlant de la constitution même de l'Église.

CONCLUSIONS CONTRE LES DIVERS SYSTÈMES ERRONÉS. — 1» *Conclusion contre les divers systèmes soutenant la subordination de l'Église à l'État,* d'une manière absolue ou d'une manière partielle. — i. Cette subordination est soutenue, d'une manière absolue, par tous ceux qui, sous quelque forme de gouvernement que ce soit, veulent que l'État soit la source exclusive de toute autorité et de tout droit. C'est le système formulé dans la proposition 39e du Syllabus : *Revpublicæ status, utpote omnium jurium origo et fons, ture quodam pollet nullis circumscripto limitibus.* Ce système est manifestement soutenu par les socialistes, qui n'admettent d'autre autorité que celle de l'État. Il se rencontre aussi, â un degré plus ou moins considérable, dans toutes les doctrines étatistes, quelle que soit la forme de gouvernement.

Nous ne nous arrêterons point â prouver que ce système est la répudiation absolue de toute l'économie surnaturelle, et même de toute religion et de toute morale; c'est une conclusion évidente, puisque tout droit autre que celui de l'État disparaît entièrement. En même temps, toute vraie liberté individuelle disparaît aussi, puisque l'autorité de l'État, n'ayant aucune limite ni restriction, peut s'exercer discrétionnairement.

2. La subordination de l'Eglise à l'Etat peut être restreinte à l'ordre temporel ou extérieur, en laissant à l'Église le domaine purement spirituel, que l'on se plaît, d'ailleurs, à rétrécir arbitrairement. On s'appuie sur ce fallacieux prétexte, que l'Église étant une société purement spirituelle, tout ce qui esl de l'ordre extérieur échappe entièrement à cette autorité spirituelle, et appartient exclusivement â celle de l'État, qui ne peut, en cette matière, admettre aucune diminution de son autorité naturelle. C'est le système que formulait la célèbre Déclaration de 1682, dans son art. Ie, affirmant qu'au bienheureux Pierre et à ses successeurs les vicaires de Jésus-Christ et à l'Eglise elle-même, le pouvoir sur les choses spirituelles et sur les choses concernant le salut éternel, mais non sur les choses civiles et temporelles, a été concédé par Notre-Seigneur, selon ces paroles: Mon royaume n'est pas de ce monde. Joa., xvm, 36, et selon ces autres : Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Luc.. XX, 25. La parole de l'apôtre reste donc vraie : Que toute âme soit soumise aux pouvoirs supérieurs; car il n'y a pas de pouvoir si ce n'est de Dieu et celui qui résisteau pouvoir résisteà l'ordre divin. Rom., xm. I sq. Les rois et les princes ne sont donc, dans le temporel et en vertu de l'ordre divin, soumis à aucune autorib ecclésiastique; ils ne peuvent, en vertu du pouvoir des clefs que possède l'Église, être déposés directement ou indirectement, et leurs sujets ne peuvent être déliés de la fidélité et de l'obéissance qu'ils leur doivent, ni du serment de fidélité qu'ils lui ont prêté. Cette doctrine nécessaire à la tranquillité publique, et non moins utile à l'État qu'à l'empire, doit être absolument tenue comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Pères et aux exemples des saints. Denzinger-Bannv.art, *Enchiridion,* n. 1322. On sait que cette assertion fut avec les trois autres assertions de 1682. plusieurs : - condamnée par les souverains pontifes. Voir t. iv, col. 197 sq. C'est cette même doctrine, que soutenait aussi le conciliabule de Pistoie, dans sa proposition 4'. condamnée par la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI. du 28 août 1794, déniant à l'Église toute autorité sur les choses extérieures, et ne lui reconnaissant aucun pouvoir coercitif, en dehors de celui de la persuasion n. 1504 sq.

Ces doctrines, encore existantes au xtxe siècle, sous diverses formes de gouvernement, sont signalées et réprouvées par Pie IX, dans l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864 : *At vero alii instaurantes prava ac toties damnata novatorum commenta, insigni impudentia audent Ecclesiæ et hujus apostulux sedis supremam auctoritatem a Christo Domino ei tributam, civilis auctoritatis arbitrio subjicere, et omnia ejusdem Ecclesiæ et sedis jura denegare circa* ea *quæ ad exteriorem ordinem pertinent.* Ces mêmes erreurs sont encore formulées dans les propositions 41-51 du Syllabus, condamnées par Pie IX. *Enchiridi* >n, n. 1741 sq.

Dans plusieurs encycliques, notamment dans l'encyclique sur le mariage chrétien du 10 février 1880, et dans celle sur la constitution chrétienne des États du Isl novembre 1885, Léon XIII renouvelle la même condamnation, et en même temps oppose à ces erreurs la véritable doctrine sur les droits de l'Église, établie par Jésus-Christ comme société parfaite, avec un pouvoir pleinement indépendant pour tout ce qui concerne, de quelque manière, la lin surnaturelle qui lui a été exclusivement confiée. Doctrine que nous avons d'aîi'eurs précédemment rapportée et prouvée.

On comprend assez combien ces erreurs sont pernicieuses au bien de l'Église, en mutilant considérai.ement sa liberté, et au bien de la société civile en favorisant le despotisme de l'État, et en restreignant arbitrairement la liberté des catholiques.

2° *Conclusion contre les divers systèmes libéraux, réclamant universellement la séparation de l'Église et de l'État.* — 1. La séparation absolue de l'Église et de l'État, en dehors de tout arrangement mutuel entre les deux puissances, peut être réclamée sous trois prétextes.

a) Elle peut être réclamée au nom des doctrines étatistes, n'admettant d'autre autorité que celle de l'État, à laquelle tout doit être nécessairement soumis. Ce système se confond pratiquement avec celui de la subordination absolue de l'Eglise à l'État; et il tend comme lui à l'extinction de toute religion, et même de toute morale et de toute vraie liberté.

b) La séparation de l'Église et de l'État peut encore être réclamée au nom de l'incompétence de l'État en matière religieuse, incompétence qui, dit-on, exige de l'Etat une absolue neutralité confessionnelle en lace des diverses communions chrétiennes, sans que cependant l'État soit obligé de pratiquer l'athéisme, ni même l'indilférence absolue en ce qui concerne la religion naturelle.

Les partisans de ce système, quand ils sont bien sincères, peuvent, quelquefois, avoir la volonté d'accorder à l'bglise la liberté imparfaite que comporte une telle situation; liberté d'ailleurs parfois désirable, du moins si l'on compare cet état à celui de la persécution ou de l'opposition violente. On peut aussi rencontrer, chez les partisans de ce système, la volonté effective de s'entendre avec l'Église, pour certains arrangements qui améliorent sa situation. Mais il n'est aussi que trop vrai que, chez beaucoup de prétendus libéraux, cette neutralité confessionnelle est une simple apparence trompeuse, sous laquelle ou cherche à dissimuler la volonté effective de nuire au bien de l'Église. On ne voit aujourd'hui que trop d'exemples de cette perfide dissimulation, dans divers pays. Il arrive aussi très souvent que les libéraux qui soutiennent cette neutralité confessionnelle se confondent pratiquement avec ceux qui veulent tout subordonner à l'autorité despotique de l'État.

c) La séparation de l'Église et de l'État peut encore être réclamée à cause des dispositions nouvelles de l'esprit public, que l'on dit être, désormais et partout, définitivement acquises à l'usage des libertés modernes.

Si l'on se bornait à affirmer la nécessité de ces libertés dans les circonstances où elles sont véritablement exigées par le bien public, selon la doctrine de l'encyclique *Libertas* de Léon XIII du 20 juin 1888, il n'y aurait rien â blâmer. L'erreur est dans l'application universelle, absolue et irrévocable de ce qui ne doit être en soi qu'un remède destiné à pallier ou â diminuer un mal réellement existant.

Il se rencontre d'ailleurs, très souvent, que ceux qui s'arment de ce prétexte, font pratiquement cause commune avec les libéraux qui soumettent tout à l'autorité de l'État, ou du moins étendent démesurément ses attributions.

2. Le libéralisme, à ses divers degrés, sera réfuté ailleurs. Il nous suffit d'indiquer ici combien il est opposé à toute la doctrine catholique exposée dans cet article, si du moins l'on excepte les cas particuliers, où l'application, plus ou moins étendue, des libertés modernes est impérieusement réclamée par le bien commun d'une société malheureusement très divisée au point de vue religieux.

Il est, en effet, bien manifeste, d'après nos thèses précédentes, que le libéralisme, au point de vue théologique, est une violation des devoirs de la société et de son chef temporel envers Dieu et envers son Église, comme le prouve Léon XIII dans l'encyclique Libertas.

Il est non moins évident, au point de vue humain, qu'une application absolue du libéralisme est une injustice pour les sujets catholiques dont il lèse arbitrairement les droits, et un très grand mal pour toute la société, parce que les heureuses influences qui devraient s'y exercer pour son propre bien, sont, en très grande partie, diminuées ou même paralysées.

En terminant ret article. ml nous avons dû étudier séparément chacune des questions concernunt l'Église. nous prions le lecteur désireux d'avoir, sur tout ce. ensemble, un aperçu synthétique de l'enseignement scripturaire, de l'enseignement patristique ou théologique et de l'enseignement ecclésiastique, de grouper lui-même, sous ces titres généraux, ce que notre étude analytique devait nécessairement fractionner, sous peine d'obscurité ou d'imprécision.

Quant aux ouvrages à consulter, on peut se reporter principalement à ceux qui ont été cités au cours de cet article, pour chaque question particulière, ainsi qu'aux articles correspondants du *Kirchenlexikon,* 2· édit., Fribourg-en-Brisgau, 1801, t. vit, p. 477 sq., et du *Dictionnaire apologétique de ta /oi catholique, i·* édit., Paris, 1910, t. i, col. 1219 sq.

E. Dublanchy.

ÉGLISE (PETITE). Voir Anticoncordataires.

ÉGOÏSME. – I. Notions et définitions. II. Égoïsme dans un sens absolu. III. Egoïsme dans un sens restreint. IV. Égoïsme et abnégalion. V. Égoïsme et morale du bonheur.

I. Notions et définitions. — Le mot *égoïsme* est d'usage assez récent; il a commencé à figurer au dictionnaire de l'Acadéinie en 1762. Son origine est due aux jansénistes de Port-Royal. Ces Messieurs ont généralement banni de leurs écrits l'usage de parler d'eux-mêmes à la première personne, dans la pensée que cet usage, pour peu qu'il fût fréquent, procédait d'un principe de vaine gloire et de trop bonne opinion de soi. Aussi pour en marquer leur éloignement, ils l'ont tourné en ridicule sous le nom *d'égoïsme* qui, depuis, a passé dans notre langue.

L'égoïsme est l'amour désordonné de soi, et lorsqu'il est absolu, c'est une disposilion à tout rapporter à soi C'est le vice le plus odieux et le plus opposé à la charité qui est la subordination de toute la personne â Dieu et par conséquent au prochain dans toute la mesure du devoir. L'égoïsme, avec l'orgueil qui s'y cache, est le père de tous les autres vices. La plupart des fausses morales (morale de l'intérêt, du plaisir, de l'utilité sociale) pèchent par l'égoïsme.

Toutes les affections que nourrit le cœur humain peuvent se ranger en deux classes bien distinctes. Ou bien l'homme prend pour objet de ses affections ce qui l'entoure, ce qui est en dehors de lui-même, comme Dieu, ses semblables, la vérité, le beau, etc. Ou bien elles ont pour objet lui-même, c'est-à-dire son bien, son utilité personnelle et tout ce qui intéresse plus ou moins sa personne. Dans ce cas, ces affections sont dites *intéressées.* Des alfections intéressées ne constituent pas à proprement parler l'égoïsme. Si l'on méritait le nom d'égoïste par cela seul qu'on aime son bien et qu'on le recherche, à ce compte, il n'est pat un homme qui ne dût être ainsi qualifié, car il n'est pas un homme qui d'une manière ou d'une autre ne songe à soi et n'aspire à son bonheur. L'amour de soi n'est donc pas identique avec l'égoïsme, mais celui-ci commence lorsque l'amour de soi devient désordonné ou exclusif.

Certains philosophes modernes entendent par égoïsme *l'amour de soi,* opposé à *l'altruisme.* D'après Herbert Spencer, *Les bases de lamorale évolutionniste,* c. v-xni, toute action qui se rapporte à l'intérêt personnel est égoïste; est altruiste « toute action qui, dans le cours régulier des choses, profite aux autres, au lieu de profitera celui qui l'accomplit ». Il esta peine besoin de faire remarquer ici. combien la charité diffère de l'altruisme; celui-ci n'est au fond qu'un instinct de sympathie ou de bienveillance envers le prochain.

Il ne serait pas juste de confondre l'égoïsme avec ce que quelques contemporains appellent *l'égotisme,* Maurice Barrés, *Un homme libre,* Paris, 1889. et qui consiste dans la culture intensive des diverses facultés du moi et dans la jouissance des sentiments raffinés qui résultent de celle culture La premiere partie de la culture du moi. loin d'êlre égoïste. est. au contraire,

2 de ou Joi- gne ou ici- 2UF nts 'II, 4e,

le résultat d'uu noble souci de la perfection; mais la seconde partie qui n'est qu'une sorte de dilettantisme psjcnutogique et moral ne peut guère se défendre du reproche d'égoïsme.

II. Égoïsme dans un sens absolu. — Dans le sens absolu du mot, l'égoïsme est l'amour déréglé de soi, subordonnant absolument tout à la satisfaction de ses désirs et de ses appétits. Dès lors, par son essence même, l'égoïsme absolu est la négation de l'ordre moral, parce qu'il établit le moi comme bien suprême, et qu'il pousse l'âme, malgré sa limitation et sa dépendance. à prendre la place du bien final et infini qui est Dieu. Dans son extension la plus large, l'égoïsme comprend le désir et la volonté de tout dominer, de tout posséder, de jouir de tout et autant que cela est po-sible, d'exclure les autres de la possession et de la jouissance des biens acquis ou convoités.Tout homme est animé d'une tendance innée vers le bonheur, mais cette tendance doit être conforme à l'ordre essentiel des choses, qui oriente la créature raisonnable, ses facultés, ses opérations et ses désirs vers le bien tinal, le bien inlini.

L'égoïsme absolu, en déplaçant le centre d'orientation de la nature humaine, brise donc l'ordre naturel des choses et pervertit l'inclination innée de l'homme à la béatitude. Ainsi l'égoïsme absolu apparaît comme ne corruption de l'intégrité de la nature humaine, c'est la concupiscence née du péché originel. Rom., vil. 22; S. Thomas, *Sum. theol.,* I* IIæ, q. lxxxh, a. 2. L'amour de soi déréglé et absolu provient du péché et excite au péché.

Il n'est cependant pas en soi un péché imputable, comme le soutiennent les protestants, mais, d'après la doctrine du concile de Trente, il peut seulement être appelé *habitus peccati,* péché habituel. Sess. V, *Decretum de peccato originali,* η. 5. Pour que le péché personnel actuel prenne naissance, il est nécessaire que la volonté s'introduise dans cette inclination déréglée et désordonnée qu'est l'égoïsme absolu. Plus la volonté se met au service de la passion par des actes coupables répétés, plus l'égoïsme croit dans ses désirs, ses tendances et ses convoitises, alors *l'habitus peccati* devient vitium, l'amour désordonné de soi atteint son sommet.

Tout ce qui est péché a sa racine profonde dans l'égoïsme absolu, car le péché, c'est la déviation de la volonté qui préfère la créature à Dieu, qui estime le bien fini et passager plus que le bien inlini et immuable, qui recherche la jouissance malgré la volonté de Dieu, en un mot, fait de l'amour du moi la règle de ses actions.

Saint Grégoire le Grand appelle l'égoïsme, pris dans le sens que nous venons d'exposer, *vitiorum regina,* .Vora!., l. XXXI, η. 87, *P. L.,* t. LXXVI, col. 620. D'après saint Bonaventure, *Breviloquium,* ill. 9. il est *omnium peccatorum actualium initium, et d'après* saintThomas, *Sum. theol.,* I· 11", q. lxxix, a. 4, *fans omnium peccatorum.* Saint Augustin remarque à la fin du l. XIV° de la *Cite de Dieu : Fecerunt itaque civitates duas amores duo : terrenam scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei; cœlestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in seipsa, hæc in Domino gloriatur. Illaenim quærit ab hominibus gloriam, huic autem Deus, conscientise testis, maxima est gloria. P. L.,* t. xi.i, coi. 436. Enfin sur le même sujet, le divin Platon s'exprime en ces termes : « Et en vérité c'est l'amour excessif de soi qui est pour tous et toujours la cause de toutes les fautes.» *Traité des luis,* v, 731.

III. Égoïsme dans un sens restreint. — L'égoïsme se prend dans une signification restreinte, lorsqu'il désigne l'amour exclusif de soi par rapport aux autres hommes et aux choses extérieures. Il n'est pas directement exclusif par rapport à Dieu.

Le désordre consiste à ne pas tenir compte dans l'amour de soi des devoirs de justice et de charité qui nous lient à nos semblables. L'égoïste recherche injustement le développement et le perfectionnement de son moi au détriment du prochain; il désire toujours et s'efforce d'obtenir le premier rang, de tirer de toutes choses avantage pour soi-même, au mépris des exigences de la justice et de la charité. Tout ce qui existe tout ce qui se passe dans le monde, n'a de prix et de sens pour lui qu'autant que les choses se rapportent à lui et favorisent ses projets et ses intérêts personnels. Il veut que tout ce qui l'entoure le serve comme si le monde n'avait été créé que pour lui; ses vues étroites doivent être la règle du jugement et des actions des autres. Idolâtre de sa propre personnalité, il ne craint pas de rendre les autres victimes de sa tyrannie; il ne les considère que comme les instruments de ses desseins, et après en avoir usé et abusé, il les rejette avec insolence comme des jouets inutiles. On comprend qu'il s'inquiète peu du bonheur ou du malheur du prochain et ne songe guère à sécher ses larmes.

L'amour déréglé de soi est antisocial, parce que l'égoïsme s'opposant à l'égoïsme, les intérêts se heurtent nécessairement et engendrent la lutte et la guerre. Les prétentions exagérées qu'affiche l'égoïste à la louange et à l'admiration, aux hommages des autres, mettent ceux-ci en garde contre lui et les poussent à renverser les rôles et à s'emparer à leur profit et gloire de ce qui devait servir à glorifier et à exalter l'égoïste. Cette lutte des égoïsmes a pour conséquence inévitable la guerre de tous contre tous et ainsi elle ébranle dans ses fondements ia société civile.

L'égoïsme relatif, dont il est ici question, est le commencement de l'égoïsme absolu. A force de se rechercher soi-même, de se préférer aux autns. de faire servir les choses extérieures à son intérêt peisonnel exclusif, l'homme en arrive à s'aimer plus que le bien final infini; il tombe dans l'égoïsme absolu, source de tous les maux.

IV. Égoïsme et abnégation. — L'égoïsme et l'abnégation étant deux tendances opposées de l'âme humaine, on en comprendra mieux la nature en les comparant l'une à l'autre. L'égoïste prend comme centre de ses volontés et de ses actions son propre moi et la satisfaction de ses inclinations, l'abnégation réprime les tendances désordonnées de l'amour-propre. L'égoïsme est le renversement de l'ordre moral, parce qu'il subordonne toul à ses désirs el à ses inclinations personnelles; l'abnégation, au contraire, est l'intégration du véritable ordre moral, parce qu'elle soumet le corps et l'appétit sensible à la raison, la nature à la grâce et l'homme tout entier à Dieu: enfin l'égoïsme est la source de tous les péchés, l'abnégation est le point de départ de toutes les vertus.

Rien de plus exprès, de plus fondamental dans la morale chrétienne que le précepte de l'abnégation. L divin auteur du christianisme en a multiplié les for mules : « Que celui qui veut être mon disciple ' renonce » ; « Personne ne peut être des miens si d'aboi il ne se renonce », et nombre de paroles de ce genn Ces maximes, tous les ascètes les ont recueillies ' commentées, elles forment le fond de leurs ouvrages Le livre de *l'imitation,* ce manuel par excellence ce l'ascôlisme chrétien, n'en est pour ainsi dire qt: l'admirable paraphrase. L'auteur s'est résumé lui-même en disant : « Retenez bien cet axiome court et plein de sens : Quittez tout et vous recevrez tout. » La voie par laquelle il fait cheminer l'âme fidèle, c'esf la voie de l'abnégation, c'est ce qu'il appelle *la voie royale de la croix.* Sur ce point le doux saint François de Sales ne tient pas un autre langage que l'austère saint Jérôme.

Parce que l'égoïsme absolu, fruit du péché origine!

réside en tout homme (la bienheureuse Vierge Marie exceptée), il s'ensuit que l'abnégation est dans la vie chrétienne d'une absolue nécessité. Matth., II, 12; Joa., XII, 25. Mais dans chaque homme en particulier l'amour désordonné de soi prend une direction dominante, suivant les dispositions naturelles de son âme. Jac., t, 14; S. Thomas, *Sum. theol.*, I" IIæ, q. lxxxxii, a. 4, ad I»".

Dés lors l'abnégation, pour atteindre son but, pour rétablir l'ordre dans le conflit des désirs et des convoitises, devra engager une lutte courageuse et implacable contre l'inclination désordonnée, que l'âme aura reconnue prédominante. Cela suppose une exacte connaissance de soi, que l'on obtiendra par un examen diligent et attentif de son intérieur, examen exécuté sous la lumière de la grâce divine.

A la vérité, la connaissance exacte des mauvaises dispositions de son âme est le plus souvent pour l'homme une besogne difficile et pénible. C'est que l'amour-propre s'entend à merveille à se dissimuler et à se faire illusion. Il réussit à donner aux actes défendus l'apparence de ce qui est permis, voire de ce qui est vertueux et même de ce qui est obligatoire. A-t-on reconnu le danger de certainesaffections, l'amour-propre n'est pas embarrassé pour se représenter les remèdes nécessaires comme inutiles, inaptes, imprudents, et s'affermir ainsi dans ses mauvaises habitudes.

Contre tous ces mouvements hostiles, l'abnégation doit être exercée sans relâche, avec une inlassable persévérance. Ainsi, on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que la pratique de la vertu est impossible sans la victoire sur soi, sans l'abnégation. Car toute vertu peut se ramener â l'amour de Dieu, l'amour du prochain ou l'amour du salut éternel, mais aucune de ces sortes d'amour ne peut subsister si l'on ne combat l'amour désordonné de soi. Le plus sûr critérium pour mesurer le progrès fait dans le chemin de la vertu, c'est le degré d'abnégation auquel on est parvenu. Aussi tout acte de renoncement, même le plus petit, est-il éminemment précieux; c'est un pas en avant vers le but de notre vie chrétienne, la béatitude éternelle.

Par la fidélité dans les petites choses, par de petits sacrifices répétés, l'âme acquiert des forces pour des sacrifices toujours plus grands et se prépare une riche couronne de mérites pour le ciel. En outre, l'exercice du renoncement dispose l'âme à la réception de grâces particulières que Dieu accorde avec la plus grande libéralité aux cœurs généreux qui luttent vaillamment au service du souverain Maître. « Plus la nature se renonce, plus abondantes seront les grâces reçues, » dit l'auteur de *l'imitation,* l. III, c. i.tv, 17. Les premières grâces que nous recevons dans la vie, consistent dans une excitation divine et un secours salutaire pour nous élever à Dieu par la prière et en même temps pour vaincre les mauvaises inclinations de la nature.

Cette impérieuse nécessité de l'abnégation est proclamée par des voix bien inattendues, par des philosophes de l'école positiviste. M. Guyau.qui a cru pouvoir édifier une morale sans obligation ni sanction, ne s'est pas avisé d'en construire une sans renoncement, et il regarde l'abnégation comme la loi de l'existence humaine et de la plénitude de la vie. « La vie, dit-il, a deux faces ; par l'une elle est nutrition et assimilation, par l'autre production et activité. Plus elle acquiert, plus il faut qu'elle dépense, c'est sa loi...; il y a une certaine générosité inséparable de l'existence, et sans laquelle on meurt, on se déssèche extérieurement, il faut fleurir la moralité ; le *désintéressement,* c'est la fleur de la vie humaine...; nous sommes loin, conclut M. Guyau, de Bentham et des utilitaires qui cherchent à éviter partout la peine, qui voient en elle l'irrécoaciliable ennemie; c'est comme si on ne voulait pas respirer trop fort, de peur de se dépenser. » *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* I. II, c. i, n.

Un autre représentant du positivisme, M. Max Nordau, qui ne prétend pas s'élever au-delà de la sphère naturaliste, qui ne parle jamais d'âme spirituelle et immortelle, enseigne, lui aussi, la nécessité de l'abnégation. Il voit dans l'homme inférieur une bête qu'il faut museler. Il reconnaît que le grand travail de la civilisation « a été de dompter la concupiscence, » de faire sortir l'homme « du carnassier voluptueux ». « Et cet effort, chacun doit le continuer sans cesse; cette conquête, chacun doit la défendre sans trêve contre les assauts du dedans et ceux du dehors. » *Dégénérescence,* I. l, c. VI.

Ce qui serait le plus proche de la morale chrétienne, c'est l'ascétisme péripatéticien. D'après Aristote, l'ascétisme repose sur la théorie du juste milieu. « La vertu, dit-il, est une sorte de juste milieu, » et il ajoute cette règle, qu'on retrouve presque dans les mêmes termes chez les maîtres chrétiens de la vie spirituelle : « Le premier soin de celui qui veut atteindre ce sage milieu, c'est de s'éloigner du vice qui est le plus contraire. Nous devons nous rendre compte des penchants qui sont le plus naturels en nous, et ce qui nous les fera facilement reconnaître, ce seront les émotions de plaisir ou de peine que nous ressentirons. Alors nous nous ferons pencher nous-mêmes en sens contraire, car en nous éloignant de toutes nos forces de la faute que nous redouions, nous nous arrêtons dans le milieu, â peu prés comme on fait quand on cherche à redresser un morceau de bois tordu. » *Morale à Eicomaque,* l. II, c. π, Vi, IX. Cette règle fait bien comprendre comment la mortification chrétienne est vivifiante; elle ne contrarie la nature que pour la féconder.

Plus cohérente et mieux appuyée est la doctrine des philosophes nettement spiritualistes, comme aussi plus entier leur accord avec la vérité catholique. Plusieurs déclarent qu'ils se sont inspirés des enseignements du christianisme, mais trouvant par la raison des vérités qu'ils n'auraienl pas découvertes, laissés à leurs seules forces, ils démontrent que cet idéal est aussi d'une sagesse toute humaine. Us prouvent une fois de plus qu'il ne saurait y avoir dissentiment entre la révélation et la vraie philosophie. M. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie, c.* xxii, et M. Blondel, *L'action,* p. 376, donnent les vrais et solides fondements de l'abnégation au point de vue de la saine raison. L'homme est fait pour un bien qui dépasse tous les biens finis; dans l'homme,la volonté, faculté maîtresse, ne se trempe qu'en se résistant à elle-même et â ce qui l'entraîne.

V. Égoïsme et morale du bonheur. — *Le catéchisme du concile de Trente* recommande aux pasteurs d'exciter les fidèles à l'observation des préceptes divins par la considération de la récompense, et il invoque à cet effet l'exemple des Livres saints. Part. III, c. I, n. 9; c. II, n. 25; part. IV, c. xi, n. 3. Or, les incrédules, ouvertement ou hypocritement, accusent cette morale du bonheur d'être du pur égoïsme. M. A. Charma écrivait en 1834: « C'est en vain que le christianisme nous recommande sans cesse l'abnégation personnelle. Ses généreuses déclamations sur le désintéressement se terminent toujours par ces mots : Chrétien, sauve ton âme... Que suit-il de là? La vertu est un calcul. » *Essai sur les bases et le développement de la moralité,* 1834, p. 436. M. Renouvier reconnaît « qu'il est impossible à la vertu de ne pas tenir compte... des biens à rendre pour le bien, et des maux pour le mal ; » mais il ajoute : « Quant à la sanction des peines et des récompenses sous forme d'une rétribution accordée par une personne, que nous avons le droit d'appeler particulière en dépit des attributs infinis dont on la charge..., il faut avouer qu'un certain abaissement de vues accompagne cette forme religieuse de la rémunération, compara-

tivernent an concept de l'ordre naturel et universel des fins morales et physiques dont les moyens nous sontici inconnus... La crainte el l'espérance n'ont plus rien de moral quand elles se rapportent à l'intérêt proprement dit. » *La soience de la murale,* t. I, p. 287, 302.

Au fond, l'objection est toujours celle-ci : obéir à la loi par crainte ou par espoir de la sanction, ce n'est pas lui obéir; chercher son avantage dans l'observation de la loi, ce n'est vraiment pas l'observer, c'est agir ■iniquement par intérêt personnel.

Le premier défaut de l'objection, c'est de mettre d'un côté l'amour du devoir et de l'autre le désir de la récompense, et de séparer l'un et l'autre par une cloison qui ne laisse aucune communication désintéressée. Mais assurément on peut observer la loi tout à la fois, parce que certaines récompenses sont attachées à son observation, et parce qu'elle est juste et honnête. Il arrivera même que la pensée de la récompense rendra plus intense la recherche du devoir. L'annexion d'une récompense à une action est comme la marque sensible et parlante qui nous en montre la valeur morale. Que l'écolier sache que des distinctions honorifiques sont attachées à la science, l'excellence de celle-ci lui apparaîtra avec plus de clarté.

Sans doute, on peut abuser des meilleures choses, on peut vicier les inclinations les plus honnêtes, mais l homme qui agit en vue de la récompense n'est pas nécessairement un mercenaire. Il le serait s'il se laissait absorber par ce désir au point d'exclure l'intention du bien et du devoir, et tel est le vice de tous les systèmes utilitaires en morale. Ils assignent comme but unique â nos actes l'avantage que la personne peut en retirer. Le reste est compté pour rien, dédaigné, raillé. Mais tout autre peut être le désir de la récompense, et tout autre il doit être dans la morale chrétienne.

Vouloir écarter de l'accomplissement du devoir toute idée de bien à recueillir, toute pensée de convenance entre l'objet el nous, c'est imaginer une morale contre nature. L'homme ne peut pas dans un acte se dégager de lui-même au point que sa tendance lui devienne comme étrangère. Videz un objet de toute convenance avec notre personne, de toute relation qui fasse de sa possession noire bien, vous nous rendez, impossible l'amour d'un tel objet. Dépouillé de cette convenance — si pareille opération était réalisable — l'objet serait, en un certain sens, bon en lui-même, il ne serait pas à proprement parier aimable ; il ne devient aimable qu'à ceux à qui il convient. Cette convenance peut ne pas être le mobile, l'objet de l'amour, et c'est ce qui arrive dans l'amour de bienveillance, mais elle est la condition de tout amour; et la personne qui aime doit la connaître; elle ne peut pas écarter de son mouvement vers l'objet la considéralion d'un élément dans lequel l'objet lui serait étranger.

Là était, peut-être, le terrain de pacification où auraient pu se rencontrer,au xvn· siècle, les deux illustres prélats que divisa un instant la question du quiétisme. Au début, il y eut, ce semble, quelque manque de précision, au moins dans la manière de formuler la doctrine. Bossuet ne paraissait admettre comme raisonnable et possible que l'amour de concupiscence; Fénelon épurait à l'excès l'amour de bienveillance. Il aurait fallu dire que le désintéressement de l'amour ne va jamais jusqu'à empêcher de reconnaître et de sentir ce qui nous rend convenable l'objet aimé.

Ainsi la morale du bonheur n'est pas de l'égoïsme, parce qu'elle prend sa source non pas dans l'amour *exclusif,* mais dans l'amour *ordonné* de soi.

Outre les auteurs cités dans l'article, on peut consulter, dans ce Dictionnaire, les articles Amour-propre. L 1, col 1121: Charité, t. il. col. 2223, 3· conclusion, et dans le *Kirchenlexikon, furticleSelbstsueht;* Bossuet. *Traité de la* concupiscence; Bourdaloue. *Pensées sur divers sujets. De l'humilité et île l'orgueil. Œuvres complètes,* Bar-le-Duc, 1871, t. iv, p. 405-440; Itoure, *Vertu kantienne, vertu chrétienne,* dans les *Études,* 1893, t. i.x, p. 288; *Ascétisme et philosophie, ibid.,* 1896. t. lxix, p. 76; P. Rousselet, *Pour l'histoire du problème de l'amour,* Munster, 1908.

C. Antoine,

ÉGYPTE (Église **D').** Voir Monophysite (Église),

EHDENENSIS, Étienne AL-DOUAÏHI *(Aldoensis),* savant patriarche maronite, est né le 2 août 1630, au village d'Ehden (Mont-Liban), d'où son surnom *d'Ehdenensis.* Envoyé en 1644 au collège maronite de Rome, il lit de solides études et se fit remarquer par une grande piété et des qualités intellectuelles peu ordinaires. A la fin de ses études, il était docteur en philosophie et en théologie; on lui proposa de demeurer à Rome ; il déclina ces offres. La S. C. de la Propagande lui conféra le titre de missionnaire apostolique et lui alloua une pension annuelle. En 1655, il quitta Rome et rentra au Liban. L'année suivante, il reçut le sacerdoce et se livra à l'éducation des enfants et au ministère dans son village d'Ehden. En 1657, pendant le carême, il se rendit à Alep avec André Akbijean, illustre jacobite converti, qui devint plus tard le premier patriarche de la nouvelle communauté syrienne catholique. De retour au Liban, il reprit ses humbles fonctions jusqu'en 1663, époque à laquelle il fut envoyé à Alep comme prédicateur. Puis, en 1668, il fut promu à l'épiscopat au siège de Nicosie (Chypre), et le 20 mai 1670, il fut élu patriarche d'Antioche pour la nation maronite; et le pape Clément X le confirma dans cette dignité en 1672. Il gouverna cette Église jusqu'en mai 1704, avec un zèle et une énergie admirables.

Malgré les soucis de sa charge, malgré les tracasseries des gouverneurs musulmans qui le contraignirent de mener une vie quasi errante, et de se cacher plus d'une fois dans les cavernes de la montagne pour se dérober à leurs persécutions, il trouva moyen de composer un grand nombre d'ouvrages, pleins de piété et de science. Tous étaient restés manuscrits jusqu'en «es dernières années où l'on en a publié quelques-uns. En voici les titres : l» *Explication du pontifical des ordinations,* ou *Chirolonia*;2· *Explication des diverses consécrations qui se font par l'évêque;* ces deux écrits ont paru en l in-8», Beyrouth, 1902; 3» Les *anaphores reçues dans l'Église maronite, avec une noti·:· historique de leurs divers auteurs;* 4» *Série des patriarches maronites d'Antioche,* traduite au xviu» siècle en latin par un prêtre maronite, .los. Ascar, et utilisée par Le Quien; elle a été imprimée, en arabe, a Beyrouth, dans la revue *El-Machriq,* 1898 ; 5» trois livres sur les maronites : I. *leurs origines;* 2. *réfutation de ceux qui les ont accusés d'hérésie;* 3. *réponse aux accusations d'hérésie sur divers points de croyance portées contre eux par certains missionnaires latins* (cf. F. Nairon, *Evoplia,* liste des auteurs, placée en tête du livre) : les deux premiers livres ont été imprimés en arabe, à Beyrouth, 1890; 6» *Chronique des événements relatifs à la Syrie, depuis l'hégire* I*: surtout depuis les croisades ;* des extraits decet ouvrage ont été publiés à Beyrouth, en 1890 ; 7° un petit , *sur la versification syriaque, au point de vue du chant liturgique chez les syriens;* 8» un ouvrage sur la messe et tout ce qui s'y rapporte, intitulé : *Livre* ‹/›-» *dix candélabres,* 2 in-8», Beyrouth, 1895-1898. C'est le chef-d'œuvre d'Ehdenensis. Une copie avaitété envoyée par l'auteur à Pierre Ambaracli (voir t. l, col. 9Üli, lorsqu'il était à Florence et à Pise; et celui-ci le traduisit en latin, à la demande de Corne III de Médicis. Cf. de Backer et Sommervogel. *Bibliothèque de la C'' de Jésus,* t. l, col. 1295. Ehdenensis y considère le saint sacrifice au point de vue dogmatique et pratique;

il y parle tour à tour de l'autel, du ministre, des ornements des différents ministres, de la matière du sacrifice, des diverses cérémonies de la liturgie, de la forme et de ses effets, de l'épiclèse, des églises, de leur forme architecturale et de leur disposition intérieure; il compare les diverses liturgies, et abonde en observations intéressantes sur celles de [Orient. C'est à ce livre que fait allusion *VHistoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant,* par le Sr de Moni (R. Simon), Francfort, 1684, p. 164.

P. Chebli.

EHRENTREICH Adam, théologien moraliste, né à Donauwerth (Bavière), entra, à dix-neuf ans, dans la Compagnie de Jésus, en 1672; il professa la théologie à Inspruck et remplit ensuite, à Rome, les fonctions de reviseur général des livres. Le P. Thyrse Gonzalez, qu'il seconda dans sa lutte contre le probabilisme, le lit provincial de Germanie; le P. Ehrentreich exerça cette charge de 1695 à 1703 et mourut à Munich en 1708. On lui attribue : *Synopsis tractatus theologici de recto usu opinionum probabilium luce publica donati sub initium anni HI.DC. XCIV a R. P. Thyrso Gonzalez... Concinnata a theologo quodam ejusdem Societatis Cui ad finem accessit Logistica probabilitatum,* in-8», Tyrnau, 1696. La *Logistica probabilitatum* est du P. Gilles Estrix. La *Synopsis* est peut-être du P. Jean-Bernard Blanchet (jésuite depuis 1650. professeur de théologie à Pau. mort à Poitiers en 1707). En tout cas, un autre abrégé de l'œuvre du P. Gonzalez, qu'on trouve aussi joint à la *Synopsis,* a pour auteur le P. Ehrentreich et a paru sous son nom : *Principia et conclusiones de licentia actionum moralium et usu probabilis opinionis, quibus ostenditur non esse licitum sequi opinionem minus probabilem, relicta probabiliore,* etc., in-12, Inspruck, 1697 ; 6e édit, augmentée, Rome, 1699. De plus, le P. Ehrentreich a publié, pour la défense du livre de Gonzalez : *Reprobatio Lydii lapidis seu brevis refutatio tractatus quem doct. D. Francisais Perea pro defensione probabilismi edidit Salmanticæ anno I60'I,* in-16, Rome, 1699. Enfin, on a encore de lui : *Tractatus de Deo principiis S. Thoniæ illustratus, et ad usum discentium potissimum accommodatus,* in-12, Rome, 1700.

De Backer-Sommervogel. *Bibliothèque de la C" de Jésus,* L m. col. 349-351; Dôllinger-Reusch, *Geschichte der Moratstreitigkeiten,* t. 1, p. 234-235, 246.

J. Brucker.

ÉICÈTES OU **HICÈTES.** Le seul auteur de l'antiquité chrétienne qui nous parle des éicètes, izsrat, et encore ne le fait-il qu'en passant et en cinq ou six lignes, c'est saint Jean Damascène, à la fin de son traité sur les hérésies. *User.,* 87, *P. G.,* t. xciv, col. 756-757. Après avoir reproduit, en l'abrégeant, l'œuvre de saint Èpiphane, il passe à d'autres sources et il utilise Théodoret, Timothée de Constantinople et Léoncede Byzance, avant de traiter personnellement des mahométans, des iconoclastes et des aposchites. Or, entre autres secles, il signale celle des éicètes, sans marquer ni l'endroit ni l'époque où elle a vécu. Mais comme il en parle à une date antérieure au règne d'Héraclius (610-641), il y a tout lieu de croire que ce ne fut que l'explosion passagère d'un sentiment religieux mal compris dans quelques monastères relâchés d'Orient, vers la fin du vt'siècle ou au commencement du vil". Elle comprenait, en effet, des moines et des religieuses qui, sous prétexte d imiter le chant de Moïse et des enfants d'Israël, les cantiques et les danses de Marie, la prophétesse, et des femmes, après le passage miraculeux de la mer Rouge et la mort des Égyptiens, se réunissaient, hommes et femmes, chantant et dansant tous ensemble pour mieux honorer le Seigneur. Rien de répréhensible en eux, remarque saint Jean Damascène, au point de vue de la foi : ils étaient orthodoxes ; mais s'il les insère quand même dans son catalogue des nérésies, c'est apparemment qu'il estimait leur pratique suspecte ou dangereuse au point de vue moral; d'autant plus qu'elle rappelait un usage déjà connu et blâmé, soit chez quelques euchites, voir Euchites,qualifiés de danseurs, χορευται, par Timothée de Constantinople, *De recept. hær., P. G.,t.* lxxxvi, col. 45, soit chez les rnélétiens, Théodoret, *Ilæret. fab.,* IV, 7, *P.* G.,1. LXXXltl.col. 425, et chez les messaliens, Théodoret, *Uæret. fab.,* iv, 11, *ibid.,* col. 432; une telle pratique n'avait pu donner lieu qu'à des désordres et à des scandales.

S. Jean Damascène. *Hær.,* 87, *P. G.,* t. XCIV, col. 756-757; Mlgne, *Diet, des hérésies,* Paris, 1847, t. I, col. 673.

G. BxREtLLE.

1. EISENGREIN Guillaume, théologien allemand, neveu de Martin Eisengrin, né à Speyer vers 1544. étudia le droità Ingolstadt; il mourut en 1570. Il publia divers écrits contre les hérétiques de son époque : *Catalogus christianæ veritatis omnium orthodoxorum Ecclesiæ doctorum qui adulterina dogmata et hæresum vaniloquentiam oppugnarunt,* in-4°, Dillingen, 1565, en réponse au *Catalogus testium veritatis* de Flacius Illyricus; *Centenarii xvi continentes descriptionem rerum mirabilium in orthodoxa Ecclesia;* cet ouvrage, destiné à combattre les centuriateurs de Magdebourg, demeura inachevé : deux parties seulement parurent en 1566 à Ingolstadt, et en 1568 à Munich : *Chronolugicarum rerum urbis Spiræl. XVI* (jusqu'en 1563), Dillingen, 1564.

Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques du xvp siècle, de 1550 â la fin du siècle,* in-8·, Paris, 1703, p. 415; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., 1907, t. m, col. 28; *Kirehenlexikon,* 1884. t. m, col. 11; 1886, t. IV, col. 343; J. Schmid, *Histor. Juhrbücher,* 1896, t. xvn, p. 80 sq.

B. Heurtebize.

2. EISENGREIN Martin naquit à Stuttgart le 28 décembre 1535. Son père, bourgmestre de la ville, s'élait converti aux idées luthériennes et favorisait la réforme. Marlin commença ses études à l'école latine de son pays natal, puis suivit les cours à l'université d'Ingolstadl et à celle de Vienne. En 1555, il occupait ici la chaire d'éloquence qu'il échangea en 1557 pour celle de philosophie naturelle. Sa conversion au catholicisme, dont on ne sait la date précise, vint changer sa vie. Il retourna sur les bancs pour faire ses études théologiques, fut ordonné prêtre en 156üet,dès ce moment, commença de lutter par la parole et par la plume contre le protestantisme. Sur les indications de Staphylus, le duc de Bavière Albert V l'avait attiré à Ingolstadt. Dès 1562, il est curé de Saint-Maurice, paroisse de l'université. Il subit alors ses différents examens théologiques et en même temps prêche dans son église sur les sujets controversés entre catholiques et protestants. Il publie lui-même en allemand ses discours, qui sont tous de véritables traités et dont on donne presque immédiatement des traductions latines.

En 1562, parait *Ein chrislenliche predig, ausz was Vrsachen so vil Peut turn Lulherlhumb fallen,* traduit par Surius sous le titre : *Concio cur lam multi hodie ad lutheranismum deficiant,* Cologne, 1563. L'année suivante, il traite de la même façon la question des bonnes œuvres dans *Ein christliche predig von den guten wercken der Glaubigen,* que Tilmann Bredenbach met en latin : *Concio orthodoxa de bonis fidelium operibus eorumque meritis,* 1566. Il défend, en 1564, le culte des reliques, le dogme du purgatoire et prononce l'éloge funèbre de son protecteur, l'illustre converti Staphylus, surintendant de 'université. Toujours sous la même forme polémique, étudie en 1565 les problèmes des mérites du Christ, de la rémission des péchés et de la règle de foi. Les questions qui se rattachent à la théologie de la grâce en particulier l'attirent. En 1567, il prêche sur ce sujet à Ingolstadt. Déjà

l'année précédente. à la diète d'Augsbourg, il avait défendu les décisions du concile de Trente concernant la grâce. Il réunit ces discours en un essai qui parut en allemand en 1568 et que Tilmann Bredenbach traduisit en latin sous le titre : *De certitudine gratiæ tractatus apologeticus pro vero ac germano intellectu canonis 13 sessionis VI s. œcumenici concilii Tridentini,* 1569. Il y exagérait quelque peu la certitude de la rémission des fautes accordées au fidèle pénitent. ‹ Celui qui se prépare bien au sacrement, disait-il, ı-eut être aussi assuré de son pardon que de la vérité deux et deux font quatre. » Ces propositions valurent au livre d'être mis à l'index par le grand inquisiteur Quiroga et «le figurer sur la liste des œuvres censurées par Sixte-Quint et par Clément VIII. Les derniers ouvrages d'Eisengrein sont surtout des livres de théologie pratique et d'édilication. Il faut citer parmi eux une histoire apologétique du célèbre pèlerinage bavarois de Notre-Dame d'Alt Oetting, dont l'auteur était prévôt, et une « Postille » pour tous les dimanches de l'année qui parut en plusieurs volumes après sa mort.

Les questions controversées n'occupèrent pas seulement l'intelligence d'Eisengrein. Il dut prendre part, comme représentant officiel du duc de Bavière, aux conférences de Vienne, 1563-1561, touchant la communion *sub utraque* et le célibat ecclésiastique. Contre ses idées personnelles, il réclama pour la Bavière la concession du calice et des adoucissements â la loi du célibat. Au reste, les conférences n'aboutirent pas. Elles furent pour lui l'occasion de se faire connaître de l'empereur Ferdinand, qui voulut le retenir a Vienne en lui donnant le titre et les fonctions de prédicateur de la cour. Mais Einsengrein cacha si peu dans ses sermons la pureté et l'intransigeance de ses sentiments catholiques qu'il blessa bientôt ses auditeurs dont le rêve était la conciliation et le repos. Il revint donc avec une joie non dissimulée à ses études et à son université. Il y exerça jusqu'à sa mort, 4 mai 1578, les fonctions de surintendant, puis de chancelier.

L. Plleger, *Martin Eisengrein,* Fribourg-en-Biisgau. 1908.

A. Humbert.

ELCÉSAÏTES. —I. Nom. II. Histoire. HL Doctrine. IV. Pratiques.

I. Nom. — Le mot elcésaïtes vient du nom d'un personnage différemment orthographié; l'auteur des *Phi- : - iphouniena* l'appelle, en effet, Ἠλχασαι ; saint Épiphane Ἐλξαί, Ἠλξαί, *Hier.,* xtx, 2, *P. G.,* t. xli, col. 261, Ἠλξαio , *Hær.,* lui, *ibid.,* col. 960; Théodoret, Ἐλκεσαι, *Hæret. fab.,* il, 7, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 393, d'où Ἐ/χεσχιοι; mais Eusèbe, *H. E.,* vi, 38, *G.,* t. xx, col. 597, et Timothée de Constantinople après lui, *De recept. hæret., P. G.,* t. lxxxvi, col. 32, -.•rivent Ἐλκεσαιται. Saint Augustin, empruntant ses renseignements à saint Épiphane, traduit Ἐλκεσαίοι par *Elcesæi* et Ἐλξαί par Elci. *De hær.,* 32, *P. L.,* t. xi.li, col. 31.

Il est très vrai que, parmi les sectes judéo-chrétiennes de la fin du II* siècle et du ut", on se vantait de posséder un livre mystérieux fort répandu, qu'un sage du nom de Elchesai. Elcésai ou Elxai, aurait apporte de la ville de Sères, en Parthie, comme le tenant d'un certain Sobias qui, du reste, n'en était pas l'auteur, mais ' aurait reçu sous la forme d'une révélation de la part d'un ange aux proportions colossales. Cet ange révélateur. du sexe masculin, était le fils de Dieu; sa taille mesurait24schènes de hauteur, le schène, σ/'.ivo;, valant t milles, 4 de largeur et 6 d'une épaule à l'autre; ses pieds étaient longs de 3 schènes et demi, hauts de l schène et demi et épais d'un deini-schène, *Philosoph.,* ix. 13, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 447; S. Épiphane, *Hær.,* xix, 4; xxx, 17, *P. G.,* t. xli. col. 265.433. Quand il parut entre deux montagnes, comme le note saint Epiphane, ce qui permit sans doute de se rendre compte de sa taille gigantesque, il était accompagne d'un être semblable à lui et tout aussi grand, mais du sexe féminin, qui n'était autre que le Saint-Esprit. C'est sur ce livre fondamental, qui contenait la doctrine de la secte et dans lequel tout adepte devaitavoir une confiance aveugle sans chercher à le comprendre, mais d'une origine si fantastique et partant si contestable, que s'appuyait Alcibiade d'Apamée, accouru de Syrie à Rome pour propager son erreur et prêcher, à l'encontre de l'enseignement catholique, une rémission des péchés tout autre que celle de l'Évangile et beaucoup plus facile que la pénitence alors en usage dans l'Eglise. L'auteur des *Philosophoumena,* déjà fort mécontent des adoucissements introduits dans le régime pénitentiel par le pape Calliste en faveur des chrétiens tombés dans le pèche d'impureté, qu'il admettail désormais à la pénitence canonique et à la réconciliation ecclésiastique, vit dans la doctrine des elcésaïtes un laxisme encore plus grand et compara Alcibiade â un loup déchaîné parmi les brebis déjà dispersées par Calliste. C'est là surtout son grand reproche. Tout en rapporiant quelques points caractéristiques, emprurtés au livre d'Elcésai, confirmés et complétés plus tard par saint Epiphane, il se borne à nommer Ëlchasai, comme il l'appelle, sans dire ce qu'il pense de son existence. Mais l'évêque de Salamine semble bien y croire, sauf à traiter d'absurde l'interprétation qu'on donnait de son nom ainsi que des noms de lexai et de Sobias. *Hær.,* xix, 2, *P. G.,* t. xli, col. 264. Elxai, en eft'et,au dire des elcésaïtes, signifiait vertu cachée ou pouvoir secret, ce qui correspond assez bien à la δὐναμι ἀσαρκο des *Homélies clémentines,* xvu, 46, *P. G.,* t. n, col. 400; lexai signifiait Dieu caché, Sobias personne assermentée ou plutôt engagée par promesse, car, d'après l? préface des *Homélies clémentines, ibid.,* col. 29, l'initié devait s'engager à ne rien révéler aux profanes de ce qui lui était confié sans se regarder astreint par une telle promesse comme par un serment proprement dit; distinction subtile, mais pratiquement peu importante, puisque les elcésaïtes n'avaient pas, en cas de danger, à se préoccuper de la valeur de leurs serments et qu'ils pouvaient impunément renier le Christ, sans que cela tirât à conséquence. Eusèbe, *H. E.,* vi, 38, P. *G.,* t. xx. col. 599; S. Épiphane, *Hær.,* χιχ, I, *P. G.,* t. xli, col. 261. Quel que soit, au reste, le sens précis attaché à ces vocables par la secte, et qui nous reste inconnu, faute de documents, il est à croire qu'il renfermait quelque mystère uniquement accessible aux initiés, étant donné qu'à l'exemple de tant d'autres groupes hérétiques, les elcésaïtes pratiquaient l'ésotérisme. Peut-être même pourrail-on y soupçonner une déformation voulue, comme il s'en pratiquait chez les occultistes; Elcésai pour l-.lkassi ne serait autre alors que le λ Dieu de l'occultisme ». En tout cas, semble-t-il, il faut renoncer à y voir le nom propre d'un personnage réel, et plutôt, comme pour Ébion, ou le nom d'un personnage fictif adopté pour en imposer aux simples d'esprit, ou celui d'un enseignement ésotérique de nature à exciter la curiosité des profanes sans rien trahir des secrets de la secte tout en manifi-tant aux initiés ces mêmes secrets ; et l'on aurait ainsi les elcésaïtes comme on a les ébionites.

II. Histoire. — Les elcésaïtes, d'après l: révélation consignée dans leur livre et datée de la troisième année du régne de Trajan, ne faisaient donc remonter leur origine tout au plus qu'au commencement du IIe siècle. Mais une telle date, pour être relativement récente à une époque où tant d'autres hérétiques n'hésitaient pas à se réclamer d'une origine apostolique, n'en reste pas moins suspecte, car il n'est question d'eux pour la première fois que dans le premier quart du m» siècle. Vers 220, ils devaient être a-sez puissants, puisque déjà ils songeaient â fain de- prosélytes

en dehors des milieux judéo-chrétiens de l'Asie. A l'exemple des grands chefs hérétiques, Alcibiaded'Apamée, l'un d'entre eux, vint à Rome pour y prêcher leur doctrine; mais il trouva dans l'auteur des *Philosophoumena* un adversaire aussi clairvoyant qu'actif, qui empêcha toute contamination, se contentant de rappeler les principaux points de leur enseignement et de leurs pratiques par des extraits du livre d'Elcésai, sans prendre la peine de les réfuter, tant le simple exposé •le pareilles extravagances lui semblait suffire pour les confondre. Vers 247, un autre de leurs chefs, peut-être Alcibiade lui-même, ne fut pas plus heureux à Césarée de Palestine. Ce fut alors Origêne qui mit en garde les fidèles contre une doctrine qu'il qualifiait d'athée et d'impie, dans un fragment d'homélie sur le psaume kxxtl, cilé par Eusébe, *H. E.,* vi, 38, *P. G.,* t. xx, col. 597. Puis, pendant plus d'un siècle, on n'entend plus parler des elcésaïtes. Eusébe, *loc. cil.,* croit que leur secte avait disparu sans lendemain dès le milieu du πї" siècle; c'est une erreur. Car. de race juive, les elcésaïtes continuèrent à se propager dans les milieux judaïsants parmi les sectes judéo-chrétiennes de l'Orient, comme en témoigne le roman ties *Clémentines* qui, sans reproduire intégralement leur doctrine et même sans les nommer, n'en lit pas moins écho à leurs enseignements et leur servit ainsi de véhicule et de moyen de propagande. Dans le dernier quart du tv· siècle, saint Epiphane constate leur existence et leur large diffusion parmi les esséniens, les ébionites et les nazaréens, non seulement en Syrie, mais surtout au delà de la mer Morte et des régions transiordaniques, au pays de Moab, près du torrent de l'Arnon, à Nabaté et dans ('Durée. Avant de leur consacrer un chapitre* spécial sous le nom ce Σαμψαίοι, il en parle deux fois avec quelques détails à propos des ossènés, After., xix, *P. G.,* t. xli, col. 261 sq., et des ébionites. *Hær.,* xxx, *ibid.,* col. 415 sq. C'est lui qui nous apprend.que le prétendu Elxai aurait eu un frère du nom d'Iexai, et que deux femmes de leur famille, Marthas et Marthana, qui vivaient encore du temps de l'empereur Constance, lurent l'objet d'une singulière dévotion parmi ces sectaires, puisqu'ils recueillaient précieusement leurs crachats et leurs déjections pour s'en faire des remèdes. *Hær.,* xix, 2, col. 264.

Après saint Épiphane il n'est plus question des elcésaïtes que dans saint Augustin, parmi les latins, *De hær.,* 32, *P. L.,* t. xi.n, col. 31, dans Théodoret, *Hæret. fab.,* n, 7, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 393, Timothée de Constantinople, *De recept. hæret., P. G.,* t. lxxxvi, col. 32. et saint Jean Damascène, *llær.,33, P. G.,* t. xciv, col. 709, parmi les grecs, mais sans le moindre détail nouveau; car l'évêque d'Hippone et saint Jean Damascène se bornent à une très brève mention, empruntée d'ailleurs à saint Epiphane, et ni Timothée, qui transcrit Eusébe, ni Théodoret ne nous apprennent rien de plus.

Est-ce à dire que la secte ait disparu dans le courant du v' siècle? Nullement; tout porte à croire plutôt qu'elle continua â végéter sans aucune influence, réduite qu'elle fut à l'impuissance ou noyée parmi tant d'autres erreurs qui, à la suite de Nestorius et d'Eutychès et en raison du danger plus grave qu'elles firent courir à l'orthodoxie, fixèrent l'attention de l'Église et furent énergiquement combattues par les Peres et les conciles. On a même cru en retrouver quelques restes encore au x· siècle; car Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabaisnius,* Saint-l'étersbourg, 1856, t. I, p. 112; t. li, p. 543, cite un auteur arabe, En-Eddin, qui écrivait vers987, et d'après lequel une secte de sabéensdu désert, adonnée à l'usage religieux et fréquent des bains, comptait un El-Chasaiah comme son fondateur. El-Chasaiah ne serait autre que la transcription arabe f'Elchasai ou Elcésai. Quoi qu'il en soit, la secte des elcésaïtes, étroitement apparentée avec les sectes judéo-chrétiennes, les partisansde l'occultisme, lesgnostiques et les astrologues, n'eut qu'une apparence de christianisme et fut sans action sur les destinées de l'Église.

III. Doctrine. — La doctrine des elcésaïtes se ressent nécessairement des milieux dans lesquels ils ont vécu et se sont propagés : elle est avant tout juive, et très particulièrement essénienne et ébionite; mais elle posséda aussi des emprunts faits à la gnose, à l'astrologie, à la magie, à l'occultisme.

1° *Sur la Trinité.* — Il y est question de Dieu, du Fils et du Saint-Esprit; cette terminologie est bien d'apparence chrétienne, mais elle n'a rien de chrétien. Le Dieu des elcésaïtes est créateur, il n'est pas père; et le fils qu'on lui attribue n'est pas son fils, mais sa créature. Les elcésaïtes conféraient leur baptême au nom du Dieu grand et souverain et de son fils, le grand roi; mais la relation de ce Dieu grand à ce grand roi n'était nullement celle d'une génération proprement dite et n'impliquait pas dès lors une identité d'essence, de nature et de puissance; c'était uniquement la relation de créateur à créature. Car ce prétendu fils du Dieu grand et souverain, loin d'être engendré du Père, n'était qu'une simple créature, la plus noble et la plus grande de toutes, un ange, le seigneur des anges, le roi de la piété, le grand roi, et pas autre chose. *Homil. clem.,* vin, 21, *P. G.,* t. n, col. 237; *Philosoph.,* ix, 15, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 450; S. Épiphane, *Hær.,* xix, 3, 4, *P. G.,* t. xli, col. 264, 265. En outre, il n'était pas identifié avec Jésus de Nazareth; et les elcésaïtes admettaient plusieurs incarnations et apparitions de ce prétendu fils, à commencer par Adam, ce qui n'était pas autre chose que le travestissement ou mieux la négation de l'incarnation au sens catholique. Quant à faire du Saint-Esprit un ange semblable à ce fils de Dieu, mais du sexe féminin, c'était une conception empruntée à la théorie des syzygies si en vogue parmi les gnostiques, et qui rappelle ce passage de l'Evangile aux Hébreux, cité par Origêne, *In Joa.,* tom. n, 6, *P. G.,* t. xiv, col. 132 : ἄρτι ελαβε με η μήτηρ ‹ιοῦ, τὸ ἁ .ον πνεῦμα.

2» *Sur le salut.* — Ni l'auteur des *Philosophouniena,* ni saint Épiphane ne nous disent ce que pensaient les elcésaïtes du dogme de la rédemption et du salut, de la passion et de la mort du Sauveur; c'est sans doute que le livre d'Elcésai n'en devait rien dire. Mais ils nous renseignent pleinement sur l'efficacité qu'ils attribuaient à la foi dans leur doctrine et à la pratique de leurs baptêmes. L'infidèle, en effet, l'homme sans loi, ἄνομο , n'avait, pour devenir elcésaïte, qu'à adhérer d'esprit à l'enseignement du livre d'Elcésai, à faire connaître ses péchés devant deux ou trois témoins, à s'offrir plein de foi au Dieu grand et souverain et à réciter cette formule : « J'atteste le ciel, l'eau, les esprits saints, les anges de la prière, l'huile. le sel et la terre; je les prends à témoin que désormais je m'abstiendrai de pécher, de forniquer, de voler, d'injurier, de désirer ou de haïr le prochain, de rompre les pacte, et de me complaire dans aucun mal. » Et aussitôt il devait être plongé dans l'eau tout habillé, au nom du Dieu grand et souverain et de son fils, le grand roi. Cela sutlisait. Ce baptême pourtant ne conférait pas l'impeccabilité et ne mettait pas complètement à l'abri de toute défaillance morale Aussi, en cas de chute grave, l'elcêsaïte n'avait qu'à recourir de nouveau, et autant de fois que cela était nécessaire, au bain de son initiation, qui devenait ainsi un bain de réconciliation. En eliet, tout coupable de pédérastie, de sodomie, de bestialité ou d'inceste, était-il dit dans le livre d'Elcésai, n'a pour se faire pardonner qu'a suivre la doctrine du livre et à se faire baptiser au nom du Dieu grand et souverain et de son fils, le grand roi, en invoquant les sept témoins précités.

Il est à remarquer que, parmi les péchés graves, l'apostasie, la fornication et l'homicide, jusqu'alors traités par l'Église avec une grande sévérité, et dans le traitement desquels le pape Calliste venait de faire une première brèche par l'adoucissement des rigueurs canoniques à l'égard de la fornication, les elcésaites, dans leurs formules, passaient sous silence l'apostasie et l'homicide pour ne parler presque exclusivement que des fautes charnelles, auxquelles ils offraient un moyen de pardon beaucoup plus facile que dans l'Eglise, mais absolument contraire à la doctrine catholique. Que faisaient-ils donc de l'homicide? Sans doute, c'était là une faute très rare, et qui, elle aussi, pouvait être lavée par leur baptême purificateur. Quant à l'apostasie, il n'en pouvait être question parmi eux, puisqu'ils ne se regardaient pas comme astreints à garder leurs serments et qu'ils autorisèrent, en temps de persécution, la simulation et même le reniement, au grand scandale d'Origène, *loc. cit.*, et de saint Epiphane. *Hier.*, xix, 1, *P. G.*, t. xli, col. 261. Mais du coup le baptême chrétien, qui ne peut se conférer qu'une fois, puisqu'il n'y a qu'une seule régénération comme il n'y a qu'une seule naissance, et la pénitence canonique qu'on n'accordait encore qu'une fois, mais dont le régime ne devait pas tarder â s'adoucir de plus en plus, tout en restant toujours un acte méritoire d'humiliation, de mortification et de repentir, étaient supprimés et il n'y avait plus de christianisme.

3° *Sur l'Écriture.* — A l'exemple des autres sectes juives, les elcésaites ne se servaient que de certains livres de la Bible; comme les esséniens, ils repoussaient lout ce qui, dans l'Ancien Testament, avait trait aux sacrifices; comme les ébionites, ils abominaient saint Paul et n'acceptaient aucune de ses Epitres; quant au reste de l'Écriture, ils ne devaient guère l utiliser que pour donner un semblant d'orthodoxie à leurs erreurs. A vrai dire, l'Écriture n'avait plus sa raison d'étre entre leurs mains, puisqu'ils possédaient dans le livre d'Elcésai la perle précieuse et unique, « qui renfermait tous les mystères du salut qu'il ne fallait pas révéler au premier venu, parce que tous les hommes ne sont pas fidèles et toutes les femmes ne sont pas droites. » Ces mystères, ni les philosophes de l'Égypte, ni Pythagore lui-même parmi les Grecs ne les avaient connus; car si Elcésai avait paru, quel besoin auraient eu Pythagore, Thalés, Solon, Platon ou les autres Grecs de se mettre à l'école des prêtres égyptiens? Mais les elcésaites les connaissaient, etleurlivre sacré las dispensait de recourir à aucun autre. Accepter donc le livre d'Elcésai, y ajouter foi sans chercher a le comprendre, voilà qui assurait la pureté de la conscience et le salut.

IV. Pratiques. — 1° *Circoncision.* — Etant de race juive, les elcésaites conservèrent la plupart des pratiques du judaïsme, entre autres celles de la circoncision, du sabbat et des observances légales. S. Épiphane, *Hær.*, *ιιχ.ό*, *P. G.*, t. xli, col. 268. Us imposaient à leurs adeptes le devoir de se faire circoncire, se montrant sur ce point plus rigoureux que les auteurs des *Clémenlines.* Sans doute, d'après la préface placée entête des *Homélies,* la doctrine ne devait être confiée qu'à des croyanls circoncis, bonne preuve qu'on accordait tout au moins à la circoncision une sorte de privilège; mais, d'après les *Recognitions,* la circoncision n'était pas une obligation stricte, car était réputé juif celui qui, *Deo credens, legem impleverit ac voluntatem ejus fecerit, etiamsi NON sit circumcisus. Recognit.*, v, 34, *P. G.*, t. i. coi. 1346, Ce passage, il est vrai, a pu être interpolé par une main chrétienne.

2' *Rôle de l'eau.* — Comme les esséniens, les elcésaïtes proscrivaient l'usage de la chair des animaux, S. Epiphane, *Hær.*, lui, *P. G.*, t. xli, col. 960, et le rite des sacrifices anciens. En conséquence, ils suppléaient aux sacrifices expiatoires de l'ancienne loi par autant de baptêmes que le réclamaient les circonstances. C'est là ce que suggère ce passage des *Récognitions : Ne forte putarent, cessantibus hostiis, remissionem peccatorum sibi fieri non posse, baptisma eis per aquam statuit. Recognit.*, i, 39, P. *G.*, t. i, coi. 1230. En effet, ils avaient pour l'eau une vénération particulière; ils la regardaient comme le moyen par excellence de la propagation de la vie, S. Epiphane, *Hær.*, Lin, *P. G.*, t. xli, col. 960, et ils lui attribuaieut un rôle purificateur préférable au feu des anciens sacrifices. *Hær.*, xix, 3, col. 265. Cf. *Recognit.*, i, 48, *P. G.*, t. i, col. 1236. On conçoit dès lors que non seulement ils aient vu dans le baptême, tel qu'ils le pratiquaient, un moyen d'obtenir le pardon des péchés et de renaître à la justice par le pouvoir du Saint-Esprit qui, depuis la création du monde, opère par l'eau, *Recognit.*, vi, 8, 9, *P. G.*, t. i, col. 1351, 1352; *Homil.*, xi, 26. *P. G.*, t. n, col. 293, mais encore qu'ils l'aient renouvelé tout comme on renouvelait dans l'ancienne loi les sacrifices expiatoires. De plus, à ce bain baptismal ils attribuaient une vertu thérapeutique souveraine, propre à guérir les possédés, les phtisiques, et tous ceux qui étaient mordus par un serpent ou par un chien enragé; les intéressés n'avaient qu'à se jeter tout habillés dans l'eau, en invoquant les sept témoins déjà cités, et à dire : « Secourez-moi et chassez loin de moi mon mal. S. Épiphane, *Hær.*, xxx, 17, *P. G.*, t. xli. col. 433.

3° *Mariage.* — En trois phrases, saint Épiphane, *Hær.*, xix, i, *P. G.*, t. xli, col. 261, rappelle la doctrine d'Elcésai sur la virginité, la continence et le mariage : *virginitatem odit, continentiam damnat, ad ineundas nuptias compellit;* et ceci s'accorde bien avec les *Clémentines* qui recommandent le mariage par-dessus tout. *Epist.*, 'I; *Homil.*, ni, 68, *P. G.*, t. n, col. 41, 153. Pour décrier ainsi la virginité et condamner la continence au point d'obliger les enfants à se marier dès qu'ils étaient nubiles, la haine contre saint Paul peut l'expliquer, puisqu'il louait la virginité et n'imposait pas le mariage, mais il faut y voir aussi une influence gnostique, bien que les elcésaites aient évité les abominables excès des carpocratiens et d'autres sectaires.

4» *Prière.* — Sur ce point, les elcésaites se conduisaient comme les judéo-chrétiens exagérés. Bien que Jérusalem n'existàt plus, remplacée qu'elle avait été par Ælia Capitolina, son emplacement passait toujours comme l'endroit le plus sacré du monde. Aussi regardaient-ils comme un devoir, quand on voulait prier, de se tourner, où que l'on fût, au nord, à l'est ou au sud, non vers l'Orient, mais vers la cité sainte. S. Épiphane, *Hær.*, xix, 3, *P. G.*, t. xli, col. 264.

5° *Astrologie.* — D'après les *Philosophoumena,* ix. 16, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 452 sq., les elcésaites croyaient à l'influence des astres sur les jours de la semaine, d'où leur distinction entre jours fastes ei jours néfastes. Les jours néfastes, malignement influencés par certains astres, on ne devait rien entreprendre, un devait même s'abstenir du baptême; chaque semaine, le jour du sabbat et le troisième jour suivant éLaient considérés comme néfastes. Les *Homélies clémente., s,* xix, 22, *P. G.*, t. il, col. 444, semblent faire écho à cette superstition, quand elles attribuent l'origine des malheurs de l'homme à la non-observation des temps propres. C'est une preuve de plus de l'esprit éclectique des elcésaites, qui empruntèrent à des sources multiples les éléments de leur doctrine et de leur pratique. Mais ce n'est pas la dernière, car il faut encore tenir compte de l'influence de l'ésotérisme qui se lit sentir chez eux et se manifeste tout particulièrement par l'emploi d'une formule dont la signification précise n'est pas encore trouvée.

6» *Formule ésotérique.* — La voici, telle que l'a trans-

erile saint Épiphane, *User.*, xix, 4, *P. G.*, t. xli, col. 268 : ἀὁαρ, ἀ·<ιδ, μωἰβ, νω/ιλέ, δαασσίυ ἀ·ζή, δαασσψ, νωχιλε, μωιο, ἀνΐδ, ἀβαο, σελάα. Elle se compose, on le voit, de deux groupes distincts, chacun de six mots, l'un terminé par ἀνή, l'autre par σελἀμ, et comprenant chacun cinq mots communs placés en sens inverse. Quelle pouvait bien en être la signification? Ne cherchez pas à comprendre, disait le livre d'Elcésai, mais contentez-vous de réciter cette formule. Saint Epiphane, qui y voyait des termes à racine hébraïque, en a donné la traduction suivante, qui ne parait guère satisfaisante : Abar, *transeat ;* anid, *abjectio;* moib, *a patribus meis propagata;* nochile, *condemnationis eorum;* daassim, *et conculcationis ipsorum;* ane, *et laboris ipsorum;* daassim, *proculcatione;* nochile, *in condemnatione ;* moib, *per patres meos ;* anid, *ex abjectione;* abar, *quæ iiræleriit;* selam, *in apostolatu perfectionis.*

Scaliger, groupant les mots quatre par quatre, a proposé les trois maximes suivantes : abar anid moib nochile : *qui humilitatem abdicavit sæpe fit fraudulentus ;* daassim ane daassim nochile : *qui conculcant paupertatem conculcant fraudem;* moib anid abar selam : *qui ex dicite pauper factus est non salvatur ut ante.* Celte triple proposition a un sens bien déterminé, mais Petau, qui la rapporte, *P. G.*, t. xli, col. 268, doute que ce soit le vrai, et, modifiant un peu la traduction donnée par saint Épiphane, propose celle-ci, qui parait tout aussi problématique : ΙΙαρελΟέτω ταπείνωσι ἐκ πατ ρων μου,τή δολιότητο , τή καταπατησάση αυτοὐ , καὶ πόνου καταπατήσαντο αυτοὐ , τη δολιότητο ἐκ πατέρων μου, τή ταπεινώσεω τή παραλβούση , ἐν αποστολή τελειώσεω .

S'il était prouvé que les elcésaïtes sont une secte essentiellemenl occultiste, la formule précitée constituerait leur formule blasphématoire : Abaranith mohib nokhile daashimane; en hébreu chaldéen : nu? 137 ijNonÿNi >h'3i 3'0 3 « Elle est passée l'affliction, don des frauduleux adorateurs d'Acluma. » Achima, l'idole des Hématéens, IV Reg., xvn, 30, est décrite par les rabbins comme un « bouc sans laine », par les docteurs du Talmud de .Jérusalem comme « une brebis », par Élie le Lévite, dans son *Tisbi,* comme un singe. Et ce fut là l'une des désignations occultes de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cf. Buxtorf, art. Les frauduleux adorateurs du Christ, représenté comme un bouc ou comme un singe, ne seraient autres que les chrétiens orthodoxes, et les elcésaïtes se seraient félicités de voir passée l'aflliction, don de ces mêmes chrétiens. Une telle interprétation reste cependant une pure conjecture, jusqu'à ce que quelque découverte nous donne la clef de l'énigme et permette de pénétrer le vrai sens de la formule des elcésaïtes.

Sources : *Philosophoumena,* ix, édit. Cruice, Paris. 1860; *Recognitiones, P. G.,* t. i; *Homiliæ clementinæ, P. G.,* t. n; S. Épiphane, *Hær..* xtx. xxx. lui, *P. G-,* t. xli.

Hilgenfeld a réuni tous les fragments du livre d'Elcésai dans son *Novum Testamentum extra wmonem, fssc.* 3, p. 153; sur les rapports entre la doctrine des elcésaïtes et la doctrine des apocryphescléinentins, voir la bibliographie, t. ni, col. 216; sur Elkasai. Ritschl, *Zeitschrift fur Mstorixche Théologie,* 1853, p. 513 sq ; *Entstehung der aUlcalhoUschen Kirche,* p. 234 sq.; Salmon, art. *Elkesai,* dans le *Dictionary of Christian biography ; Kirchenlevikon,* 2' édit.; *Realencijclopàdie der christlichen Altertümer;* Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* 3· édit., Paris, 1907, t. 1, p. 129-132.

G. Bareille.

1. ÉLECTION, ACTE DIVIN.

— I. Notion générale. II. L'élection divine dans l'Écriture sainte. III. L'élection divine et la théologie de la prédestination. IV. Distinction de l'élection et de la prédestination.

I. Notion générale. — Élire convient tout aussi bien à la volonté divine qu'à la volonté humaine; mais, comme en Dieu tout est nécessaire, le libre choix de la volonté divine ne peut porter que sur les créatures et ce qui se rapporte aux créatures; l'acte même de l'élection est un acte éternel ; l'exécution du choix voulu par Dieu est seul dans l'ordre temporel, comme les philosophes l'expliquent à propos de la notion de la liberlé en Dieu.

Il existe, par rapport à leur objet, une triple différence entre l'élection divine et l'élection humaine : 1° Notre volonté, quand elle aime, ne cause pas le bien, mais le suppose. Le terme de son choix est donc toujours un être existant. La volonté divine ne suppose pas le bien déjà existant en dehors d'elle-méme : le bien qu'elle veut, elle le réalise parce qu'elle le veut. L'élection divine peut donc porter sur des êtres inexistanls, et dont l'existence sera la conséquence de ce choix. 2° Le choix de Dieu ne peut dépendre de rien qui soit présupposé en dehors de lui, il ne dépend que de sa volonté souveraine, décidant de donner a certains un bien qu'il ne donnera pas à tous ; la raison du choix de la volonté humaine se trouve être toujours le bien présupposé et distinctd'elle-mème, vers lequel elle tend. 3° Parce que notre volonté présuppose le bien, c'est le choix de ce bien qui nous provoque à l'aimer : l'élection précède la dilection. En Dieu, c'est le contraire : Dieu aime quelqu'un et cet amour cause en cet être le bien que Dieu lui veut : c'est la dilection. Parce que Dieu aime cette créature de préférence à d'autres, il la choisit : l'élection suit ladilection. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I* I«,q. xxm, a. 4.

Cette notion générale est importante à retenir, parce qu'elle éclaire le problème de la gratuité de la prédestination.

II. L'élection divine dans l'écriture sainte. — Le choix de Dieu ne se rapporte pas nécessairement s la prédestination au bonheur du ciel. La sainte Écriture présente de multiples sens des termes «élection · et « élus de Dieu ». Voir art. *Elus* du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux.

Dans l'Ancien Testament, les élus de Dieu sont principalement le peuple d'Israël, choisi entre tous les peuples, et constituant une société privilégiée de Dieu; ou plus expressément encore, ceux des Israélites qui sont lidèles à leur vocation et persévèrent dans la justice, au milieu des épreuves. Première acception, plus générale. Ps. cv (CVl), 6, 43; cvi (cv), 5. Deuxième acception, plus particulière. Is., lxv, 9, 15, 23; Tob., xiii, 10; Sap., m, 9; iv, 15; Eccli., xxiv, 4, 13. xlvi, 2.

Dans le Nouveau Testament, l'Église, fondée par Notre-Seigneur, remplace le peuple élu de Dieu. Ceux sur lesquels sera tombé le choix de Dieu s»ront dor : ceux qui font partie de la société nouvelle. I Pet., i. ! 9; Apoc., xvn, 14; Luc., xvm. 7: Matlh., xxiv, 22. i· 31; Marc., xiii, 20, 22, 27. Dans saint'Paul, le ter, élu est synonyme d'appelé, avec une idée de sélecte : ou de préférence, mais sans indiquer (sauf peut-ètr- I Tim., v, 21) précisément les élus du ciel. Cf. Bon vin, 33; II Thess., n, 13. Quelquefois, il veut dir. simplement *excellent,· précieux.* Cf. Rom., xvi, IC Le sens est douteux ailleurs. Col., ni, 12. Le tern élection (ἐκΖογή) est toujours synonyme de vocatioc avec une idée de préférence et de choix, Rom., IX, l ; xi, 5, 7, 28; I Thess., i, 4; c'est aussi le sens - II Pet., I, 10. Seul, le *vas electionis* des Actes, ix. présente une idée d'excellence plutôt que de ch Le P. Prat a étudié de près ces dillérentes nuance- signification dans sa *Théologie de saint Paul,* Pari.- 1908, t. i, p. 344 sq.

Un texte du Nouveau Testament, qui se trouve répété à la suite de deux paraboles dillérentes : *M.* ' *vocati, pauci vero electi,* Matth., xx, 16; xxu, 14, a

été plus spécialement rapporté par beaucoup d'exégètes aux « élus du ciel ». On trouvera la discussion du texte à l'article Élus *(Nombre lies).* Cette question nous amène logiquement au concept théologique de l'élection divine par rapport â la prédestination.

III. L'élection divine et la théologie de la prédestination. — Que les prédestinés au ciel soient l'objet d'une véritable élection de la part de Dieu, c'est une vérité de foi que l'on ne peut nier, sans tomber dans une erreur pire que le pélagianisme. Déjà la condamnation du pélagianisme laisse logiquement supposer que c'est au choix libre de Dieu que ceux qui seront sauvés le doivent. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes,* t. n, p. 498. La doctrine relative à la prédestination et à l'élection divine, déjà exposée par saint Augustin contre les pélagiens, et supposée par le 1l« concile d'Orange, tenu en 529 contre les semipélagiens, cf. Denzinger-Bannwart, n. 196, 200, ne sera directement enseignée par les conciles qu'au ix« siècle, au moment de la grande controverse prédestinalienne. Le concile de Quierzy, en 849, celui de Valence, en 855, traitent *ex j/rofesso* ces questions difficiles. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 316 sq., 320 sq. ; Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* p. 275 sq., 401 sq.

Les théologiens, pour, prouver l'existence de l'élection divine par rapport aux prédestinés, s'appuient sur le texte de Matth., xxiv, 31, 24; Marc., xm, 20, 27. Bien que l'expression *electi* dans ces textes ne désigne pas expressément les élus au ciel, on peut cependant en déduire ce sens très vraisemblablement. Cf. Billot, *De Deo uno,* thés, xxxn, § 1. Mais la nécessité d'un choix de Dieu vis-à-vis de ceux qu'il destine au salut s'impose logiquement à cause de la doctrine de la gratuité de la prédestination. Voir ce mot. Si, en effet, ceux-là seuls vont au ciel qui sons prédestinés sans aucun mérite de leur part, il faut de toute nécessité qu'ils soient l'objet d'un choix de la libre volonté de Dieu, qui les élit de préférence aux autres. De là, la définition théologique de l'élection : le décret par lequel Dieu entend donner la gloire à ceux qu'il prédestine et la grâce et les mérites nécessaires pour obtenir cetle gloire. Gonet, *Clypeus theologiæ thomislicæ,* tr. V, a. 2, § 1, n. 26, Paris, 1669, t. n, p. 7.

Il suffit d'indiquer ici brièvement ces notions qui se retrouveront expliquées avec plus d'ampleur à l'article Prédestination.

IV. Distinction de l'élection et de la prédestination. — Il convient néanmoins, dès maintenant, de distinguer l'élection de la prédestination. Souvent les Pères emploient indifféremment les termes *élection et prédestination;* mais la théologie thomiste, expliquant selon notre mode de conception les actes divins, place l'élection avant la prédestination : celle-ci est un acte d'intelligence; celle-là, un acte de volonté. Saint Thomas, *Sum. theol.,* I«, q. xxm, a. 4, donne la raison de cette distinction. La prédestination est une partie de la providence; or, la providence est « une raison existant dans l'intelligence divine, et déterminant l'ordre des êtres vers leur fin. » Mais il est impossible que l'ordre d'une chose vers sa fin soit déterminé si la volonté de la fin ne préexiste pas. Par conséquent, la prédestination de certaines créatures au salut éternel présuppose, selon l'ordre rationnel, que Dieu veut le salut de ces créatures. Or, c'est dans cette volonté que consistent la dilection et l'élection; la *dileclion,* en ce sens que Dieu veut à ces créatures le bien qui est le salut : aimer, en effet, n'est rien autre que vouloir du bien à quelqu'un ; *l'élection,* en ce sens qu'il leur veut ce bien, de préférence à d'autres, puisque les autres qui ne sont pas élus seront réprouvés. Les prédestinés le sont donc, parce que d'abord aimés et élus. Voir col. 2254.

On trouvera à l'article Prédestination l'exposé complet de la théorie de saint Thomas, qui, distinguant nettement l'élection de la prédestination, répond victorieusement à toutes les difficultés qu'on oppose à la doctrine catholique de la réprobation. Voir ce mot.

D'autres théologiens confondent l'élection et la prédestination. *Nomine praedestinationis, decretum voluntatis divinæ dandi gratiam et gloriam, semper intelligimus, sive illa vox etiam ad intellectum adaptari possit, sive non.* Suarez, *De praedestinatione,* l. I, c. xvn. Ils font de la prédestination un acte de la volonté divine. De là, des difficultés très grandes lorsqu'il s'agitde concilier la réprobation des pécheurs avec la volonté salvilique et la bonté de Dieu. Au nom de Suarez, on peut ajouter ceux de presque tous les théologiens de la Compagnie de Jésus, sauf Bellarmin, Granado, Ruis et quelques autres. C'est substantiellement l'ancienne opinion de Scot et de saint Bonaventure, *In IV Sent.,* l. I, dist. XL, a. 2, q. π.

C'est cette conception de la prédestination et de l'élection divine qui donne naissance logiquement aux théories de la prédestination *ad gloriam post prævisa merita,* et de la réprobation antécédente. On les étudiera dans les articles correspondant à chacun de ces mots.

S. Thomas, Sum. *theol.,* I·, q. xxm; *In IV Sent.,* 1. I, dist. XLI; *De veritate,* q. vi; Gonet, *Clypeus tlieulc-jiæ thomislicæ,* tr. V; Billuart, *De Deo,* diss. IX; Suarez. *De prsedestinatione,* 1. I; Bellarmin, *De gratia et libero* arbitrio Sur les termes *élus* et *élection* dans l'Écriture sainte, art. *Élus,* du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux: Prat, *I.a théologie de saint Paul,* Paris, 1908,1.1, p. 332-336.

A. Michel.

2. **ÉLECTION,** acte humain. — I. Notion. II. Problèmes. III. Applications théologiques.

On ne s'occupera ici de l'élection qu'autant qu elle constitue l'un des actes ou mouvements de la volonté qui concourent a former un acte humain intégral. On renverra au mot Liberté toutes les questions connexes.

Pour guider le lecteur et lui permettre de se rendre compte de la signification précise des termes que nous employons dans le présent article, nous croyons indispensable de lui remettre sous les yeux le tableau synoptique des phases de *Pacte humain* que nous avons données à propos de ce mot. On trouvera la justification de ce tableau, t. i, col. 348.

MOUVEMENTS D INTELLIGENCE ET DE VOLONTÉ OUI INTÈGRENT UN-ACTE MORAL COMPLET IÈAPRÈS SAINT THOMAS. Sum. theol-, I* II·, q. vm-xxi.

Intelligence.	Volonté.
I. En regard de notre fin.	
Ordo intentionis, q. vin.	
I. Idée de notre bien, de notre perfection, q. ix, a. 1.	II. Amour de complaisance pour notre bien *(appetitus inefficax boni propositi),* q. vin.
111. On juge que notre bien doit être cherché dans un objet en rapport avec notre nature raisonnable *(bonum honestum),et* réalisable *(judicium synderesis proponens objectum ut conveniens et assequibile),* q. XIX, a. 4 sq.	IV. On se propose comme fin de son activité le bien honnête etréalisable. C'est l'.xtention morale et efficace *(actus quo voluntas tendit in objectum ut conveniens ~.··;-dumrationemetasser.il· . e .* q. VIU, a. 1, 4; q. XIX, a. 7 sq
II. En regaf des moyens.	
/1. *Ordo*	
V. On recherche les moyens de réaliser l'intention morale. C'est le conseil *(consilium),* q. xiv.	VI. On approuve au fur et à mesure de leur invention, sans préférence, les moyens aptes à la réaliser. Cest le consentement (consensus), q. xv.
VII. On juge quel est le	VIII. On choisit le meilleur

moyen le plus propre à atteindre la fin voulue dans l'intentionüudicÎKmpracticum), q. xiv, a. 6; q. xm, a. 3.

moyen. On se décide. C'est l'élection efficace *(electio),* q. xm.

B. Ordo executionis.

IX. On décrète d'employer ce moyen. C'est le commandement, l'ordre, le décret *(imperium),* q. xvn.

X. La volonté applique à leur acte les facultés aptes à le réaliser. C'est ("utilisation («sus *activus),* q. xvi.

XI. Exécution par ces facultés de l'acte moral décrété. C'est l'acte *impéré (usus passivus),* q. XVI, a. 1.

XII. Jouissance de l'intelligence et de la volonté, fruit de l'accomplissement normal de l'acte humain *(fruitio),* q. XI.

I. Notion. — L'élection ou choix est l'acceptation faite avec discernement, par la volonté, d'un moyen déterminé, de préférence à d'autres moyens capables d'assurer la même fin.

L'élection est substantiellement un acte de volonté; c'est par la volonté,et non par l'intelligence, qu'elle est émise immédiatement : *materialiter pertinet ad appetitum.* Mais elle est formellement un acte d'intelligence. Selon la doctrine commune de saint Thomas, en effet, lorsque des actes de nos diverses puissances psychologiques s'actionnent en vue d'une fin à produire, l'infiuence qu'exerce la puissance motrice est dite formelle par rapport à l'activité de la puissance mue, que cette influence soit de l'ordre de la causalité efficiente, comme celle de l'intention sur le conseil,ou de l'ordre de la causalité formelle objective, ce qui est le cas du jugement pratique en regard de l'élection. Dire que l'élection est formellement un acte de l'intelligence revient à dire que l'acte de l'homme qui choisit volontairement un parti, est dirigé par son intelligence. Celle-ci, donc, fournit â la volonté la détermination objective dont elle ne saurait se passer pour agir, et, partant, la détermine spécifiquement, d'une manière analogue à ce qui se passe, lorsque l'acte détermine la puissance et la forme. la matière. S. Thomas, *Sum. theol.,* I»II*, q. xm, a. 1; cf. *Comment, in melaph. Arisl.,* l. IX, lect. iv.

L'acte d'intelligence qui dirige immédiatement l'élection est un jugement de l'ordre pratique, auquel aboutit le conseil. Voir ce mot. Ce jugement est appelé *pratique,* non seulement en général, c'est-à-dire du fait qu'il appartient à l'ordre des actions à faire, πρᾶξι , et non à l'ordre de la spéculation, θεωρία, mais dans un sens très spécial. En effet, tandis que les jugements spéculativo-pratiques de la syndérèse ou de la science morale concernent les principes immobiles et généraux de l'agir et règlent directement l'intention, c'est-à-dire la volonté efficace des fins, le jugement pratique dont nous parlons concerne les applications de ces principes à l'action singulière, concrète, effective; il porte sur les moyens discernes par le conseil et reconnus propres à assurer la fin. D'où le nom de jugement practico-pratique que, sous certaines conditions dont nous parlerons plus loin, lui réservent les théologiens moralistes.

Mais ce qui constitue en propre, essentiellement, l'élection, c'est d'être une préférence. Là où le jugement n'articule pas une préférence, là où il énonce simplement l'aptitude commune des moyens pris en bloc, ou l'aptitude d'un moyen isolé à procurer une fin, il n'y a pas lieu à *élection,* mais simplement à *consentement.* Voir ce mot. C'est seulement lorsque le conseil a discerné la plus ou moins grande adaptation des moyens à la fin, et lorsque le jugement practico-pratique a prononcé quel est le meilleur moyen, que la volonté peut choisir. D'où l'absence d'élections proprement dites chez les animaux : l'instinct qui guide leurs appétitions est déterminé. S. Thomas, *Sum. theol.,* l» II·, q. xm, a. 2.

Pour compléter la notion de l'élection, nous devons, avec saint Thomas, préciser ce que nous avons indiqué touchant son objet. 1« Il est clair que la fin ultime comme telle, c'est-à-dire la béatitude, n'est pas matière à choix : la volonté, l'intention, est le point d'appui de toutes les élections. *Ibid.,* a. 3. 2» On peut dire la même chose, proportionnellement, pour chaque cycle volontaire considéré séparément, de la fin spéciale qui le commande et constitue en quelque sorte l'axe des délibérations et des élections qui visent à la réaliser. *Ibid.* 3° Le *moyen* est donc par définition l'objet propre de l'élection. Mais il faut bien entendre ce mot : *moyen.* On ne choisit pas, en effet, un objet pour lui-même, mais pour exercer un acte quelconque à son endroit, par exemple, s'en emparer, le transformer, etc. *Qui eligit principem civitatis eligit nominare ipsum in talem dignitatem. Ibid.,* a. 4. Le choix d'un objet se ramène en définitive au choix d'une action à exercer par celui qui choisit à l'occasion de cet objet, de préférence à une autre action correspondant à un autre objet. 4° De cette dernière remarque suit une conséquence importante. Si l'objet propre de l'élection est une action humaine à exercer par celui qui choisit, tout ce qui est impossible à l'homme ou à l'ange, n'est pas matière d'élection. *Cujus signum est, quia, cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt. Ibid.,* a. 5. Être réalisable, être *pratique,* voilà la condition *sine qua non* de l'objet de l'élection. Et cela se comprend, puisque l'élection, point critique de l'organisme dynamique volontaire, n'a d'autre raison d'être que d'assurer efficacement, en fixant inébranlablement le moyen, le service et la réalisation des fins.

II. Les problèmes. — Trois problèmes de psychologie métaphysique peuvent se poser à l'occasion de l'élection considérée comme telle, c'est-à-dire en tant qu'elle comporte la préférence d'un moyen aux autres moyens tendant à assurer la même fin. Ces trois problèmes correspondent aux trois issues possibles du conseil, selon que le jugement pratique présente : l» un seul moyen apte à procurer la fin; 2° deux moyens également convenables; 3» deux ou plusieurs moyens inégalement valables.

'1° *Cas du moyen unique.* — Si le jugement pratique auquel aboutit le conseil ne présente en dernière analyse qu'un seul moyen, il est clair qu'il n'y a pas lieu de choisir. L'élection, de soi, comme tout acte de volonté, est un acte aveugle, essentiellement dirigé par le jugement intellectuel qui présente à l'agent son objetet jn bien. Du fait de l'absence de plusieurs parties, et donc d'un jugement pratique de préférence, la matière même de l'élection comme telle se trouve supprimée. En ce cas, il n'y a place que pour un simple consentement. Voir ce mot. Ce consentement est d'ailleurs libre, non pas d'une liberté de contrariété, puisque les parties contraires font défaut, mais d'une liberté de contradiction qui consiste à renoncer à utiliser le moyen proposé. La bonté du moyen, en eflet, ne vaut jamais la bonté de la fin qu'il est destiné à procurer, fût-il le plus convenable, le plus adapté, le plus rapproché en excellence de cette fin. Lorsqu'il s'agit du choix des moyens, la nécessité du vouloir est toujours hypothétique. Si je veux efficacement une fin, je dois vouloir le moyen unique, d'accord; mais je puis toujours, sans violer la loi profonde de mon agir volontaire, l'appétit du bonheur, renoncer à la fin. Dans cette renonciation même, la volonté générale d'être heureux trouve à se satisfaire. N'est-ce pas encore vouloir être heureux, que de renoncer, en connaissance de cause, à tel moyen de l'être? Ainsi la liberté d'exercice demeure, là où fait défaut, comme dans le cas présent, la liberté de spécification. Cf. Salmanticenses, *Cursus theol., De voluntario,* disp. V, q. xm, a. 6; Alvarez, *Disputationes theol. in II* S. Thomæ,* disp.LUI; Suarez, *Metaph.,* disp. XIX, sect, vi, n. 14.

2» *Cas de deux moyens également adaptés à une fin.*

— L'élection étant essentiellement un acte de préférence, comment la volonté peut-elle *préférer,* si, objectivement parlant, il n'y a aucune raison de préférer? La volonté, on ne saurait trop le répéter, est une faculté aveugle: elle suit l'attrait du bien, mais du bien présenté par l'intelligence, *in casu,* par le jugement pratique. Or, dans le cas présent, les attraits sont égaux. Il semble bien que prendre un parti équivale à se décider irrationnellement, ce qui revient à ne pas faire un acte de volonté, à ne pas véritablement choisir. Telle est la difficulté.

Et c'est en effet ce qui arrive souvent en pareil cas. Sous l'impulsion du désir delà fin, un mouvement irréfléchi, émis sous l'influence de la passion, de l'instinct, de l'habitude, décide du parti qui est choisi. Mais ce n'est pas là une solution universelle, bien qu'un théologien, Lorca, *In Sum. theol.,* I» II», q. xm, disp. XVII, ait cru pouvoir la comprendre ainsi. C'estsurle terrain de l'élection et par des principes tirés de ce qui la constitue, que la question veut être résolue. La solution de Lorca est une échappatoire, *divertit a difficultate ista in qua loquimur de vera et propria electione, non de eo quod fit ex impetu naturæ.* Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol., in I«m II»,* disp. VI, a. 2, n. 8; Billuart, *loc. cit.,* § 4, inst. 4».

Suarez, *Melaphysica,* disp. XIX, sect, vi, n. 13, reconnaît à la volonté le pouvoir absolu de choisir le moyen qui lui plaira. C'est la conséquence de sa doctrine spéciale sur l'indifférence de la volonté. Comme cette doctrine et sa conséquence concernent non seùlementlecas présent, mais aussi celui où les moyens sont inégaux en valeur, nous en renvoyons l'exposé au troisième cas.

Saint Thomas, dans un texte unique et célèbre, résout ainsi la difficulté : *Nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponuntur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud. Sum. theol.,* I» II», q. vt, a. I. Cette solution est tirée de la nature même du libre arbitre qui consiste dans le pouvoir qu'a la volonté, en acte d'intention d'une lin,, de mouvoir l'intelligence à la recherche des moyens, pouvoir qui n'est jamais épuisé du fait de la valeur de l'un des moyens rencontrés, dès là qu'il n'est pas nécessaire à la lin. Cf.Vasquez,InSum. *theol.,* I» II», disp. XLIII, c. n, qui déclare plus probable l'opinion de saint Thomas, et l'appuie de l'autorité d'Aristote et des saints Pères. Cajetan, *Comment, in Sum. theol.,* I» II», q. xm, a. 5, n.3, ne limite pas la portée de la réponse de saint Thomas, comme le prétend Vasquez, *loc. cit.,* n. 5, mais fait remarquer seulement combien formelle est la réponse du saint docteur, puisqu'elle se place sur le propre terrain de l'élection, pour montrer que la difficulté soulevée ne saurait lui être un obstacle. Il y avait, en effet, une autre réponse possible; c'est de résoudre ce cas, comme le précédent, par la liberté d'exercice et de contradiction. La volonté, en effet, peut se refuser à l'une et l'autre alternative, mais cette solution, comme nous l'avons dit, supprime l'élection. C'est, semble-t-il, tout ce qu'entend dire Cajetan.

Cette solution de saint Thomas nous ramène au troisième cas annoncé plus haut. Il en résulte, en effet, que saint Thomas tient, d'une manière tout à fait générale, que, pour qu'il y ait choix, élection, il est nécessaire que le jugement pratique articule une préférence, qu'il présente l'un des moyens en concours, comme mieux adapté à la fin que le ou les autres. Et il professe ainsi, après Aristote, que l'élection ne se peut faire que dans le sens du moyen le meilleur. N'y a-t-il pas là un déterminisme objectif qui rend illusoire la liberté essentielle à l'élection et détruit la notion même de choix? C'est cette difficulté que l'examen du troisième cas va nous amener à solutionner.

3° *Cas de plusieurs moyens inégaux.* — 1. *Opinion de Suarez.* — Cette opinion est attribuée à Suarez, non pas qu'il en soit le seul ou le premier auteur, car il cite lui-même ses prédécesseurs, *Metaph., loc. cit.,* n. 2, cf. Salinanticenses, *De voluntario,* disp. IL dub. I, §3, n. 14, mais parce qu'il en a donné la théorie la plus complète. La racine de cette opinion est la notion que Suarez adopte touchant l'indifférence caractéristique du jugement pratique qui précède immédiatement l'élection. Tous les théologiens admettent, après saint Thomas, que, seuls, des moyens contingents, c'est-à-dire non nécessairement reliés à la fin qu'ils sont destinés à procurer, peuvent être l'objet de l'élection. Il suit de là une certaine indifférence objective du jugement pratique qui les présente au choix de l'agent. Quelle que soit ia préférence que ce jugement articule en faveur du meilleur moyen, ce meilleur moyen est libre dans son fond, car il n'est pas l'équivalent delà fin voulue, de même que l'opinion libre n'est pas l'équivalent du vrai nécessaire et obligatoire sur le même objet. C'est dire, à entendre Suarez, qu'une intervention libre de la volonté a été nécessaire pour que le jugement pratique fût formulé. Ce caractère de liberté objective et d'indifférence foncière, est tellement mis en relief par Suarez, qu'à l'entendre, la préférence pour le meilleur moyen, énoncée dans le jugement pratique portant sur plusieurs moyens, ne saurait avoir aucune influence décisive et déterminante sur le parti que prendra la volonté de l'agent. Il y a proposition de plusieurs issues, *multiplex judicium,* n. 12, mais c'est à la volonté de choisir et de déterminer *absolument* par son choix quel sera le parti élu. Le moyen le moins adapté peut être de ce fait choisi par la volonté. Et il n'y a là, à l'entendre, aucune violation du principe : *voluntas sequitur intellectum,* car la volonté suit l'objet dans la mesure ou l'objet s'impose à elle. Or, dans notre cas, il ne s'impose pas nécessairement, il est avant tout contingent; et s'il a une supériorité relative comme moyen d'atteindre la fin, cette supériorité laisse leur bonté et leur convenance aux autres alternatives. Il n'est pas nécessaire que la volonté épouse toutes les modalités du jugement, mais seulement celles qui imposent une nécessite. Quant à la raison de ses préférences pour un moyen reconnu inférieur, il n'y a pas à la chercher du côté de l'intelligence : *stat pro ratione voluntas.* Cf. *iletap!..,* disp. XIX, sect vi, n. 7-13.

2. *Opinion thomiste.* — Les thomistes conçoivent autrement l'indifférence du jugement pratique. Sans doute, ils admettent que les différents moyens présentés par l'intelligence, étant contingents vis-à-vis de la lin, peuvent tous et chacun, y compris le plus avantageux, élre récusés par la volonté en acte d'intention delà bn. Aucun d'eux ne peut vaincre l'amplitude de cette fin. Mais ce pouvoir, qui relève de la liberté d'exercice, n'entraîne pas, à les entendre, le pouvoir de choisir entre plusieurs moyens actuellement présents les moins avantageux. Car, disent-ils, un tel acte, s'il -st un acte de préférence et par ce côté un choix, serait un acte injustifié, sans raison objective suffisante. Le motif exclusif de la volonté est, en effet, notre . n propre. Mon bien propre étant actuellement cor. . . r moi comme attaché à cette fin, et cette fin étant voulue par moi en cette qualité, est-il admissible qu'en présence de plusieurs moyens parmi lesquels il en es: un qui plus sûrement, plus efficacement, conduit à la fin dans laquelle pour le moment est constitué mon bonheur, je choisisse l'un de ceux qui offrent le moin- de garanties? Cela n'est-il pas en contradiction avec cet appétit du bonheur qui est le moteur foncier et toujours en acte de mes moindres volontés ? Il le semb.e. et il faut en conséquence conclure, avec Aristote, que l -lection se porte toujours du côté du meilleur, qu'un dé-

terminisme, non pas de droit mais de fait, met en rapport régulier de dépendance la décision volontaire, d'ailleurs autonome et libre, avec le jugement pratique prépondérant, que pour échapper à ce déterminisme du motif le plus fort, il n'y a qu'un moyen, c'est de recourir à un nouveau conseil qui mettra en évidence un motif plus fort encore.

Si l'on répond avec Suarez que la volonté n'étant nécessitée par aucun bien contingent, sa liberté justifie suflisamment.ses choix, et qu'il n'y a pas à chercher d'autre raison suffisante que le bon plaisir de la volonté libre, les thomistes concèdent la valeur de la réponse, mais demandent à faire remarquer que, du fait de ce bon plaisir, le moindre bien est devenu le meilleur. En effet, comme jamais la volonté ne saurait agir sans lumière objective, il est clair que l'agent volontaire, en préférant â tout sa liberté, considère l'usage de cette liberté même comme un motif prépondérant, que l'exercice et la mise à l'épreuve de son indépendance souveraine vis-à-vis des motifs les plus forts s'ajoutent à la bonté du moyen le moins adapté pour constituer avec elle le meilleur bien de l'agent, que c'est en regard de ce bien intégral et supérieur qu'il se décide. Même dans ce cas limite, le déterminisme des motifs objectifs est la régie. Ainsi parlent les thomistes. Cf. Billuart, *De actibus humanis,* diss. Ill, a. 6, § 4, *Dices.*

L'explication que l'on vient de lire a mis en évidence la raison pour laquelle, selon les thomistes, entre plusieurs motifs inégaux, la volonté ne peut choisir que le plus fort. Mais elle n'a pas manifesté en vertu de quel principe elle choisit effectivement un parti. La volonté, en effet, est absolument libre vis-à-vis de tout motif contingent. Elle peut toujours, soit renoncer à toute élection, soit provoquer de nouvelles délibérations, aboutissant à de nouveaux et plus forts motifs, et cela indéfiniment. En d'autres termes, si elle choisit entre les moyens inégaux actuellement présentés, elle ne peut se prononcer que pour le plus adapté à la fin, mais pourquoi se décide-t-elle à le choisir? Est-ce elle finalement qui se détermine? Si oui, peut-on dire encore qu'elle trouve dans son motif la raison suffisante de se décider?que c'est un motif déterminant? Si l'on répond non à cette dernière question, c'est la solution de Suarez, reculée seulement d'un cran. C'est sans raison suffisante que la volonté choisit, et nous revoilà en plein libertisme.

Pour répondre à cette difficulté, il est nécessaire de se donner une vue d'ensemble du dynamisme organique qui constitue l'acte humain. Voir le tableau synoptique. Le point de départ de l'ébranlement volontaire est l'intention efficace d'une fin : son point d'arrivée est la réalisation de cette même fin. Entre ces deux termes sont situés des actes ou mouvements de la volonté et de l'intelligence, émis sous l'empire de la fin efficacement voulue,et marquant le progrès dynamique du vouloir total. Or, il suffit d'être tant soit peu familiarisé avec les schèmes fonciers de saint Thomas en matière de causalité et d'action, pour s'apercevoir que l'activité, qui relie le point de départ au point terminal, est de l'ordre instrumental. La réalisation de la fin est l'eflet propre de la volonté efficace de la fin, cause principale, se servant de l'intelligence et de la volonté comme d'instruments. L usus, l'utilisation relie et soude entre eux tous les moments de l'action totale. Sans doute, chaque activité de l'intelligence et de la volonté, conseil, consentement, etc., accomplit son acte propre normalement; l'intelligencA délibère, la volonté accepte, en vertu d'une simple application à l'exercice de leur acte. Mais en tant que ces actes tendent non plus à leur fin propre et immédiate, mais à la fin de tout le processus qui les dépasse, et sont l'œuvre propre de la seule intention efficace, ces activités ont une valeur instrumentale, et elles reçoivent une détermination spéciale, d'ordre dynamique, ris *instrumentalis,* qui actualise leur mouvement ou acte propre en vue de la réalisation de ta fin.

C'est ainsi que le conseil se fait normalement et aboutit à un jugement de comparaison et de préférence pour un parti. Mais cette préférence, en tant que ressortissant au conseil, n'a d'influence que *inacti' primo.* Et c'est sous cet aspect que le considère Suarez. Somme toute, il n'y a là, du fait du conseil, que plusieurs partis possibles à la disposition du vouloir. Mais, au point de vue de l'efficacité de ta volonté de la fin quise fait jour dans les jugements pratiques, il y a davantage: il y a dans le jugement de préférence un instrument en harmonie avec l'efficacité actuelle de l'intention, et que celle-ci se doit de faire, pour ainsi dire, sortir du rang, en le rendant practico-pratique de pratique qu'il était seulement. La vertu déterminante qui jaillit de la volonté efficace, *hic et nunc* de la fin, ne pourrait, en effet, se répandre sur le moyen le moins adapté à cette fin. Ce serait une contradiction. Ce serait, à ta fois, vouloir efficacement et ne pas vouloir efficacement, vouloir efficacement la fin et ne pas vouloir efficacement le moyen qui ne vaut que par son ordre à la-fin. Be là vient que le motif le plus fort, objectivement partant, est promu motif déterminant subjectivement. Il ne le doit pas à sa plus-value objective comme telle, mais à l'intention efficace de la fin, dont sa valeur objective dessert supérieurement l'impérieuse impulsion.

De là vient que certains thomistes, signalés par Suarez, *loc. cit.,* n. 1-3, font du jugement de préférence passé à l'état de jugement pratique un *imperium.* Il ne s'agit pas, cela est clair, de *l'imperium* qui suivra l'élection etcommandera l'utilisation du moyen en vue. Il s'agit de cet empire qu'exerce la volonté d'une fin sur toutes les démarches psychologiques qui s'emploient à ta satisfaire, y compris les jugements pratiques : de *l'imperium finis,* qui utilise l'intelligence, *utitur consilio,* et, lorsque celle-ci a découvert un moyen dont l'efficacité s'annonce comme prépondérante, pèse sur le jugement pratique de tout le poids de son désir, l'actualise et le rend practico-pratique, c'est-à-dire en acte d'attirance. Cf. Sum. *theol.,* Il II®, q. xvi, a. 4, § *Sed quia;* q. xvn, a. 3, ad 3"".

Dès lors, la partie est gagnée. Car, s'il reste à accepter l'influence de cet attrait, et donc à choisir, et si ta volonté, de sa nature, *natura,* est indépendante vis-à-vis de tous les moyens contingents, elle ne l'est pas *de fait,* vis-à-vis de ce motif objectif dont elle cause actuellement elle-même la suprême et déterminante actualisation. En abstrayant de l'acte par lequel elle actualise présentement le meilleur moyen, *in sensu diviso,* elle est libre; mais *in sensu composito,* elle ne l'est pas. Si elle se sert efficacement de cet instrument qu'est le jugement prépondérant pour produire en soi la détermination objective, il est contradictoire qu'au moment même elle ne se détermine pas subjectivement eteffectivement par une motion efficiente et efficace, bien qu'elledemeure, en agissant ainsi, intrinsèquement libre et maîtresse de son vouloir.Tout comme il est nécessaire, c'est l'exemple perpétuel d'Aristote et de saint Thomas, que Socrate soit assis durant qu'il es assis, encore que, même étant assis, il garde sa puissance très réelle à se lever. Lorsque la décision de la volonté voulant efficacement ta fin, s'égalise au motif prescrit par l'ultime jugement pratique, comme c'est ta libre volonté qui, au même instant, produit dans ce jugement ce caractère de motion objective déterminante, elle ne fait, au fond,par lechoix de ce motif que s'égaliser à elle-même et reconnaître un état d'actualisation de ses énergies libres déjà explicité dans son intérieur.

Tel le est la synthèse latente sous les exposés thomistes de ce problème Avec cette clef, on pourra en corn-

prendre la raison d'être, et, sine *præiudicio,* l'efficacité explicative. Cf., en particulier, B. Medina, I» IIæ, q. xiii, a. 6; Salmanticenses, *op. cit-, De voluntarie,* disp. II, dub. i, Il; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.,* I» II", q. xin, disp. VI, a. 2. Ces derniers signalent dans leurs références les contributions des autres thomistes. Voir aussi Garrigou-Lagrange, *Intellectualisme et liberté chez saint Thomas,* dans la *Revne des sciences philosophiques et théologiques,* 1908. p. 22-24; Sertillanges, S. *Thomas d'Aquin,* Paris, 1910, l. VI. c. m, t. n, p. 223-225, 234 sq.; Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas,* Paris, 1908, p. 216-217.

III. Applications théologiques. — Je n'ai pas la possibilité de *développer* ici les questions où *l'élection se* trouve impliquée. Je veux cependant marquer le lien qui rattache les principales d'entre elles à la psychologie qui vient d'étre exposée. Ce ne sera pas sortir du mol : *Election, acte humain.* Pour plus de développement on renverra au fur et à mesure aux mots qui appellent obligatoirement les questions signalées.

l *Le déterminisme des motifs.* — Cette question est en soi philosophique. Elle relève cependant de la théologie en raison du dogme de la liberté humaine. Cf. Denzinger, *Enchiridion, Ind. syst.,* vi *d,* vit *d,* x *e* et *g.* C'est un de ces sujets que Cano nomme une question théologique naturelle. *De locis,* l. XII, c. v.

La thèse déterministe peut s'exprimer en ces quelques mots : Pour expliquer l'influence des motifs sur l'élection, ou bien vous faites appel au principe de raison suffisante, et vous aboutissez alors à un déterminisme optimiste; ou bien vous ne tenez pas.compte de ce principe, et alors c'est le libertisme absolu. Ce dernier parti est inadmissible, donc le déterminisme psychologique s'impose. Voir la mise en forme de cette objection dans l'article cité du P. Garrigou-Lagrange, p. 6-12; Sertillanges, *op. cit.,* p. 275 sq.

La solution dépend de ce que nous avons dit plus haut. Les suaréziens ont à répoudre à la partie de l'objection qui vise le libertisme. Leur effort consiste â en restreindre les conséquences, â lui tracer des limites, objectives et subjectives, sans toutefois tenier son principe pour ce qui regarde les objets contingents. Les thomistes ont à répondre à la partie d? l'objection qui vise le déterminisme, puisqu'ils acceptent les conséquences du principe de raison suffisante et tiennent que nécessairement, *en fait,* l'élection a pour objet le meilleur. Mais, disent-ils, ce meilleur motif, quels que soient d'ailleurs ses fondements objectifs, n'exerce sa vertu actuellement déterminante sur la volonté, que par une sorte d'inllux supérieur dérivé de la volonté voulant efficacement la fin et, par suite, en vertu du caractère impérieux de ce vouloir. Or, ce vouloir efficace de la fin, la volonté l'exerce quand elle veut, sauf dans l cas de la vision béatifique qui n'est pas en cause : il ne dépend donc,en aucune façon,de la force des motifs, étant supérieur à tous. D'où il résulte que, dans deux Conjonctures successives, tout étant d'ailleurs absolument disposé de même du côté des motifs d'agir, le choix de la volonté sera différent. Dans le premier cas, par exemple, la volonté, n'ayant pas l'intention efficace d'en finir, n'aura pas mis en œuvre le motif actuelleinen» le plus fort; ce motif, en dépit de sa plus-value objective, sera resté inerte. Dans le second cas, voulant à toute force réaliser la lin en vue, elle utilisera le jugement qui actuellement, dans la conscience, représente le meilleur parti, le seul qui, de par le principe de raison suffisante, soit en harmonie avec l'efficacité du vouloir de la fin; et le moyen le meilleur, ainsi mis en évidence dans»un jugement practico-pratique ultime, déterminons le choix, nécessairement, *in sensu composito,* c'est-à-dire en fait, non en droit. Il est. en effet, nous l'avons dit. impossible que la même volonté qui actuellement veut efficacement la fin, se propose et s'impose objectivement le seul moyen que lui laisse le principe de raison suffisante, et dans le même instant ne l'accepte |.i- -n fait. Mais comme l'efficacité de l'exercice du vouloir des fins est complètement facultatif pour la volont· . on voit que cette nécessité de l'élection n'en est un.. que parce que la volonté libre l'a rendue telle. Et donc il n'y a pas déterminisme absolu et de droit, mais seulement déterminisme hypothétique, de fait, et relatif. Voir Déterminisme, Liberté.

2» *Question du probabilisme.* — La psychologie de l'élection, telle que l'entendent saint Thomas et les thomistes, correspond au probabiliorisme ; la psychologie de Suarez est la psychologie du probabilisme.Ces doctrines morales ont leur Physique dans les théories de l'élection. Ce que l'on peut expliquer ainsi : Dans tout acte humain intégral, il s'agit d'atteindre une fin par des moyens. Quelle que soit la fin actuellement voulue, le mécanisme psychologique est le même. Supposons que cette fin soit la vie morale, honnête, l'honnêteté. Nous sommes sur le terrain même des questions du probabilisme, *quotiescumque agitur de sola honestate objectiva actionis.* Les opinions en présence constituent autant de jugements pratiques concernant les moyens d'atteindre cette fin, l'honnêteté morale. Ces moyens sont contingents, c'est-;,-dire qu'aucun d'eux n'égale adéquatement la bonté de la fin; sans cela il n'y aurait pas lieu au *delectus r.· i,.* ııı *num,* au choix des opinions. Pour qu'il y ait lieu a élection, il faut que le moyen ne soit pas nécessaire pour la fin, et donc que le jugement pratique qui le propose soit probable; d'où son qualificatif d'opinion.

Le principe général qui règle l'application du probabilisme est double : 1. Là ou il est impossible d'arriver à la vérité absolue, comme cela est de règle pour les actions humaines, il faut choisir ce qui s'en rapproche, *verisimile est sequendum.* D'où exclusion de la doctrine rigoriste qui refuse toute valeur morale â la *probabilissima.* Denzinger, *Enchiridio»,* n. 1293 (1158). 2. Il faut cependant que le moyen soit véritablement un moyen, *conveniens fini,* d'où exclusion de la *tenuiter probabilis.* Cf. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1153 (1020).

Ces deux positions sont des conséquences nécessaires des principes généraux gouvernant l'élection. Voir plus haut. Les nier, c'est supprimer la matière même de l'élection qui est: *l.de contingenti;* 2.de *convenient:* ; c'est se placer dans ce que les anciens appelaient *jositio extranea,* une position qui supprime les données du problème, ici le problème du *delectus opinionum in re morali,* le problème même du probabilisme.

Ceci posé et supposé acquis, les trois cas rencontrés dans la psychologie de Télection en général se retrouvent transposés dans la question du probabilisme. Il peut arriver, en effet, que pour satisfaire au devoir d'être honnête, actuellement représenté par telle tin en vue et, comme telle, efficacement voulue, nous nous trouvions en présence d'un seul moyen vraiment moral, *opinio solitarie probabilis;* de deux moyens egalement moraux, également efficaces donc, *hic et i.une* pour remplir la fin de la moralité; de plusieurs moyens tous moraux, c'est-à-dire en harmonie avec la fin. si on les considère en soi, *opinio solide probabili-.* r. cependant inégaux, en ce sens que les uns offrent plus de chances de conduire à la fin, les autres moins. La bonté du moyen, comme tel, doit, en effet, se juger d'après son coefficient de valeur efficace pour procurer la fin.

Premier cas. — Il est clair que l'on peut toujours user du moyen unique, puisqu'il est propre à réaliser la fin, et qu'on le doit même, toutes les fois que la ûn à réaliser se rattachant à une loi ou à un précepte

absolu, doit être, *hic et nunc,* efficacement voulue. D'où la sentence commune des moralistes catholiques de toutes les écoles sur ce point.

Deuxième cas. — S'il y a deux partis égaux et, par suite, deux opinions qui se contrebalancent, la psychologie suarézienne de l'élection doit logiquement autoriser.un choix arbitraire. C'est ce que font couramment les probabilistes. Le principe *lex dubia non obligat* n'est pas, qu'on le remarque bien, un de ces principes réflexes dont la valeur objective, s'ajoutant â la valeur du motif qui favorise la liberté, forme un motif total absolu en faveur de celle-ci. En effet, ce principe a comme contre-partie cet autre, aussi évident que le premier dans le cas des opinions qui se font équilibre : *libertas dubia non liberat.* Les deux considérations se valent et, partant, l'équilibre de^objets en conllit n'est pas rompu. C'est un cas de doute strict. Aucune difficulté d'ailleurs à cela, selon la thèse qui tient qu'il n'y a pas besoin, pour trancher ce cas, de raison suffisante se formulant en motifs objectifs et que la liberté subjective se sert à soi-même de raison suffisante, *stat pro ratione libertas.* Il est évident, selon cette théorie, que la liberté a tout ce qu'il faut pour se prononcer en faveur du parti qui lui plaît, et d'ailleurs, ce faisant, elle n'offense pas la loi morale, puisque les deux opinions en présence sont données dans la conscience comme étant en harmonie avec une volonté antérieurement rectifiée par une fin moralement bonne.

Seulement, dans l'explication de cette opinion par les thomistes, selon laquelle le *stat pro ratione voluntas* doit s'interpréter dans le sens d'une plus-value de motifs objectifs, voir plus haut, col. 2247, il semble bien que cette plus-value provenant, ici, de la volonté arbitraire de choisir l'un quelconque des motifs égaux, n'apporte aucun complément proprement moral à celle des alternatives qui est choisie. Il y a raison suffisante pour se décider physiquement; il n'y a pas, semble-t-il, raison suffisante pour se décider moralement.

Les thomistes, suivant la lettre de leur docteur, diriment autrement le cas. Ils accordent qu'entre deux opinions également probables il n'y a pas de choix moralement justifié, tant que l'une des opinions n'est pas devenue, par le jeu du conseil, moralement plus probable. Cette plus-value est ordinairement assurée par des principes réflexes, c'est-à-dire tirés, non pas de l'objet précis en vue, qui est supposé avoir livré tout ce qu'il possède comme relation à la fin honnête, mais de points de vue supérieurs, de nécessités et de lois générales s'imposant, au point de vue moral s'entend, et qui peuvent trouver une application, au moins par l'effet d'une analogie sérieuse et fondée, dans l'une des alternatives en concours. *Nil prohibet si aliqua duo aqualia proponuntur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat et magis flectatur voluntas (in casu, voluntas moraliter recta) in ipsum quam in aliud.* S. Thomas, *loc. cit.* Nous retombons ainsi dans le probabiliorisme. Cf. Billuart, *De aclibus hum.,* disp. VI, a. 2.

Faut-il distinguer du probabiliorisme le système équiprobabiliste, pour autant qu'il fait le départ des deux alternatives en équilibre, celle qui favorise la loi et celle qui favorise la liberté à l'aide du principe de possession? Pour ma part, sans me prononcer d'ailleurs sur la valeur universelle de ce principe pour résoudre tous les cas, j'estime que, si on en entend l'usage comme le fait saint Liguori, cf. R. Beaudouin, *Tr. de conscientia,* Tournai, 1911, q. rv, a. 5, il n'y a pas de différence. Le principe de possession, transposé par analogie des matières de justice et autres semblables dans l'intérieur de la conscience, rend plus probable le parti auquel il peut s'appliquer. Et dès lors, avec le principe du probabiliorisme, *verisimilius est sequendum,* aidé du principe général du probabilisme, â savoir que, s'il s'agit de la seule honnêteté morale de l'action, la condition humaine ne saurait exiger une évidence absolue comme règle de toutes nos démarches, on peut se former la conscience moralement certaine requise pour agir. A mon avis, *sine præjudicio,* le principe de possession, décisif quand il s'agit du for externe, ne saurait, à lui seul, donner d'emblée cette certitude morale, en raison de la transposition analogique qu'il faut lui faire subir pour l'ériger en critère de conscience. C'est seulement une notable probabilité de plus.

Troisième cas. — Il se résout facilement, selon la psychologie suarézienne, par le probabilisme pur, ou système de la moindre probabilité, *minusprobabilismus.* En effet, si, d'une manière générale, une fin peut être vraiment et efficacement voulue par la volonté, alors que celle-ci choisit parmi les moyens qui y conduisent celui qui a Je moins de chances d'assurer la fin, il n'y a pas de raison de faire exception pour les fins de la moralité. On est encore honnête, du fait que l'on a choisi le moyen offrant le moindre coefficient d'honnêteté, parmi ceux qui sont présents, pourvu, bien entendu, qu'il ne dépasse pas la limite où il serait peu probablement honnête, *tenuiter probabilis,* où il ne serait plus honnête du tout. Je n'ai rien à dire contre la logique de cette conséquence. La seule question que l'on pourrait soulever est de savoir si l'on veut encore vraiment, sincèrement et efficacement une fin quand on prend les moyens les moins efficaces parmi ceux qui y conduisent.

A cette question, les thomistes répondent résolument par la négative, et c'est dans la logique de leur doctrine sur l'élection. Si, en effet, un choix fait sans raison objective déterminante ne saurait être qualifié d'acte proprement humain, le choix d'un moyen qui, moins probablement, conduit à une fin morale qu'il s'agit de réaliser, alors que d'autres moyens plus probables sont en confiitavecluidansrunitéindivisiblede la conscience, un tel choix, dis-je, ne saurait être qualifié d'acte moral. On ne voit pas bien un négociant, efficacement désireux de faire fortune, employer pour arriver à cette fin des moyens qui y aboutiront moins probablement que d'autres qu'il sait parfaitement exister et être à sa disposition. De même, disent les thomistes, on ne voit pas bien comment se combine une volonté, ayant l'intention efficace d'une fin moralement bonne, avec le choix d'un parti qui représente un minimum de tendance efficace vers cette fin. Cf. Mandonnet, *De la valeur des théories sur la probabilité morale,* dans la *Revue thomiste,* 1902, p. 334.

Il n entre pas dans le but de cet article sur l'élection de trancher ce débat, dont les diverses solutions sont librement discutées dans l'Église, car il ne s'agit pas ici d'idéal moral, mais de simple licéité; il s'agit de savoir où commence le péché. Il nous suffit d'avoir manifesté le lien qui rattache ces solutions avec les diverses conceptions psychologiques de l'élection. Pour le reste, voir Probabilisme.

3° *Les vertus morales.* — La vertu morale naturelle ou infuse se définit : *habitus electivus mediorum servato ordine finis,* une habitude de choisir les moyens adaptés aux fins de la moralité. Cette habitude est tantôt le résultat de la répétition constante d'actes au service d'intentions rectifiées par la volonté du bien, et c'est la vertu morale naturelle qui est comme une consolidation d'actes antérieurs, désormais passés à l'état de ressorts permanenls d'activité ; tantôt elle est produite directement par la grâce divine, et c'est la vertu morale infuse, qui a d'emblée les mêmes prérogatives que la vertu naturelle, mais en regardées objets surnaturels, Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I IIæ, q. lxiii, a. 2, 4.

Les vertus morales : prudence, justice, force, tempérance, et leurs parties ou dépendances, ont donc pour objet direct de rectifier d'une manière habituelle le choix des moyens pratiques par lesquels est assurée l'efficacité, sur le terrain de la vie pratique, de la volonté générale du bien, *appetitus rectus.* C'est comme un acquis, qui soulage d'autant le labeur actuel de la conscience, sans cependant jamais le supprimer, car il appartient à la raison de veiller activement à son œuvre. .Mais au lieu d'être obligée, comme chez les commençants, à se faire jour, à coup de réflexions, de délibérations, de motions efficaces sous l'empire de la lin, la conscience peut se reposer sur ces causes permanentes d'élections bonnes, qui assurent le train ordinaire de la vie vertueuse.

Une chose digne de remarque, c'est que cette solidification des élections vertueuses, en vertu même de sa solidité, peut devenir le point de départ d'un progrès pratique indéfini dans la vertu. Les objets de ces élections, arrêtées et fixées pour ainsi dire d'avance par les vertus, peuvent être considérés à leur tour comme autant de fins inébranlablement voulues par le vertueux, fins concrètes déjà particularisées, du domaine enfin de la vie pratique : et, dès lors, on peut partir de ces objets, comme d'autant de fins secondaires dont la volonlé est acquise, pour préciser les moyens de plus en plus pratiques d'assurer ces fins, et ainsi renforcer encore la volonté générale des fins supérieures de la moralité. La sobriété, par exemple, est un des moyens d'assurer la tempérance, laquelle, à son tour, est moyen vis-à-vis de cette fin supérieure qui s'appelle posséder sa raison, principe de toute moralité naturelle. Mais la sobriété, une fois passée à l'état d'habitude, engendre une foule de délibérations et de choix concernant les moyens de la rendre efficace dans la pratique de tous les jours. Tel, par exemple, choisira comme moyen l'abstinence d'alcool, tel autre ou le même, peu importe, de ne pas boire entre ses repas, etc. Et ces actes se solidifient à leur tour en habitudes et deviennent à leur tour le point de départ d'autres progrès. Et ainsi le domaine assujetti à l'idéal moral progresse indéfiniment, ce qui était d'abord objet d'élection, devenant une fin sur laquelle on peut s'appuyer pour un travail ultérieur.

Dans cet exercice caractéristique de la vie vertueuse, la vertu de prudence occupe une place spéciale avec sqs trois aspects : habitude dejuger, habitude de choisir, habitude d'ordonner les moyens les plus aptes à assurer les fins. Bien que l'habitude d'ordonner les moyens, étant la suprême démarche de la prudence, soit sa caractéristique définitive, l'habitude de bien choisir joue un rôle décisif dans son fonctionnement, car elle met en relation définie et ferme le commandement *(imperium)* qui regarde les puissances exécutrices, avec les dictées de la raison. Saint Thomas a admirablement analysé ce mécanisme de la prudence, et montré comment après avoir fourni aux habitudes morales, qui perfectionnent les puissances conduites : volonté, passions de l'irascible et du concupiscible, leurs élections vertueuses, c'est-à-dire justes, fortes, tempérantes, la prudence s'inspire de ses propres résultats dans ce domaine qu'elle commande, et, prenant comme fin de choix et d'élections nouvelles les élections et les choix vertueux qujelle a contribué si efficacement à asseoir dans la vie pratique, fait sans cesse avancer notre vie vers un fini moral de plus en plus complet. S. Thomas, *Sum. theol.,* I" II®, q. lxv, a. 1; IIa H®, q. xlvii, a. 6, 7, etc. Cf. *Commentaria Cajetani, ibid.* Pour plus de détails, voir Vertus morales.

Pour *l'élection de la foi,* voir Crédibilité, t. m, col. 2205, 2208, 2219-2220.

4» *L'élection en Dieu.* — Les théologiens marquent dans l'unité absolue du vouloir divin à l'endroit des oréatures comme des moments successifs qu'ils nomment, avec la sainte Écriture, des noms de prescience, conseil, élection, prédestination, vocation, et qu its conçoivent par analogie avec les actes partiels intégrant l'acte humain, en excluant, bien entendu, les imperfections de ces actes. Nous ne nous proposons ici que de manifester brièvement le raccordement analogique de l'élection divine avec la base psychologique que nous fournissent les éléments ci-dessus analysés. Pour le reste voir le mot Prédestination, qui désigne l'acte central et décisif de la volonté divine à l'égard des créatures, acte qui, correspondant à *l'imperium,* ne saurait être expliqué sans faire appel à l'élection. Voir aussi l'article précédent.

Tous les théologiens transposent la notion de l'élection en Dieu. L'objet de l'élection divine, ce sont les moyens d'assurer dans l'ordre de la création sa gloire, qui est lui-même. Les créatures, le monde tel qu'il a été créé, spécialement les créatures intelligentes, objets d'une providence spéciale, anges et hommes, et spécialement encore, la glorification éternelle deces créatures, telle est la matière de l'élection divine.

Tous les théologiens catholiques admettent que l'élection divine est absolument libre. Suarez ne parle pas autrement que les thomistes sur ce sujet; et la liberté absolue des élections divines est même l'un des arguments qu'il fait valoir poui· prouver, par analogie, *Melaph., loc. cit.,* n. 11, le caractère d'indifférence absolue que nous lui avons vu reconnaître à l'élection humaine, lorsque deux motifs égaux, ou plusieurs motifs inégaux sont en concours. Voir plus haut, col. 2245, 2246. Les thomistes, conformément à leur doctrine, professent que l'élection divine, en ce qui concerne les créatures, est motivée objectivement par le meilleur du fait que le bon plaisir divin doit être considéré comme une valeur objective, qui s'appliquant à telle ou telle créature, à tel monde, à tel élu, les fait ressortir comme le parti le meilleur qui puisse être choisi par Dieu et par suite, comme un motif d'une certaine façon déterminant, à l'endroit de l'élection divine. Celte détermination est évidemment, d'après les principes exposés, de l'ordre des nécessités hypothétiques; elle suppose que la volonté divine s'est affirmée pour tel moyen, et par suite, en définitive, qu'en étant déterminée par lui, elle est déterminée finalement par son bon plaisir. Cela ne blesse pas la liberté absolument transcendante du Dieu,qui,à la lettre,*operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

Il suit de l'une et l'autre de ces explications que le monde actuel est le meilleur des mondes possibles, non pas absolument, puisque Dieu eût pu en choisir d'infiniment plus beaux et plus parfaits, mais en ce sens que Dieu ayant voulu celui qui existe, *en raison même de celte volonté,* le monde actuel se trouve être le monde le' meilleur. Et cela doit s'entendre, si l'on suit la conception thomiste, d'une supériorité même objective. Et par là, se trouve contredite la conception déterministe et optimiste de la création, telle qu'entre autres l'a formulée Leibnitz. Voir Création, t. tu, col. 2094.

5° *L'élection dans les anges.* — L'essentiel sur cette question a été dit par M. Vacant, t. i, col. 1235 sq. Nous n'ajouterons que quelques mots pour faire saisir comment la doctrine de saint Thomas qui est rapportée à cette place n'est, dans son point le plus important, qu'une application de ce que pensent les thomistes sur l'élection. L'ange, nature intellectuelle parfaite, ne peut commetire aucune erreur, soit spéculative, soit pratique, tant qu'il se maintient dans la ligne intellectuelle. D'autre part, au point de vue volontaire, il veut naturellement tout ce qui constitue son bien propre vrai, et ne peut pécher contre la loi naturelle, y compris les devoirs envers Dieu. Reste l'ordre surnaturel, non prévu par les capacités actives de sa nature, et vis-

à-vis duquel son jugement se trouve indifférent. Deux partis se présentent donc devant l'ange : aimer sa propre excellence, abstraction faite de sa relation accidentelle au Dieu surnaturel; l'aimer en tenant compte de cette relation, qu'il connaît d'ailleurs par sa foi. Au point de vue du jugement spéculatif, et même du jugement pratique, il sait parfaitement ce qu'il doit faire, et sa volonté ne peut se soustraire à cette dictée, car se soumettre à Dieu de quelque façon qu'il se présente comme fin, est du ressort de la loi naturelle. Comment donc a-t-il pu pécher? Il ne reste que le jugement practico-pratique, lequel n'est pas, nous l'avons vu, purement intellectuel, mais s'actualise sous l'empire de la volonté efficace de la fin. Voici, en conséquence, comment les choses ont pu se passer. L'ange voulant efficacement sa béatitude, a utilisé le jugement pratique qui lui représentait sa propre excellence, soit comme un but dernier, soit plutôt comme moyen absolument suffisant pour conquérir sa béatitude intégrale. La vigueur avec laquelle son appétit efficace de sa béatitude s'est porté sur ce jugement pratique, d'ailleurs juste an point de vue naturel, en a fait un jugement practico-pratique déterminant. L'élection, dès lors, ne pouvait, *in sensu composito,* s'entend, que se porter sur ce parti. Du coup, la relation à la fin surnaturelle, présentée dans le jugement pratique concomitant, était rejetée, et le péché d'orgueil consommé. On voit que la cause de l'inattention de l'ange ne doit pas se chercher du côté de son esprit absolument éclairé sur son cas (et c'est ce qui explique qu'il ait péché); mais du côté de l'efficacité de sa volonté cherchant une issue pour conquérir la béatitude : la volonté s'est précipitée sur le parti favorisant l'excellence naturelle de l'ange, l'a actualisé comme motif déterminant, et dès lors s'est fixée en lui définitivement, à la manière angélique, par un *choix* excluant toute possibilité de retour : *itaquod defectus inducens peccatum sil solum ex parte electionis. Sum. theol.,* I», q. lxiii, a. 2, ad 3“m. Cette explication s'harmonise, on le voit, avec les théories thomistes de l'élection.

6° *L'élection dans le Christ et dans les bienheureux.* — Saint Thomas assimile l'élection dans le Christ et dans les bienheureux. *Sum. theol.,* III“, q. xvni, a. 4, ad 3“”. Partout où il y a nature intellectuelle, en effet, il y a connaissance de la raison universelle du bien et des réalités qui, la participant, s'y rapportent comme des moyens. Il y aura donc élection dans le Christ, *Sum. theol.,* III”, q. xvni, a. 4; et dans les anges et hommes béatifiés. S. Thomas. *In IV Sent.,* l.11, dist. VII, q. i, a. l. Quant aux conditions dans lesquelles se meut l'élection, saint Thomas les déclare identiques dans le Christel les bienheureux. *Sum. theol., loc. cit.,* ad 3u,n. Le conseil et l'hésitation qui lui est inhérente sont supprimés, puisque nous n'avons pas affaire à des natures capables d'ignorance, spéculative non plus que pratique, ou même practico-pratique, la volonté du Christ et des bienheureux étant, à des titres divers, confirmée dans le bien. *Sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat, et sic salvatur proprietas rationalis potestatis,... quamvis non possint in hæc opposita, bonum et malum. In IV Sent., loc. cit.,* ad 1“”.

7° *L'élection dans les démons, les damnes, les infidèles et les pécheurs.* — Les mêmes principes s'appliquent aux démons et aux damnés, dont l'intention première est irrévocablement fixée dans le mal.

Cette détermination fondamentale de leur volonté rejaillit instantanément chez les anges sur leur jugement pratique contingent. *Sum. theol.,* I", q. i.xiv, a. 2.

De même, sauf l'instantanéité, chez les damnés. De là résulte qu'un acte délibéré, vraiment bon, leur est impossible, leurs choix ne pouvant se porter que sur des objets émis sous l'empire de l'intention efficace du mal. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ill* Suppl.,q. xcvni.a.1. Voir Démon, col. 393 sq., 403.

Il en est tout autrement des infidèles que Jansénius et Baius ont prétendu assimiler aux damnés. L'inclination fondamentale de la volonté humaine ou bien raisonnable n'est pas éteinte en eux, non plus que les principes de la syndérése. Ils peuvent donc émettre des jugements practico-pratiques sous l'empire d'une intention droite, et les élections motivées par ces jugements échapperont à l'empire de l'impiété. D'où la condamnation par Pie V de la proposition de Michel du Bay : *Omnia opera infidelium sunt peccata.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1025(905). Voir t. n, coi. 83.

A plus forte raison, les simples pêcheurs gardent-ils le pouvoir de faire de bonnes élections. Cf. *ibid.,* n. 1027, 1028. Voir t. n, col. 8-4-86.

A. Gardeil.

3. ÉLECTION DES ÉVÊQUES. Sans entrer ici dans les discussions relatives à l'origine de l'épiscopat, voir Évêques, on se borne à constater que durant quinze siècles l'élection fut le mode normal de toute nomination épiscopale. L'élection est la désignation canonique d'une personne ecclésiastique à une dignité vacante; d'ordinaire, le sujet est choisi pour une communauté dont il fait partie. — I. A l'époque apostolique. IL Du n· au VI· siècle. III. Du vi’au XIe siècle. IV. La réforme grégorienne. V. Les formalités de l'élection épiscopale au xni· siècle. VL Les élections épiscopales du xv«au XIX· siècle : les concordats. VU. Les élections des évêques et les disciplines non concordataires.

I. A l'époque apostolique. — Choisis par le Christ, les apôtres à leur tour désignaient eux-mêmes ceux qui devaient leur succéder ou avoir la haute main sur la communauté locale. A Jérusalem, « Jacques, le frère du Seigneur, reçut l'administration de l'Église après les apôtres. » Eusèbe, *H. E.,* l. II, c. xxm, n. 4. collect. Hemmer et Lejay, in-12, Paris, 1905, p. 200; l. IV, c. xx», n. 4, p. 456. A Rome, après le martyre de Pierre et Paul, Lin fut choisi pour premier évêque de cette ville. Eusèbe, *op. cit.,* I. III, c. n, *ibid,.,* p. 224; l. III, c. iv, n. 8, p. 233..A Smyrne, Polycarpe fut établi évêque par les apôtres : νπο τών «πόσνόλων κατασταθεί ; à Éphèse, « Timothée obtint le premier le gouvernement de l'Église...; » il est probable qu'il en fut de même à Athènes pour Denys l'Aréopagite, pour Tite dans l'ile de Crête. Eusèbe, *op. cit.,* l. IV, c. xiv, n. 3. *ibid.,* p. 410; l. III, c. iv, n. 5, 10, p. 233, 235.

Un document d'une importance non moins grande, la lettre de saint Clément de Rome à l'Église de Corinthe, nous fournit une indication très précieuse pour l'histoire des élections épiscopales. Prévoyant les contestations auxquelles donnerait lieu le choix des évêques, les apôtres, dit ce texte, promulguèrent deux règles : choix du sujet par le collège épiscopal, approbation de ce choix par la communauté chrétienne. *I Cor.,* xliv, édit. Funk, Tubingue, 1887, t. i, p. 116. Ainsi, vers97, le choix de l'évêque appartient aux disciples des apôtres; des hommes, comme Tite et Timothée, nomment les évêques, mais la communauté entière doit se prononcer sur ce choix *(consentiente universa ecclesia).*

La *Didaché* elle-même, n. 15, corrobore l'affirmation clémentine sur la participation des fidèles au choix épiscopal : « Ainsi donc, dit-elle, élisez-vous des évêques... dignes du Seigneur. » *Les Pères apostoliques,* édit. Hemmer et Lejay, t. I, p. 25. En quoi consistait au juste ce rôle du peuple, de quel poids était le consentement de la foule chrétienne, on ne saurait le dire exactement; toutefois, il semble que dès la période apostolique le peuple approuve le candidat choisi par l'apôtre ou ses disciples. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* l. II, c. i, n.2, Bar-le-Duc, 1865, t. iv, p. 195.

II. Du n' au vi' siècle. — « Après la disparition de la génération apostolique cette pratique changea; il n'existait plus d'évêques qui eussent sur les autres un ascendant aussi incontesté. » Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, in-8". Paris, 1907, t. i, p. 544. A cette discipline, embryonnaire encore, on dut donner des précisions et des garanties nouvelles. Dès le milieu du HP siècle, la correspondance de saint Cyprien nous fournit une attestation assez précise de ces innovations nécessaires : « Presque dans toutes les provinces, les choses se passent de la manière suivante : les évêques de la province les plus proches se réunissent dans la ville dont le siège est vacant. L'évêque est élu, *plebe pressente,* il faut que le peuple assiste à l'élection, car *singulorum vitam plenissime novit.* La dignité épiscopale est alors conférée *universal fraternitatis suffragio et episcoporum judicio.» Epist.,* ι.χνπι. Cf. Hefele, *Histoire des conciles, loc. cit. ;* Thomassin, *Discipline de l'Église,* l. 11, c. i, n. 4, t. iv, p. 196.

Le choix de l'évêque relève, bien qu'à des degrés divers, de tout le corps électoral ; dirigé par les évêques voisins, il demeure entre les mains des gensde lacité, peuple et clergé. Aulantqu'on peut s'en rendre compte, le choix des électeurs est respecté. Il demeure généralement libre; il est soumis en dernier ressort aux évêques, juges et arbitres de l'élection. En faveur de cette discipline témoigne la désignation de l'évêque Sabinus et de saint Cyprien lui-même. *P. L.,* t. ni, col. 1026, 1545; Leclercq, *Histoire des conciles, t.* i, appendice III, p. 1090. Les mauvais choix semblent assez rares. Toutefois, dans les moments de crise, la brigue et l'intérêt, l'intrigue et l'ambition ouvrirent l'épiscopat à des médiocrités morales; mais, en règle générale, la communauté chrétienne s'intéressa au choix de cet important personnage qu'était l'évêque, personnage élu à vie, chef d'une vaste administration, pourvu, outre ses pouvoirs religieux, d'une judicature très fréquentée. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* in-8», Paris, 1910, t. ni, p. 24. Les quelques choix épiscopaux faits en dehors des règles ordinaires ne sauraient empêcher de reconnaître le fonctionnement normal de celte institution quasi-apostolique.

La discipline se fixait peu à peu; le concile d'Ancyre (314), can. 18, ne fit que la rappeler. Mansi, *Concil.,* t. n, col. 519. Le concile de Nicée, il est vrai, ne fit aucune allusion à l'intervention populaire dans le choix épiscopal. « L'évêque, dit le canon 4', doit être choisi par tous ceux (les évêques) de l'éparchie (province); si une nécessité urgente, ou la longueur du chemin s'y oppose, trois (évêques) au moins doivent se réunir et procédera la cheirotonie (sacre), munis de la permission écrite des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit dans chaque éparchie, au métropolitain. » Hefele, *Histoire des conciles,* 1.1, p. 539-540.

Ce silenee équivaut-il â une exclusion du peuple? Suivant en cela plusieurs commentateurs grecs, le P. Sirmond a soutenu que le 4' canon de Nicée introduisait un droit nouveau en matière de nomination épiscopale, mais que ce droit n'avait pas été admis de sitôt en Occident. Rien n'est moins certain. Le concile, il est vrai, soit qu'il veuille consacrer la prépondérance du collège provincial en matière d'élection, soit qu'il désire préciser l'organisation métropolitaine, n'envisage pas le droit électif des fidèles. Il ne l'ignore et ne le nie pas pour autant, puisque en d'autres documents il mentionne l'intervention du peuple. Socrate, *H. E.,* l. I, c. ix, *P. G.,* t. lxvii, col. 77; Théodoret, *H. E.,* l. IV, c. xxii, *P. G.,* t. Lxxxn, col. 1168. En outre, à cette époque, l'ordination se distinguant fort peu de l'élection et n'étant guère que sa ratification, le texte conciliaire envisage aussi bien l'une que l'autre : le concile de Nicée ne nie en aucune façon les droits électifs des fidèles.

Les conciles d'Antioche (341), can. 19, de Sardique (343), can. 6, de Laodicée (381 ?), can. 12, Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum sæc. iv-πι,* Berlin, 1839, t I, p. 85, 93, 74; le *Codex Ecclesiæ African», ibid.,* t. I, p. 162, et plus tard les collections canoniques, en particulier le *Corpus juris canonici.* dist. LXIV, c. i, renouvelèrent et précisèrent le texte de Nicée. Mal compris et mal interprété, le canon 13' de Laodicée semble méconnaître le rôle électif des fidèles. Il prescrit, en effet, « que l'on ne doit pas laisser à la foule l'élection de ceux qui sont destinés au sacerdoce, » περὶ τοῦ, μὴ το?; ὀχλοι; ἐπιτρέπειν τi; ἐζλογὰ; ποιεῖσβαι τῶν μελλόντων ζαΟίσταϭΟαι εi; ἱερζτεϊον. Hefele, *Histoire des conciles,* t. I, p, 1005-1006; Bruns, *op. cit.,* t. i, p. 75.

Van Espen, *Comment, in canones,* p. 161, nie formellement qu'on ait songé à enlever au peuple toute intervention électorale; il montre même par des exemples qu'après ce concile, le peuple continua â prendre part aux élections des évêques, et que les magistrats, les hauts dignitaires civils furent entourés d'égards et jouèrent souvent un rôle efficace. Thomassin, *Discipline de l'Eglise,* l. II, c. n, n. 1-17, t. iv, p. 199-204. Les faits ne sont pas contestables; toutefois iis ne prouvent point ce qu'on leur veut faire dire. Ils ne sont pas une garantie de la reconnaissance du droit électif des fidèles, mais une preuve que le canon 13' a été inobservé et considéré comme lettre morte.

Il vaut mieux chercher une autre explication. « Le texte grec ὀχλοι, ainsi que sa traduction latine *turbæ,* dit dom Leclercq, donnent le sens exact du canon qui prétend exclure de l'élection épiscopale la foule tumultueuse, *l'émeute.* Si l'on avait voulu exclure les laïques, on aurait employé des expressions comme λχοι,λΐϊχο:, en grec, comme *populus* ou *plebs* en latin. » Loin de modifier la discipline en vigueur, le canon de Laodicée la confirme en la sauvegardant contre les abus. C'est donc bien le corps électoral qui désigne celui qui exercera au nom de Dieu l'autorité, pour le gouvernement de la communauté chrétienne, car, v suivant la conception chrétienne des élections ecclésiastiques, le corps électoral ne confère aucun pouvoir à l'élu; il se borne à désigner la personne à qui Dieu, représenté par les autorités compétentes, donne le caractère sacerdotal ou diaconal, et le droit de gouverner l'Église dans la mesure qui correspond à sa position. L'évêque n'est pas le représentant de la communauté chrétienn··. mais le dépositaire de l'autorité que Dieu a sur elle, qu'il a communiquée aux apôtres, et que ceux-ci ont transmise à leurs successeurs. » Dom Leclercq, dans Hefele, *Histoire des conciles,* t. il, appendice VIH. p. 1351-1352 et notes 1 et 2. Dom Leclercq renvoie à deux articles deMor Duchesne : *Les papes au vt' siècle,* dans la *Revue des questions historiques,* 1885, t.xxxvn, p. 581; *La succession de Félix IV,* dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.,* 1883, t. m, p. 248. Après ces remarques de deux savants historiens, nous pouvons conclure que le canon de Laodicée n'apporta aucun changement à la discipline en vigueur et ne fit que mettre les élections épiscopales à l'abri des influences mesquines, des intrigues tumultueuses et des ambitions terrestres.

Malgré l'exactitude de ces remarques on ne peut nier au'il n'y eût une tendance à enlever au peuple le droit de participer aux élections, tendance très vive dans l'Église grecque et qui trouva son expression au VII' concile œcuménique tenu à Nicée (787). Dans son canon 3', ce concile réservait aux seuls évêques le droit d'élire un évêque, et menaçait de déposition celui qui, avec l'appui de l'autorité séculière, voudrait obtenir un évêché. Hardouin, *Cone, collectio,* t. iv, col. 487; Mansi, *Concil., t.* xnj, col. 419; Hefele, *Hist, des con_*

dies, t. ni, p. 778. Cent ans plus tard, le VIIIe concile général promulguait la même défense et décidait en union « avec les conciles antérieurs » de confier l'élection épiscopale au collège des autres évêques, can. 22. Hardouin, t. v, col. 909; Mansi, t. xiv, col. 174.

En Occident, celte modification sera plus radicale, le coup porté plus direct, mais n'entrera dans le droit et la pratique qu'au xi" siècle. Jusque-là, les latins interpréteront « le canon de Nicée (assez obscur du reste) comme s'il ne disait rien du droit des évêques de la province à *l'élection* de leur futur collègue, et comme s'il ne déterminait que ces deux points : *a)* pour l'ordination d'un évêque il faut au moins trois autres évêques; *b)* le droit de confirmation revient au métropolitain. » Hefele, *Histoire des condies,* t. i, p. 547. Cf. Décrétales, I. I, tit. vi, *De electione,* c. 20, 32. 43. Conformément aux régies antiques, trois conditions demeurent requises pour le choix canonique d'un évêque, la demande des fidèles, le vote du clergé compétent, la ratification des évêques co-provinciaux.

Saint Célestin Ier, interprète autorisé de la doctrine, prescrira en ce sens que *docendus est populus, non sequendus ; nosque (si nesciunt)eos quid liceat, quidve non liceat, commonere, non Ilis consensum præbere debemus.* Labbe, *Condi.,* t. n, coi. 1622. Mais si le pape attribuait au clergé le rôle proprement électoral, il n'oubliait pas un principe non moins certain, à savoir, que l'évêque doit être agréé par l'ensemble de la communauté chrétienne : *nullus invitis detur episcopus, cleri, plebis et ordinis consensus et desiderium requiratur.* Cette formule sera reproduite par le V· concile d'Orléans, can. 11, Bruns, *Concilia,* t. il, p. 211, et par le Décret de Gratien. dist. LXI, c. 13.

Saint Léon Ier, à son tour, rappela les principes électoraux dans une formule non moins célèbre ; *qui præfuturus est omnibus, ab omnibus eligatur. P. L.,* t. Liv, col. 628. Mais ce droit populaire, exercé en fonction des idées reçues et de la coutume en vigueur, aissait au clergé l'élection proprement dite : « On ne saurait, dit-il à Rustique de Narbonne, tenir pour évêque quiconque n'est pas élu par le clergé, ni demandé par le peuple, o Décrétales, c. i, *Nulla,* dist. LXII; Thomassin, *Discipline de /'Église,* H'partie,!. 11, c. m, n. 5, t. tv, p. 207. Le témoignage du pape Hilaire nous assure de la persistance de cette distinction au cours de la dernière moitié du v» siècle. Thomassin, op. *cit.,* L II, c. iv, n. 7, t. iv, p. 212.

Il est facile maintenant de nous faire uue idée exacte du fonctionnement de l'assemblée électorale et du rôle joué par chacun de ses membres au cours de la période que nous étudions.

Quand venait à vaquer un évêché, le titulaire de l'Église la plus proche (concile de Riez, can. 6 et 7, Bruns, *Concilia,* t. n, p. 120), ou l'évêque nommé par le métropolitain, ou les évêques de la province (Ve concile de Carthage, Thomassin, *loc. dt.,* p. 205) devaient se rendre dans la ville épiscopale, régler la cérémonie des funérailles, prendre soin de l'administration temporelle et spirituelle du diocèse et prépare" l'élection.

Au jour fixé, le métropolitain entouré de ses suffragants présidait au choix du nouveau titulaire; trois facteurs, le clergé, le peuple et le corps épiscopal de la province intervenaient dans ce choix qui n'était pas une mince alfaire et intéressait toute la vie de la cité.

1° *Le peuple.* — On a vu avec quel soin lepape saint Léon avait sauvegardé et précisé les droits respectifs du peuple et des clercs. Au peuple le droit de demander, *expetit vel postulat,* d'attester la dignité du candidat, *attestatione fidelium, testimonia populorum, de* donner son assentiment, *assentit.* Cette intervention populaire n'était point une vaine formalité ; elle concourait à la régularité de l'élection. Qu'on se souvienne du mot déjà cité de saint Léon : « Il n'y a pas de motif de tenir pour évêque quiconque n'a pas été demandé par le peuple, ni élu par les clercs. » A ce choix, il est vrai, les électeurs populaires parfois apportaient leurs intrigues, leurs passions et leurs obstinations. « Vers la fin du tv» siècle, dit Msr Duchesne, on les voit se passionner pour ou contre l'ascétisme. On acclame saint Martin; à cause de sa vie austère on passe à Priscillien ses doctrines inquiétantes. Ailleurs, on a peur des gens sévères el l'on élit des prélats accommodants. En général,cependant, le populaire,quand il suit son instinct, est favorable à la sainteté personnelle. » *Histoire ancienne de l'Église,* t. ni, p. 25.

2" *Le clergé.* — Au témoignage des lettres de saint Célestin et de saint Léon, le choix des clercs était le second facteur de l'éleclion. Ce choix, comme celui du populaire, ne se passait pas sans brigues, ni ambitions; le plus souvent, pourtant, les clercs ont à cœur de bien choisir celui de qui va dépendre la bonne gestion de la fortune ecclésiastique et le fonctionnement des œuvres d'assistance publique.

3° *Le collège provincial.* — Une fois arrêté, le choix du clergé local était soumis au jugement du collège provincial, arbitre en dernier ressort de la valeur des opérations électorales et de la dignité de l'élu. Si le pouvoir civil enchaînait la liberté électorale, si l'ambition ou la violence des compétiteurs faisaient triompher un candidat indigne, les évêques intervenaient et rejetaient tout choix peu conforme aux règles canoniques ou contraire aux intérêts généraux de l'Église. Thomassin, *Ancienne discipline de l'Eglise,* l. II, c. m, n. 6, 9, t. iv, p. 207, 208. Les exemples de choix épiscopaux faits en dehors des règles électorales ordinaires ne sont pas rares. Contentons-nous de mentionner l'affaire de Bassien, ancien évêque d'Ephèse, affaire discutée au concile de Chalcédoine el relatée dans la XI' session de ce concile (29 octobre 451), Hefele, *Hist, des conciles,* t. il, p. 755-760; celle de l'archidiacre Hermès qui, nommé à l'évêché de Béziers par Rusticus de Narbonne, ne fut pas agréé par le corps électoral. *Ibid.,* appendice VIII, p. 1352.

De plus, la solution des conflits ressorlissait au collège provincial el principalement au métropolitain; si les voix étaient égales, ce dernier devait trancher en faveur du candidat le plus instruit et le plus méritant. Thomassin, L II, c. iv, n. 5, t. iv, p. 211. C'était un premier vestige de la *collatio zeli ad zelum* qui, au xn' siècle, suscitera tant de difficultés au sein des assemblées et tant de commentaires subtils dans les rangs des canonistes. Que ces arbitres aient exercé, parfois, une influence décisive, qu'ils aient même été de grands électeurs, la chose n'est pas contestable. « Dés le iv' siècle, dit dom Leclercq, il n'est pas rare d'assister à la convocation du corps électoral par les évêques à l'effet de lui faire agréer et élire l'homme de leur choix qui partagera avec eux les travaux de la charge épiscopale. » *Hist, des conciles,* t. il, appendice VIII, p. 1353.

Bien qu'il s'agisse ici du cas de coadjutorerie avec future succession, il n'en est pas moins vrai que dans ces choix le corps épiscopal exerce une influence directe et prépondérante. Et cela n'est pas régulier; car le *droit* d'alors, écrit ou coutumier, n'attribue pas aux évêques réunis l'élection proprement dite; il les constitue juges et arbitres du choix du clergé ou du populaire, les autorise à ratifier les opérations électorales et à donner à l'élu la consécration épiscopale. Cette ratification et cette consécration de l'épiscopat, successeur du collège apostolique, confèrent au candidat les pouvoirs d'ordre et de juridiction.

4° *L'évêque de Rome.* — Dans ces élections, on le voit, l'évêque de Rome n'intervient pas directement; il se contente de porter des décrets, de veiller à leur application, de rappeler le peuple, le clergé, les princes

eux-mêmes au respect des lois électorales. Il règle l'élection du métropolitain, détermine qu'il faut trois évêques pour une ordination épiscopale et veille, en cette matière, à sauvegarder les droits du métropolitain. *Hist, des conciles,* t. i, p. 539, 542, note 1, 545. note 1. Par les conciles qu'il approuve et les ordonnances qu'il porte, il réprouve à plusieurs reprises la coutume de la désignation par l'évêque mourant de celui qui devait recueillir la succession épiscopale, coutume assez fréquente aux rvc et v° siècles. Concile d'Antioche, can. 23, Mansi, *Cotfcil.,* t. n, col. 1318; Bruns, *Concilia,* t. i, p. 86; *Canons apostoliques* (vers 500), dans Pitra, *Juris ecclesiactici Græcoruni hist. et monum.,* in-4°, Rome, 1863, t. l, p. 31 ; concile de Rome (465), dans Mansi, *op. cit.,* t. vu, col. 961. Discrète, indirecte, son intervention dans l'institution des évêques est réelle, indéniable : elle est comme un prolongement de sa primauté. *Corpus juris,* dist. LXI-LXIV; III» concile d'Orléans (538), can. 3, Bruns, *Concilia,* t. u, p. 192.

Dans les églises de l'Italie péninsulaire et des îles voisines, l'action pontilicale était plus sensible. Les élections qui avaient lieu sous la direction des évêques voisins n'offraient aucune particularité notable; mais l'élu, accompagné de quelques représentants du clergé et des fidèles, devait présenter à Rome le procès-verbal de son élection. Si le pape tenait pour régulier ce choix et pour apte le candidat désigné, il procédait lui-même au sacre épiscopal. Celte pratique était suivie dans l'Illyricum, où nul sacre ne pouvait avoir lieu sans l'autorisation de l'évêque de Thessalonique, vicaire du pape en cette région. De même, dans les diocèses italiens ne relevant pas immédiatement de l'autorité métropolitaine du pape, tels Ravenne et Milan, la confirmation pontificale était une condition requise pour la régularité du sacre. Thomassin, *-Incienne discipline de l'Eglise,* I. II, c. xxiv, n. 4, t. iv, p. 296.

5« *L'empereur.* — On n'aurait point de l'assemblée électorale une idée complète si on ne faisait remarquer que certains princes orientaux mirent souvent des entraves à la liberté des électeurs. Motivée parfois par les brigues et les divisions intestines, acceptée comme une garantie de l'élection, Thomassin, *op. cit.,* l. 11, c. VI, n. 11, t. iv, p. 221, l'intervention impériale n'eut souvent d'autre mobile que la passion ou l'intérêt. Vers 338, l'empereur Constance, de sa propre autorité, déposa Paul, évêque de Constantinople, et transféra Eusèbe de Nicomédie au siège de la résidence impériale, Socrate, *//. E.,* l. II, c. VI-VH, *P. G.,* t. lxvii, col. 194; après l'exil de saint Athanase, il désigna successivement deux clercs de son palais, Grégoire et Georges, pour le siège d'Alexandrie. A son tour, Théodose II força la main aux évêques dans l'élection de Proculus. Socrate, *H. E.,* l. Vil, c. xl, *P. G.,* t. lxvii, col. 840. Mais les empiétements ne créent pas un droit; saint Athanase, du reste, sut protester contre cette ingérence abusive : où se trouve donc, demandait-il, le canon prescrivant au palais d'envoyer un évêque à l'église vacante? Thomassin, *loc. cil.,* p. 221.

L'intervention du prince séculier ne parait pas avoir été très active dans l'Église occidentale; le fait particulier de l'élection d'Ambroise, au siège de Milan, ne saurait servir de base à l'opinion contraire. Aussi peut-on dire qu'en cette Église, l'ingérence du pouvoir civil en matière électorale est, à celte date, à peu près nulle. « Cependant, les principaux sièges de l'empire n'étaient pas pourvus sans l'agrément du souverain. L'élection de l'évêque de Rome, notamment, devait être régulièrement soumise à la ratification de l'empereur. Les actes officiels emploient alors ces mots techniques du droit canon et de la chancellerie, *consensus plebis, præceptio regia,* qui seront adoptés en Gaule par la royauté mérovingienne. » Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse,* Par · in-12, p. 128.

III. Du VIe AU XIe SIÈCLE. — *1° Époque mérovingienne.* — Avant la domination des francs, les élections épiscopales se faisaient par le clergé et le peuple de la cité, d'après le mode qu'on vient de décrire, et conformément au principe préconisé par saint Léon le Grand ; « Celui qui doit commander à tous, doit être élu par tous. » Jaffé, *Regesta,* n. 407, *P. L.,* t. liv, col. 628.

Si le fondateur de la monarchie franque. Clo·,is, n'intervint pas directement dans les élections, il est cependant incontestable qu'il ne demeura pas étranger à la nomination des évêques de Sens, de Paris et d'Auxerre, et qu'il joua un rôle décisif dans la cons-i-cration du prêtre Cautinus.

Les successeurs de Clovis furent moins soucieux de sauvegarder les libertés ecclésiastiques; leur politique religieuse fut audacieuse et parfois violente. Par or :r-de Clodomir, Ommalius fut élevé au siège de Tour?: par la faveur de Thierry Ier *[rege opitulante .* saint Gall remplaça Quintianus sur le siège de Clerii-uiit. Grégoire de Tours, *Hist. Francorum,* I. 111. c. x l. IV, c. v. A la mort du saint évêque (533i, !« roi fit sacrer Cautinus sans attendre la délégation clerm toise qui devait lui présenter l'élu de la cité, ie pr, re Caton. *Hist. Francorum,* l. IV, c. v-vii; Thomassin. l. II, c. xiii, n. 14, 15, t. iv, p. 248. Clotaire R s'arrogea tous les droits en matière de nomination · piscopale. A Domnolus, abbé de Saint-Laurent de Paris, i offre le siège d'Avignon, puis celui du Mans, Thom -sin. *op. cit.,* c. xiv, n. 1,-t. iv, p. 250; au duc Auslrapius. il assigne l'évêché de Poitiers, du vivant même de son titulaire; à Saintes, il fait sacrer Émériussans prend: l'avis du métropolitain. Grégoire de Tours, *Hist. Fra»·.,* l. IV, c. xvlu. xxvi.

C'est le bon plaisir du roi ou l'intérêt de la couronne qui décide du choix épiscopal. Le droit du clergé et du peuple est fouléaux pieds; l'initiative de la nomination de l'évêque ne relève plus des gens de l'endroit, cierge et peuple : elle est du ressort de la couronne à peu près uniquement. Les sièges épiscopaux sont donné - prix d'argent à des clercs ou même â des laïques. Cf. Vacandard, *op. cil.,* p. 144-146.

L'abus est si manifeste de la simonie et de l'éléiation de laïques à l'épiscopat que les conciles doivent int-.r-venir et mettre un frein à ces licences néfastes au : ;n fonctionnement delà société religieuse.

Le 4e canon du IIe concile d'Orléans (533 condamna la simonie; le 7e affirma le droit du peuple et des clercs à se donner des évêques. L'ordinand, en efi :. doit « être à la fois l'élu de ses collègues, des chics e; du peuple. » Bruns, *Concilia,* t. n. p. 185-186. Celui qui désire l'épiscopat, ajoute le concile de Clermont en 535, can. 2, doit être promu par l'élection îles clercs et des citoyens, avec le consentement du métropolitain de sa province. Qu'il se garde d'employer le patronage . s puissants, qu'il évite de faire souscrire le décret de son élection en employant la ruse, l'argent ou la violence. » Bruns, *op. cil.,* t. n, p. 188. On a là une allusion manifeste à la simonie et à l'irrégularité i-.s élections. Le IIIe concile (l'Orléans, en 538. dans son canon 3e, insiste sur le rôle que doivent jouer · n :. élection le clergé et les gens de la cité. Lrur.-. *op. cit.,* t. n, p. '192.

Ces conciles, qu'on le remarque, condamnent les abus de l'ingérence royale, mais n'enlèvent point a la couronne toute attribution dans le choix des évêques. Nonobstant ces textes, on sent bien qu'il y a place pour une intervention mesurée, régulière, normale de la puissance séculière. Il était réservé au V" concile d'Orléans (549), can. 10, de reconnaître au pouvoir civil le droit d'intervenir pour ratifier le choix du cierg et du peuple. D'après ce concile, tout évêque même ·du

par les clercs et le populaire ne peut être ordonné par le métropolitain qu'avec la volonté du roi : *Cum voluntate regis, juxta electionem cleri ac plebis,... a metropolitano... cum comprovincialibus pontifex consecretur.* Bruns, *op. cit.,* t. n, p. 211.

Il importe de noter cette concession, car c'est la première fois que, dans un document officiel, l'Eglise accorde à l'État le privilège d'intervenir dans les élections épiscopales. Qu'on remarque, en outre, qu'il ne s'agit point là d'un droit nouveau, mais de la reconnaissance officielle et légale d'une ancienne pratique, reconnaissance qui ne change rien aux prérogatives électorales du peuple et du clergé, ainsi que l'affirme très nettement le 11· canon de ce concile. En droit, désormais, l'ordre suivi dans la création des évêques sera le suivant : 1° *élection* par le clergé et le peuple; 2° *confirmation* par le roi; 3° *consécration* par le métropolitain assisté des évêques co-provinciaux.

Toutefois, en pratique, l'intrusion de la royauté dans les nominations épiscopales porta de nombreuses atteintes à l'exercice de ce droit. C'est de Childebert II que le pape Grégoire le Grand pouvait dire que, dans son royaume, il n'y avait pas un choix épiscopal qui ne fût entaché de corruption : les évêchés faisaient l'objet d'un honteux trafic. Jaffé, *Regesta,* n. 1374.

Foulés aux pieds dans les royaumes d'Austrasie et de Bourgogne vers la fin du vı· siècle, les canons ecclésiastiques, en matière d'élection, n'étaient guère mieux observés au royaume de Neustrie. Et Grégoire de Tours nous fait remarquer que, sous le règne de Chilpéric, bien peu de clercs parvinrent à l'épiscopat: des laïques qu'on se hâtait de tonsurer étaient habituellement nommés aux évêchés vacants. *Hist, franc.,* l. VI, c. xi.vi.

Une réaction contre cet arbitraire se produisit sous les régnes de Gontran et de Clotaire II. Elle prit corps, en 614, au Ve concile de Paris qui résolut ainsi la question des élections épiscopales : « Après la mort d'un évêque, celui-là seul doit être ordonné comme son successeur qui a été choisi par le métropolitain et les autres évêques de la province, par le clergé et le peuple de la ville sans qu'il y ait eu de simonie. » Hefele, *Hist, des conciles,* t. ut, p. 251.

Clotaire II, qui, par un édit du 18 octobre 615, rendit obligatoires les décisions du concile de Paris, modifia ainsi le texte conciliaire : « Celui qui a été canoniquement élu évêque, a encore besoin de l'approbation du roi, *per ordinationem principis ordinetur.* » Hefele, *Hist, des conciles,* I. nt, p. 254. Il y a là comme une sorte de concordat tacite entre les deux puissances; d'une part, l'Église admet la prérogative royale déjà formulée au concile d'Orléans ; au roi le droit de ratifier l'élection épiscopale; de l'autre, le roi tolère que son intervention soit limitée : au peuple et aux clercs le droit d'élire un évêque. Thomassin, *op. cit.,* l. II, c. XIII, n. 1-7, t. iv, p. 245-247.

2° *Epoque carolingienne.* — L'harmonie entre les deux pouvoirs avait été constante durant les règnes de Clotaire II et de Dagobert. A la mort de ces princes, rien ne fut changé; mais la décadence de la monarchie mérovingienne ouvrit une période ou le droit canon menaça de sombrer. Rarement les règles canoniques furent plus mal observées. Les officiers du palais se disputaient les évêchés comme ils se. disputaient les brillantes situations du royaume; et les maires du palais, un Charles .Martel, par exemple, donnaient à leurs officiers évêchés et abbayes, comme ils faisaient des villas royales. Pendant quelques années, Lyon et Vienne n'ont pas d'évêque, Adon, *Chronicon,* dans *Monumenta Germanise historica, Scriptores,* t. n, p. 319; le siège de Rouen paraît avoir été vacant plusieurs années. *Gallia Christiana,* t. xi, p. 18. Rigobert, évêque de Reims, est expulsé par force de son siège, Hincmar, *Epist. ad Hincmarum Laudun., P. L.,* t. cxxvt, col. 516; .Milon, laïque en possession déjà du siège de Trêves, reçoit l'évêché de Reims. *Gesta Trevir.,* c. xxiv, *Monumenta Germanise histor., Scriptores,* t. vin, p. 161. Charles Martel enfin donne à son neveu Hugues les églises de Paris, de Baveux et de Rouen. *Gesta abbat. l'ontanell., ibid., Scriptores,* t. II, p. 280. Les antiques églises n'ont plus d'évêques; les évêchés de différentes provinces sont entre les mêmes mains et entre des mains laïques; vers 740, le désordre le plus épouvantable règne dans l'Église franque et par elle s'étend à la Germanie presque entière : il on fut ainsi au cours du vm· siècle, du moins jusqu'à l'avènement des fils de Charles Martel, tous deux foncièrement religieux.

Carloman. au concile de Leptinnes (743), Hefele, *Hist, des concites,* t. in, p. 827, et Pépin à celui de Soissons (744) promirent de porter remède à ces abus, de prendre, avant de nommer aux évêchés, l'avis des évêques, des notables et du clergé. Hefele. *loc. cit.,* p. 856; Thomassin, *op. cil.,* l. II, c. xm, n. 8-10, t. iv, p. 247.

Hadrien Ier invita Charlemagne à ne pas s'ingérer dans les élections épiscopales et à laisser toute liberté au peuple et au clergé. Aussi, dans un de ses capitulaires, ce prince avoue-l-il accorder au clergé de l'empire la liberté des élections, non comme une faveur, mais comme un droit reconnu par la discipline ecclésiastique, droit dont la sauvegarde seule est confiée aux empereurs. Thomassin, *op. cit.,* l. II, c. xx, n. 4, t. IV, p. 279. C'était le droit. Mais, en fait, Charlemagne nomma souvent aux évêchés, soit pour prévenir les dissensions, abréger une trop longue vacance, soit pour faire échouer les ambitions et les intrigues de puissantes factions. Bien entendu, dans les élections régulières, le consentement royal devait s'ajouter aux différents consentements exigés des canons pour la création d'un évêque.

Lorsque Louis le Pieux renouvela, en 818, l'article des Capitulaires favorable â la liberté des élections, il présenta cette décision comme inspirée par la loi canonique et ne revendiqua d'autre pouvoir que celui d'autoriser l'élection et d'approuver le choix de l'assemblée. Capitulaire de 818, c. n, Boretius, p. 276.

Mais tout en affirmant le droit et les antiques formules de liberté, la royauté carolingienne exerça une influence de plus en plus prépondérante. Charles le Chauve nomma directement aux évêchés, refusa souvent la liberti· d'élire, prolongea les vacances épiscopales et retarda les élections. A, Reims, il s'obstina dans son refus et laissa plus de dix ans cette métropole sans pasteur; à Orléans, il fit une violente opposition à l'intronisation du nouvel évêque et ne lui permit d'entrer en possession que sur les instances du concile de Verneuil (844), can. 10.

Comme Louis le Pieux, il lit présider l'élection par •es wiissi. Le rôle du *missus* royal était de veiller à l'observance des canons, de réprimer les intromissions ambitieuses et de mettre en garde les électeurs contre les dangers de la liberté ; « Que personne, dit un discours prononcé par le délégué du roi, que personne ne fasse un choix inspiré par la flatterie, par la crainte, par l'espoir d'une récompense ou par l'amitié. Ne choisissez pas un maître, mais un prêtre, pas un tyran, mais un évêque. » *P. L.,* t. cxxvi, col. 258. Les papes eux-mêmes tenaient à la présence du messager royal; en 876, Jean VIII demandait à Charles le Chauve l'envoi d'un *missus* extraordinaire à Laon pour veiller au bon ordre électoral. *P. L.,* t. cxxvt, col. 662. Mais peu à peu on oublia le but qui avait motivé l'institution du *missus :* présenter aux électeurs le candidat préféré du roi, clerc recommandable par ses vertus, ses services, son influence, leur faire élire pour évêques les favoris et les

partisans de la couronne, fut sa mission et sa raison d'être. Hincmar fait ce reproche à Louis III : « J'ai entendu dire, lui écrit-il, que chaque fois que vous accordez l'élection demandée, les évêques, le clergé, le peuple doivent choisir celui que vous voulez, que vous imposez. » *P. L.,* t. cxxvi, col. 111. A Mayence, nous disent les Annales de Fulda, le successeur de Raban Maur fut imposé aux électeurs par la volonté du roi et de ses conseillers, *magis ex voluntate regis et consiliariorum ejus, quam ex consensu et electione cleri et populi. Monum. Germ, hislor., Scriptores,* t. i, p. 370. Mêmes excès de pouvoir en Italie. Sur les instances du pape, Rathier de Vérone fut agréé; mais, l'évêque se refusant à prêter serment et à faire abandon de la majeure partie des revenus perçus durant la vacance, le roi le fit jeter en prison. « Les affaires de l'Église et de l'empire, dit Thomassin, étaient alors si brouillées dans l'Italie que ces désordres y étaient ordinaires. » *Op. cit.,* l. II, c. xxiv, t. iv, p. 296-297.

En présence de pareils abus, il ne faut guère s'imaginer des élections libres. Sans doute la communauté s'intéresse toujours au choix de son chef spirituel; mais la royauté dirige la volonté du corps électoral, si même il ne lui arrive de se substituer aux électeurs et de nommer directement aux évêchés. Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales,* p. 74-92. Et si les décisions des XII· (681), can. 6, XVI· (693), can. 2, conciles de Tolède, attribuant au roi, en termes fort nets, la nomination aux évêchés, Bruns, *Concilia,* t. i, p. 326-327, 368, n'ont pas été étendues à d'autres pays, il demeure vrai, qu'en fait, au ix· siècle, le roi considère l'élection comme sa chose, l'institution d'un évêque comme une prérogative de la couronne : « En vertu de notre pouvoir, par cet acte, dit Louis, roi de Germanie, nous concédons à titre bienveillant à cette église le droit de se choisir un évêque dans son clergé ou dans celui du diocèse. » Zeumer, *Formula,* p. 395, dans *Monum. Germ. hist.*

Bien entendu, l'Église ne pouvait admettre cette ingérence des princes séculiers. Si dès le vi· siècle, au V· concile d'Orléans, elle avait fait de la confirmation royale l'objet d'une reconnaissance officielle, elle n'avait jamais reconnu au roi le droit de nommer le visiteur, ni celui d'autoriser l'élection. Par la voix de ses conciles et de ses évêques, elle n'avalt cessé de protester contre l'abus des nominations royales. Ses réclamations ne furent pas décisives. Sans doute, les procès-verbaux et les formules d'élection continuent à mentionner la vraie discipline électorale : « Nous vous envoyons un tel, disent-ils au métropolitain, que selon votre permission avec l'autorisation du roi, nous avons élu, » mais les faits sont Bien différents. *P. L.,* t. cxxvi, col. 270. Ils ne créent pas un droit, mais ils absorbent le droit par leur fréquence même : l'Église fut impuissante à maintenir l'autorité royale dans les limites qu'elle lui avait tracées au concile d'Orléans.

Ainsi donc, bien que l'élection de l'évêque soit toujours présumée s'accomplir *par l'accord du clergé et du peuple et* dans une assemblée publique, il faut noter que, vers la fin du ix· siècle, l'influence décisive revient aux rois ou à leurs délégués, aux évêques de cour, à laristocratie religieuse. Le choix épiscopal est dicté par l'intrigue et l'ambition, l'intérêt des individus ou celui des partis. Théoriquement le droit n'a pas été modifié; mais la pratique lui donne un perpétuel démenti.

Les conciles et les lettres pontificales, les *decreta* ou procès-verbaux, les documents de cette date pour la plupart disent que l'évêque a été ou doit être élu par le clergé et par le peuple, *electione cleri et populi; en fait,* il n'en est pas ainsi. Le rôle du peuple n'est plus qu'un rôle de parade. La communauté chrétienne est représentée par des clercs et des grands '*honorati, nobiles,nobiliores ex populo, nobiles laid, primores civilatis, majores natu},* qui délibèrent et décident du choix à faire. P. *L.,* t. l iv, col. 632; t. cxix, col. 920; Pertz, *Mon. Germ, hist.,* 1.1, p. 582; t. u, p. 234;iMrf., Zeumer, *Formula,* p. 395; *P. L.,* t. cxix. col. 920. Ce n'est plus le populaire qui délibère et choisit; il accepte et approuve l'élu de cette assemblée restreinte. C'est là tout son rôle; et ce rôle n'est pas souverain.

Le collège épiscopal lui-même s'abstient. A chaque vacance, un personnage spécial, choisi parmi les collègues de l'évêque défunt, est désigné par le métropolitain, et, à son défaut, par le premier suffragant, personnage qui présidera l'assemblée et surveillera l'élection, le visiteur. Au moment où s'opéra cette transformation il en était ainsi. Mais, au ix· siècle, le visiteur est rarement choisi sans l'avis du palais; délégué par le chef de la province, il est aussi le représentant du roi ; il tient dans les comices électoraux la place de l'épiscopat provincial et de la royauté.

Le collège épiscopal, il est vrai, n'en maintint pas moins son droit sur l'élection par l'examen et le sacre : nul ne peut être évêque sans son assentiment et son concours. En droit, son intervention, pour s'exercer d'autre façon qu'aux siècles précédents, n'en demeure-pas moins efficace et décisive. Imbart de la Tour, *Prelections épiscopales,* p. 62-70. Mais en fait, mis à part les évêques de caractère indépendant, tel Hincmar de Reims, les prélats d'alors sont trop souvent dispos» à prévenir les volontés royales. Hincmar essaya de restaurer l'antique prestige du collège épiscopal en affirmant son droit à refuser les candidats indignes ou incapables, à choisir un nouvel évêque en cas de conflit dans le corps électoral. *P. L.,* t. cxxvt, col. 111-112 : élection de Beauvais, en 881. Cf. col. 260,311.

Malgré ces théories et ces affirmations, malgré le rôle prépondérant qu'il exerce après l'élection, l'épiscopat n'est pas à vrai dire le véritable électeur. Son pouvoir électoral direct est périmé. Il est devenu le privilège exclusif du *clerus.* Jadis, ce mot désignait le clergé, l'ensemble des clercs qui tous participaient à l'élection. Au ix· siècle, la composition de cette assemblée est bien modifiée. Le clergé rural est rarement convoqué; le clergé urbain lui-même est évincé par celui de l'église cathédrale. Connu sous des titres différents, *clerus matris ecclesiæ, canonici,* le clergé de la cathédrale ne tarde pas à jouer un rôle prépondérant, à être le seul facteur électoral. *P. L.,* t. exix, col. 572. Les chefs des monastères du diocèse, *vicarii monasteriorum, ibid.,* participent à l'élection, au moins avec voix consultative. L'élément laïque comprend quelques nobles. L'assemblée électorale n'est plus constituée par l'ensemble de la communauté chrétienne; et même dans cette assemblée restreinte, diminuée, amoindrie, le pouvoir électoral tend à se concentrer entre les mains du clergé de l'église cathédrale. A la fin du IX· siècle, c'est chose faite. Le roi aura toutes facilités pour faire connaître ses désirs, imposer ses volontés à la nouvelle assemblée.

3° *Époque féodale.* — Au milieu du ix· siècle, le développement du régime féodal fit perdre aux derniers Carolingiens, en particulier aux successeurs de Charles le Chauve, tout pouvoir électoral dans un grand nombre d'évéchés.

De ce nouvel état de choses, ce ne fut pas la liberté qui profita, mais l'omnipotence des seigneurs et des métropolitains. Par la division en *évêchés royaux* et en *évêchés seigneuriaux,* le haut seigneur se substitue au roi dans l'exercice du pouvoir électoral, sa participation à l'élection prend la forme féodale, son droit de suffrage revêt, un caractère territorial. *L'electio* entre dans le domaine du seigneur au même titre que les autres droits régaliens usurpés au roi ou reçus de lui ; elle est un bien domanial et patrimonial qu'on peut

transmettre, constituer en dot, céder par donation ou aliéner à sa fantaisie.

A vrai dire, l'élection véritable n'existe plus. Ici, le suzerain, roi, comte ou vicomte, préside lui-même l'assemblée et laisse aux électeurs une apparence de liberté, la satisfaction d'élire le candidat agréable; là, il autorise les électeurs à procéder à l'élection, mais il sait diriger leur choix et faire triompher son favori; ailleurs, il nomme directement aux évêchés, impose sa volonté aux chapitres, *donne* l'évêché, selon la savoureuse expression du temps, *dono libi... episcopatum Albicnse, Hist, du Languedoc,* l. v, n. 211, le vend à ses créatures, le met aux enchères, le conserve sous sa dépendance et en fait une sorte d'apanage réservé à ses cadets et à ses bâtards.

De là naquit la coutume si fréquente au moyen âge, dans les grandes familles, de destiner à l'état ecclésiastique l'un des enfants afin de lui assurer, ainsi qu'à la seigneurie, d'importants revenus; de là aussi,la subordination du recrutement épiscopal aux intérêts locaux et la mise en servitude des hommes d'église; de là enfin, l'abaissement de la moralité ecclésiastique, le mariage des clercs, grands dignitaires et humbles bénéficiers, la simonie, la tendance à transmettre les églises comme un patrimoine, et la constitution, en certaines provinces, d'une aristocratie religieuse qui se fixe peu â peu par l'hérédité; de là, en un mot, la féodalisation de l'épiscopat.

En résumé, au cours de la période féodale, plus d'élection; mais la vente, le trafic des évêchés. Ce *donum episcopatus,* don qui transmettait à la fois la juridiction épiscopale, l'église et le. temporel de l'évêché, se faisait par l'investiture, c'est-à-dire par la remise de la crosse et de l'anneau. Symboles du gouvernement des âmes, la crosse et l'anneau sont les signes au moyen desquels l'autorité séculière confère une fonction spirituelle. De cette confusion naitra la querelle fameuse dite des Investitures.

Comme prix de cette investiture, le suzerain garde une partie des revenus du siège épiscopal, et ne donne la mainlevée du temporel que si le nouveau titulaire lui rend le serment d'hommage, *l'honiinium,* ou celui de fidélité, *fidelitas ligia.*

Telle était la situation qui, née sous les derniers Carolingiens, développée avec l'expansion même du régime féodal, menaça de supprimer le régime électif, mit, au cours des ix»et xe siècles, l'Église en servitude et donna lieu au vaste mouvement de rénovation religieuse et morale connu sous le nom de réforme grégorienne.

IV. L'élection épiscopale et la réforme grégorienne. — 1» *La restauration de l'ancien système électif.* — Cette situation déplorable appelait une réforme. Commencée, dès le xi· siècle, par Abbon de Cluny, la campagne de réaction contre les abus du iaïcisme fut vigoureusement menée parles évêques de Rome. Au synode de Reims (3 octobre 1049), Léon IX revendiqua nettement la liberté électorale, Mansi, *Concil.,* t. xix, col. 741; à plusieurs reprises, les conciles romains de 1075, 1078, 1080, ceux de Clermont Ct de Rome (1095 et 1099), de Troyes et de Reims (1107 et 11 19)-condamnèrent et réprouvèrent l'investiture, 3'hommage et l'ingérence laïque dans les élections épiscopales (pour le concile de 1075, voir liefele, trad. Delarc, t.vi,p. 501-502; *P. L.,* t. cxlix, col. 468; Hugues de Flavigny, *Chronicon, P. L.,* t. cliv, col. 77; concile de 1078, can. 1 et 4, Mansi, t. ix, col. 509; *P. L.,* t. cxLvin, col. 600; concile de 1080, Mansi, t. xx, col. 533; *P. L.,* t. cxLvm, col. 816; Jaffé, n. 5154; concile de Clermont, can. 15, Mansi, t. xx, col. 817; concile de Rome, Eadmer, *Historia novorum, P. L.,* t. CLix, col. 408; concile de Troyes, can. 1, Mansi, t. xx, col. 1223; *P. L.,* t. cliv, col. 1117; *Ekkehardi Chronicon, Mon. Germ, hist., Scriptores,* t. VI, p. 242; concile de Reims, *P. L.,* t. clxxxviii, col. 873); la voix des papes et des évêques grégoriens répéta l'enseignement des conciles et le porta à la connaissance de la chrétienté entière; les empereurs et les rois, les légistes et les évêques de cour protestèrent contre les décisions pontificales. Rien n'y fit. La France d'abord, l'Angleterre et l'Allemagne, après des résistances plus ou moins opiniâtres, des concessions plus ou moins étendues à Londres (1107), à Worms (1122), acceptèrent les volontés romaines.

La réforme grégorienne supprima à peu près complètement l'usage de la nomination directe (convention de Londres, Eadmer, *Historia novorum,* l. IV, *P. L.,* t. eux, col. 469; Mansi, t. xx, col. 1229; *P.L.,* t. CLXin, col. 70, 106, *Paschalis epist.,* xlix et lxxxv; concordat de Worms, *Monuni. Germ. hist., Leges,* t. il, p. 75; *P. L.,t.* clxiii, coi. 1359,1372; *Ekkehardi Chronicon,* an. 1122, *P. L.,* t. cliv, col. 1049; Anselme de Gembloux, an. 1122, *P. L.,* t. clx, col. 245; Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum Anglorum, P.L.,* t. clxxix, col. 1382-1383; mais, ne réussit pas à enlever aux empereurs et aux rois tout droit sur l'élection. S'il a renoncé aux pressions scandaleuses et aux nominations simoniaques, le prince n'a pas oublié la pratique de la candidature officielle et de l'ingérence électorale. Cf. pour l'Angleterre: Ordéric Vital, *Hist, eccles.,* t. iv, I. XI, p. 300; *P. L.,* t. clxxix ,col. 1595 ; Mathieu Paris, *Historia Anglorum,* édit, de 1644, p. 49; *P. L.,* t. ccvn, col. 201; t. cxc, col. 123; *Historiens de la France,* t.xiii, p. 158; t. xvu, p. 448, 561, 579,594,634; t. xvm, p. 19, 63; Mansi, t. xxn, col. 1187; pour l'Allemagne : Bruno, *He bello saæonico, c. xv,* dans *Monum. Germ, hist., Scriptores,* t. v, p. 334; *Leges,* t. n, p. 36, 37; *P. L.,* t. clxxx, col. 1543; t. ccxvi, col. 995-1174; Raynaldi, *Annales,* an. 1185, n. 3 et 4; *Registres de Grégoire IX,* n. 2482. H veut qu'on lui demande le« congé d'élire », qu'on lui notifie l'élection; il l'approuve ou la rejette comme il accorde ou refusela mainlevée du temporel épiscopal.

Mais Grégoire VII et les réformistes n'avaient pas pour unique objectif de limiter le droit du roi et des seigneurs en matière d'élection; ils voulaient aussi ramener le droit électoral à son ancienne condition : ouvrir l'assemblée aux clercs de tout ordre, abbés et évêques, clercs ruraux el urbains, dignitaires séculiers et clercs de l'église cathédrale, remettre en honneur la coutume de l'acclamation populaire et enrayer le mouvement qui tendait à concentrer tout l'exercice du pouvoir électoral dans les chapitres cathédraux.

Ils réussirent momentanément. Au début du xn· siècle, des évêques, des abbés, des archidiacres, des archiprétres, des clercs de tout rang, le *clerus,* de nobles laïques siègent auprès des chanoines dans l'enceinte électorale. Non loin de ces privilégiés se tient le populaire qui manifeste ses vouloirs et ses préférences, qui postule un candidat ou par ses acclamations montre que l'élu lui agrée. Le choix de l'évêque n'est plus réservé à une aristocratie; il est l'œuvre de toute la communauté chrétienne ; « Celui qui doit commander à tous, doit être élu par tous. » Sur la présence des évêques, voir Hardouin, *Cone. coll.,* t. vi *a,* col. 1063; Mansi, t. xxn, col. 646; *Mon. Germ, hist., Scriptores,* I. vm, p. 475; *Historiens de la France,* t. xn, p. 399; t. xiii, p. 307, note *a,* 403; t. xv, p. 75, 297, note b,510; t. xvi, p. 677; *P. L.,* t. cliv, col. 353; t. clxiii,col.332; t. clxxix. col. 497; t. clxxxii, col. 159, 371. 633; t. cc, col. 730; *Registres de Grégoire IX,* n. 2605, 7255, etc.; *Gallia christ.,* t. iv, *fnstrum.,* p. 19-20; sur la présence des abbés et des archidiacres, H· concile de Latran (1139), can. 28, Mansi, t. xxi, col. 533; Hardouin, t. vi *b,* col. 1213; *Hist, de la France,* t. xn, p. 426-427, note *e;* t. xiii, p. 307, note *a,* 321, 408, 468,

1142; t. xiv, p. 239, 298, 352; t. xv, p. 275, 277, 487, 507, t. xvm, p. 60; Mathieu Paris, *Chronica majora,* t. iv, p. 86,171, 172; Geroli de Reichersperg, *Libellus, Commentarius in ps. lxiv,* dans *Mon. Germ, hist., De lite imper, el pontif.,* t. ni, c. xxvn, p. 452, etc.

2° *Chute de la restauration électorale.* — Ce retour à l'ancien droit ne fut pas de longue durée. Chargés, par leur situation même, de demander au roi la *licentia eligendi,* de lixer le jour de l'élection el de convoquer les électeurs, les chanoines de l'église cathédrale demeuraient les principaux agents de l'élection : libérés de l'intrusion des princes, ils s'efforcèrent d'exercer une action d'abord prépondérante, puis exclusive de toute influence non capitulaire. Manifestée à l'occasion de faits isolés, négligences passagères et voulues dans la convocation des abbés et des seigneurs, comme à Limoges en 1087, *Hist, de la France,* t. xn, p. 426, et â Langresen 1092,*P.L.,* t.CLxxxn,col.322sq.; S.Bernard, *Epist.,*clxiv, ci.xvi, CLXViii, clxx et note 451 ; t. ct.xx.xix, col. 159; Pierre le Vénérable, *Epist.,* xxtx; née et développée au sein de l'anarchie provoquée par les contestations électorales, les luttes à main armée, les excès de l'ambition la plus mesquine, cette tendance ne tarda pas à aboutir au monopole.

L'exclusion des laïques fut relativement aisée. On négligea de les convoquer, on limita leur rôle à la seule acclamation; puis, devant leur obstination à troubler l'élection, à revendiquer des droits électoraux, on sollicita de Rome des concessions qui portèrent le coup décisif à leurs prérogatives. Vers 1150, les laïques n'avaient plus aucun rôle officiel dans l'assemblée capitulaire. Cf. concile d'Avignon, can. 8, Labbe, t. xi, col. 45; IVe concile de Latran, can. 25, Mansi, t. xxn, col. 1014; Décrétales, J, 6, 56, *Massana Ecclesia; P. L.,* t. cxxxvin, col. 292-293; t. clxiii, col. 332, 1115 sq.; t. CLXXIX, col. 547; t. clxxx, col. 119; t. CC, col. 1045, 1270; *Hist, de la France,* t. xn, col. 406; Registres *de Grégoire IX,* n. 106, 114.

Il fut moins facile d'exclure les autres électeurs grégoriens. Évêques, abbés et moines luttèrent avec entrain pour la défense de leurs prérogatives et de nouveau les firent reconnaître au concile de Latran de 1139. can. 28. Mansi, t. xxi, col. 533; Hardouin, t. vi *b,* col. 1213.

Les chanoines ne modifièrent point leur attitude. Toujours prêts à empiéter, ils opposèrent aux décisions de Latran la force d'inertie, omirent de convoquer les électeurs non capitulaires, créèrent un état de choses que de nouvelles concessions pontificales ne tardèrent pas â reconnaître et à consacrer (privilège de Clément III à l'Église de Clermont (1190), dans *Manum, pontificia Arverniæ,* édit. Chaix de Lavarène, p. 368; d'Innocent III (1205) au chapitre de Cantorbéry, *P. L.,* t. ccxv, col. 1043; du même (1206) â la collégiale de Sntri, Décrétales, II, 12, 3, *Quum ecclesia Sutrina).* En 1215, le concile de Latran sanctionna officiellement ces faveurs locales : « A chaque élection, en présence de tous ceux qui doivent, veulent et peuvent facilement y assister, on choisira trois chanoines; un à un, en secret, ils recueilleront les suffrages et les publieront séance tenante; puis la collation des voix terminée,ils acclameront le candidat de la majorité ou celui de la *major et sanior pars capituli.* » Décrétales, I, 6, 42, *Quia propter.* Acquis dès 1150-1170, le monopole électoral des chanoines était consacré légalement par le concile de 1215 : le vieux système électif, restauré par Grégoire VII au profit de la communauté chrétienne, devenait une seconde fois le monopole d'une aristocratie ecclésiastique. A son tour, l'exercice de ce monopole n'aura qu'une durée éphémère. On verra bientôt sous quelles influences il disparut.

3° *La décadence du pouvoir capitulaire.* — Au xnr siècle, les chapitres ont acquis le monopole électoral. Parallèlement â celle qu'on vient d'indiquer, s'opère une autre transformation : la confirmation de l'élection par le métropolitain el par les évêques co-provinciaux n'a plus lieu que pour la forme; le pape tend à devenir l'arbitre suprêine des élections de la catholicité. Introduit dans l'École par Étienne de Tournai, *Summa Stephani,* édit. Schulte, Giessen, 1891, p. 88, ce principe ne tarda pas à prévaloir grâce à l'influence de Bernard de Pavie : *Confirmatio vero electionis ad superiorem spectat personam. Summa Decretalium,* 1.1, tit. iv, *De electione,* § 3, Ratisbonne, 1861, p. 7.

De cette transformation ce fut surtout la papauté qui bénéficia; â elle revenait la confirmation, en Occident du moins, ou il n'y avait ni patriarche, ni primat. Toute élection douteuse, partagée, fut soumise à l'arbitrage de la cour de Rome. A la suite des discussions et des troubles, des conflits et des appels sans nombre, volontaires ou involontaires, qui marquèrent cette période, les papes durent intervenir dans la majorité des causes épiscopales, trancher les litiges et souvent nommer directement aux évêchés vacants sans tenir compte des prétentions capitulaires. Les nominations directes par le souverain pontife ne sont plus, à cette date, des faits exceptionnels ; les registres pontificaux, en particulier, ceux de Grégoire IX et d'Innocent IV sont remplis de relations de ce genre.

Développé sous l'influence des causes que nous venons de signaler, le mouvement qui tendait à enlever aux chapitres cathédraux le monopole électoral, allait prendre une extension nouvelle, grace à un fait inusité, de plus en plus fréquent, le fait des réserves papales, des grâces expectatives et de la *vacatio in curia.*

Mais le coup fatal sera porté aux prérogatives capitulaires par le système de la réservation générale qui fera cesser le droit commun des Décrétales, en matière d'élection épiscopale. En 1265, Clément IV proclama le principe que la disposition de tous les bénéfices appartient au pape dès la vacance et même durant la vie des titulaires. De fait. « il réserva au siège apostolique la collation de tous bénéfices et personnats. celle aussi de toutes dignités et églises *vaguant en cour de Home,* » Sexte, 111, iv, *De præb.,* 2, *Licet ecclesiarum*. quarante ans plus tard, Clément V. Extrav. comm.. III, n, *De præb.,* 3, *Etsi in temporalium,* se réserva le siège de Bordeaux ainsi que tous les sièges patriarcaux, métropolitains et épiscopaux qui vaqueraient *apud sedem aposlolicam.*

Jean XXII renouvela la réserve clémentine et donna une extension considérable à l'expression *vacantia* i»i *curia.* Extrav. comm.,1, m, *De electione,* 4, *Ex debito.* Toutes les réserves de ce dernier acte pontifical furent de nouveau formulées par Benoit XII dans la constitution *Ad regimen* de 1335, Extrav. comm.. 111, II, *De præb.,* 13, *Ad regimen,* et finalement insérées pai Urbain V dans les régies de la Chancellerie apostolique : toutes les églises patriarcales, métropolitaines épiscopales étaient réservées à la collation du souverain pontife. Ottenthal, *Regulæ Cancellariæ apoetolieæ,* Inspruclt, 1888, p. 15 sq., reg. 5, 5a, 6. 19 el 38.

Cettefois, c'en était fait des prérogatives capitulaires Ces réserves, il est vrai, n'abolissaient pas officiellement le droit électoral des chapitres, mais elles lu. substituaient un droit nouveau : en matière d'élection épiscopale la nomination directe par le souverain pontife devenait le *droit commun. Le* pape avait concentr· entre ses mains deux choses jadis distinctes : le choix de la personne et l'acte collatif de la juridiction.

Cette transformation, qui consacra la déchéance capitulaire, ne se fit pas d'un coup; elle fut préparée, on le sait maintenant, par la pratique des provisions bénéficiâtes, l'usage des grâces expectatives, des réserves et de la *vacatio in curia;* elle ne se fit pas non plus sans résistances : au cours du xiv· siècle, de nombreux

chapitres ne tinrent point compte des réserves de la Curie et prétendirent exercer leurs droits électoraux. De Lesquen et Mollat, *Mesures fiscales exercées en Bretagne par les papes d'Avignon,* in-8», Paris, 1903. Leurs résistances furent vaines. La réserve était pour longtemps le droit normal en matière de nomination aux évêchés. Elle le demeure encore. « Car les méthodes diverses actuellement en usage qui attribuent à d'autres qu'au pape une part quelconque dans le choix des évêques, sont des concessions locales, exceptions à la loi commune. Elles peuvent bien, dans leur ensemble, s'appliquer à des régions plus nombreuses, plus étendues que celles où est en vigueur la réserve, celle-ci n'en demeure pas moins le droit normal. En sorte que l'une quelconque de ces exceptions venant à cesser pour n'importe quelle cause, dans un pays déterminé, c'est la réserve qui devient la règle applicable à cette nouvelle situation. » A. Louviére, *Le droit canonique et les usages actuels pour la nomination des évêques,* dans la *Revue de l'institut catholique de Paris,* juillet-août 1907, p. 361.

V. Les formalités de l'élection épiscopale au xm' SIÈCLE. — 1' Les *préliminaires.* — Après les funérailles du prélat, le chapitre réuni en séance solennelle adresse au roi deux de ses membres, porteurs d'une lettre revêtue du grand sceau capitulaire. Dans cette lettre il annonce la mort de l'évêque et demande autorisation d'en élire un autre. C'est la démarche dite « congé d'élire » ou *licentia eligendi episcopum.* Le roi remet aux envoyés une lettre accordant la permission demandée, engageant les électeurs â remplir leur devoir en toute conscience et parfois même leur indiquant le candidat qui a ses préférences. Si cette autorisation préalable n'a pas été demandée et obtenue, le roi peut refuser à l'élu la mainlevée des régales ou délivrance des biens épiscopaux.

Une seconde députation est en même temps adressée au métropolitain ou, en cas de vacance du siège, au doyen et au chapitre de l'église cathédrale; l'archevêque ou le chapitre métropolitain donne autorisation de procéder à l'élection. On fixe le jour et l'heure de l'élection, on rédige et on envoie les lettres de convocation aux membres du chapitre absents, â tous ceux du moins qui sont dans les limites du royaume. La lettre de convocation est remise aux intéressés en présence de témoins ou sur le reçu d'une signature officielle, l'apposition du sceau généralement. Par circulaire spéciale, les archevêques, évêques et officiaux du royaume sont invités à faire parvenir la citation aux intéressés qui pourraient se trouver dans le ressort de leur juridiction.

2° *Les opérations électorales.* — Le jour de l'élection venu, les chanoines entendent la messe du Saint-Esprit, chantent le *Veni creator* el prennent place au chapitre ou au chœur. Le doyen prononce un discours, lit les lettres de convocation adressées aux absents et les lettres d'excuses, et, plusieurs autres formalités étant remplies, fait procéder au vote.

L'élection peut se faire de trois manières : 1. par quasi-inspiration; 2. par compromis; 3. au scrutin.

1. *La quasi-inspiration.* — Ce mode électoral fut peu usité. Sans entente préalable, sans discussion, mus comme par une inspiration divine, les électeurs portent leurs voix sur le même nom. D'après un canoniste anglais, Laurent de Somercote, *Der Traktat,* etc., Weimar, 1907, p. 32, le doyen ou celui qui doit émettre le premier son vote s'exprime ainsi : « Très chers frères, nous sommes assemblés ici au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour élire un évêque. Il me semble que N., notre confrère, est digne d'être élu. » Si tous les chanoines sont unanimes à donner leur consentement, le doyen dit aussitôt : « Au nom du Père, etc., moi, N., en mon nom el au nom de tous ceux à qui appartient l'élection, j'élis N., notre confrère, comme évêque. »

Après la publication du vote, l'évêque est porté près du maitre-autel. Les chanoines chantent le *Te Détint* pendant que par toute la ville sonnent les cloches; puis, l'évêque, acclamé par la foule, se rend à son domicile, escorté par le corps capitulaire.. Ces dernières remarques sont communes aux trois modes d'élection.

2. *Le compromis.* — Deux votes préliminaires décident de ce mode d'élection. Par un acte officiel, les chanoines s'engagent à remettre l'élection entre les mains d'un certain nombre d'entre eux, connus sous le nom de *compromissarii electionis ;* ils fixent la durée des pouvoirs des commissaires — souvent le temps que brûlera une chandelle — et promettent de respecter leur décision. Les *compromissarii se* retirent alors en un lieu secret»derrière l'autel ou sous la châsse d'un saint, examinent devant Dieu le mérite des candidats, arrêtent leurchoix et le proclament devant l'assemblée.

Ici, nous retrouvons le droit commun. On rédige le *decretum electionis,* on chante le *Te Deum,* on prie l'élu de vouloir bien agréer le choix qu'on a fait de lui. Il résiste pour la forme, puis il accepte.

3. *Le scrutin.* — Ce mode, très exactement déterminé parle IV» concile de Latran (1215), can. 24, Hardouin t. vu, col. 38; Décrétales, I, vi, 42, est le type de l'élection proprement dite. Les formalités préliminaires remplies, trois chanoines sont choisis comme enquêteurs ou scrutateurs *(scrutatores votorum).* Ils se placent dans un angle de la salle capitulaire et mettent leur vote par écrit; puis à chacun des chanoines défilant devant eux, ils demandent secrètement : « Frère,... dites-nous pour qui vous votez. — Je vote pour maître N., notre confrère, répond le chanoine, et je le nomme et élis pour évêque. » Chaque vote est mis par écrit, avec le nom du votant. Celte enquête terminée, les scrutateurs font publiquement la lecture des votes : c'est la publication voulue par le concile, *mox publicent in communi.* Alors a lieu une opération très délicate, la *collatio.* On fait le pointage des votes, on cherche à sonder les motifs personnels des votants, on compare les mérites du candidat : c'est la *collatio numeri ad numerum, zeli ad zelum, meriti ad meritum.* Mandagout, *De electionibus,* Lyon, 1509, c. xxx, fol.35. Il n'y aurait pas lieu de procéder à cette opération si la votation était unanime; mais, si les votes étaient divisés, le candidat delà *major et sanior pars capituli* serait élu. *Major et sanior pars capituli :à* la majorité numérique il fallait joindre la majorité dynamique; en fait, celle-ci pouvait prévaloir sur celle-là.

Cette appréciation était difficile. Aussi, fournit-elle souvent aux minorités le prétexte de résister aux majorités et fit-elle naître au sein du clergé, dans Ja cité elle-même, des troubles sanglants, des dissensions interminables qui, nécessitant l'intervention du pouvoir séculier et de la cour de Rome, hâtèrent la déchéance que l'on a déjà constatée. Pour les formalités électorales, cf. *Der Traktat des Laurentius de Somercote,* Weimar, 1907; Guillaume de Mandagout, *De electionibus,* Lyon, 1509 ; llenricusde Segusia, *Summa aurea,* Lyon, 1588; *Liber Gulielmi Majoris, Mélanges hist.,* t. n, p. 203 sq., dans la *Collection des documents inédits sur l'histoire de France.*

VI. Les élections épiscopales du xv» au xix» siècle: les concordats. — En enlevant tout pouvoir électoral aux chapitres cathédraux, la réserve, semble-t-il, a fait de la papauté l'unique agent du choix épiscopal : c'est vrai en théorie. En fait, les choses vont-autrement. De même qu'aprés la reslauration de l'ancien système électif, en France, en Angleterre, en Allemagne et en Espagne, le roi a mis souvent la main sur le choix des évêques, cf. E. Roland, *Les chanoines et les élections épiscopales du xt' au xtv siècle* (thèse), Aurillac, 1909, p. 163-228, de même aussi, au cours du xv» siècle et

au début du xvi', le roi, malgré la réservation générale, intervint dans les élections. A cette date, en ellet, les nationalités s'affirment, le pouvoir royal se rend absolu; le roi voit d'un mauvais œil l'intervention pontificale et fait tout pour l'entraver. Il accorde ou refuse le ‹ congé d'élire » là où le droit capitulaire subsiste; il écrit au chapitre et lui souffle le nom de son candidat; il va même jusqu'à écarter tout élu à lui « incongneu et non aggréable ». Et s'il faut pourvoir un évêché situé sur les frontières ou en terre féodale, il sait faire entendre à Rome le nom d'un candidat « sûr et féal ». Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme,* in-8", Paris, 1905, t. i, p. 103-107.

Lesintérêls de l'Etat sont si profondément engagés dans les choix épiscopaux que les rois estiment avoir plus à faire que de reconnaître les nominations faites par le seul évêquede Rome; ils élèvent de véhémentes protestations contre l'usage des réserves. El même, si comme en France, ils légifèrent en faveur de la liberté électorale (Pragmatique de Bourges, 14-38), et décident que les abbés seront élus, conformément aux canons, par les chapitres et les couvents, c'est moins pour rendre l'Eglise libre que pour la soustraire à l'emprise de Rome et la mettre à leur service. Il en fut bien ainsi en France, où la Pragmatique prétendait ne laisser au pape que la confirmation des élections dans les églises « immédiatement » sujeltes ou les monastères exempts, et lui enlevait le droit de consacrer le nouvel élu, à moins que ce dernier ne se trouvât à Rome au moment de son élection.

Sans doute, il est difficile de dire comment la Pragmatique fut appliquée au temps de Charles VII, Chainpollion-Figeac, *Documents historiques inédits,* 1843, t. n, p. 407; mais, il est clair que là même ouelleavait force légale, elle fut souvent violée par le roi et ses gens. S'appuyant sur l'article qui autorisait l'intervention « du roi et des princes du royaume » dans les élections, la royauté, de 1438 à 1516, de la Pragmatique au concordat, chercha à partager avec la papauté l'influence sur le recrutement du haut clergé et ne se fit pas faute de violer elle-même les libertés gallicanes, quand son bon plaisir fut en jeu et qu'il lui importa d'avoir les faveurs du Saint-Siège. Inaugurée par Charles VII, cette tactique atteignit sa perfection avec Louis XI qui, le 24 juillet 1467, demanda à Paul II le droit de nommer à quelques évêchés. Isambert, t. x, p. 540.

Cette démarche n'eut aucun résultat immédiat; mais elle prépara les voies au concordat d'Amboise, 13 aoüt-31 octobre 1472, qui, bien que muet sur la nomination aux évêchés, laissa entrevoir l'idée d'un accord possible entre le roi et le pape en matière de provision bénéficiale. Isambert, *ibid.,* p. 653. En fait, « dés 1471, Louis nomme aux évêchés et aux monastères. En 1475. à sa requête, Sixte IV avait transféré d'un seul coup quatre évêques : Clermont, Cahors, Carcassonne, Coutances. Jusqu'en 1483, plus de trente-trois évêques sont choisis par le roi et institués par le pape. » Durant la minorité de Charles VIII, rien ne fut changé. Les avocats et les procureurs royaux favorisaient les chapitres en révolte contre les évêques pourvus par la cour de Rome. Dans ses « Instructions » aux nonces, Innocent VIII se plaint « que les parlements veuillent connaître des élections, constituer des vicaires pour les juger. » Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme,* t. n, p. 99, 102, note 1.

Louis XII et Jules II, malgré certains conflits passagers, ne manquèrent pas de se faire de mutuelles concessions et pratiquèrent le régime concordataire avant l'élaboration du concordat. L'avènement de Léon X ne modifia pas ce *modus vivendi.* Dans l'espoir d'obtenir un appui politique, le roi prêtait l'oreille aux démarches du Saint-Siège en faveur de Jules de Médicis et d'Alois de Rossi. *Leonis X regesta,* η. 9458. François l*r, lui aussi, faisait de semblables promesses à Jules de Médicis et au cardinal Cibo. *Op. cit., n.* 13666,12 janvier 1515; η. 13706, 17 janvier.

Soumises aux fluctuations de la politique et aux nécessités du moment, ces concessions mutuelles ne pouvaient satisfaire ni le roi qui désirait avoir la haute main sur les nominations épiscopales, ni la Curie qui ne cachait point son désir de limiter l'ingérence rovale dans les choses spirituelles.

L'entrevue de Bologne (11 au 15 décembre 1515) mit fin à cette situation indécise, consacra l'abandon officiel de la Pragmatique et donna valeur juridique au mode suivi en pratique pour la nomination des évêques : au roi la nomination aux bénéfices majeurs, au papo l'institution canonique. Voici d'après les « Ordonnances» de François I", *Ordonnances des rois de France,* François Ier. t. t, p. 432 sq.; Thomassin, *op. cit.,* 1. Il, c. XL, t. tv, p. 396 sq., les principales dispositions du concordat de 1516 : « Dans les églises métropolitaines et cathédrales du royaume, Dauphiné, comtés de Die et de Valence..., vacantes... de présent ou de temps futur, même par unions faites entre nos mains ou celles de nos successeurs, les chanoines ne pourront procéder à l'élection ou la postulation du futur prélat..., mais le roi de France pourra nous nommer, à nous ou à nos successeurs, pontifes romains, une personne... el de cette personne ainsi nommée par le roi, il sera par nous et nos successeurs, pourvu au siège vacant. »

L'élection est supprimée : le pape et le roi sont les deux facteurs du choix épiscopal. Le droit de nomination royale doit être soumis aux règles canoniques d'àge et d'aptitude ; le futur prélat doit avoir au moins vingt-sept ans, être licencié en théologie, docteur ou licencié en l'un ou l'autre droit, être présenté dans les six mois qui suivent la vacance du siège. Le pape n'est pas *collateur forcé* et peut refuser tout choix qui porte sur une personne « non qualifiée »; le roi alors a trois nouveaux mois pour présenter un autre candidat « qualifié ». S'il néglige d'exercer ce droit dans le délai voulu, la provision est faite par l'évêque de Rome. A ce droit royal deux exceptions étaient faites : les églises conservaient le droit d'élire qui tenaient ce privilège de lettres apostoliques; le pape demeurait libre de pourvoir aux bénéfices vacants par la mort du titulaire « en cour de Rome ».

Ce n'est pas le lieu de dire quelles résistances devait soulever dans le parlement, l'université el le clergé lui-même, celte charte qui pour plusieurs siècles allait être le statut religieux de la France, ouvrir, dans l'histoiredu catholicisme européen, l'ère des concordats et fournir le modèle d'après lequel seraient réglées les difficultés analogues qui naissaient déjà dans les autres nations. Il est bon de noter, cependant, que l'absolutisme royal ne tarda pas à méconnaître l'une des exceptions signalées et que même les églises, qui tenaient d'un privilège apostolique le droit d'élire, eurent bientôt à souffrir de l'ingérence séculière. Dès 1520. en vertu de ce privilège, les chanoines de Bourges avaient procédé a l'élection ; les officiers royaux menacèrent le chapitre et le roi se mit à intriguer en cour de Rome. Imbart de La Tour, *op. cit.,* t. n, p. 478, et note 2.

Les élections épiscopales sont en réalité sous la dépendance de la couronne; mal informée, circonvenue et trompée, la papauté n'a le plus souvent qu'à se plier aux volontés royales : le roi *présente* le candidat, le pape lui *confère l'institution canonique.* Tel est le mode d'après lequel lesévèques français furent nommés jusqu'en 1905; car, si l'on néglige la tentative de l· « Constitution civile du clergé », le concordat de 1801 renouvela, en matière de nomination épiscopale, les dispositions de celui de 1516.

Par ce pacte, art. 4 et 5, le pape accordait eu pre-

mier consul et à ses successeurs le droit de nommer les évêques : v Le premier consul de la République nommera, dans les trois mois qui suivront la publication de la bulle de Sa Sainteté, aux archevêchés et évêchés de la circonscription nouvelle. Sa Sainteté conférera l'institution canonique suivant les formes établies par rapport à la France avant le changement de gouvernement, *præ/iciendos nominabit.* Les nominations aux évêchés qui vaqueront dans la suite seront également faites par le premier consul; et l'institution canonique sera donnée parle saint-siège, en conformité de l'article précédent. *Item Consul primus ad episcopales sedes quæ in posterum vacaverint, novos antistites nominabit, atque, ut in articulo preecedenti constitutum est, apostolica sedes canonicam DABIT institutionem,* » cité par A. Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat,* in-12, Paris, 1905. p. 160. Voir Concordat de 1801, t. ni, col. 750-751.

Dans les autres royaumes européens, les mêmes ingérences séculières se produisirent malgré les antiques concordats signés à Londres (1107), à Worms (1122), en Portugal (1288) ; les mêmes revendications intéressées se tirent jour â Constance et à Bâle : comme le roi de France, les souverains des autres nations demandèrent la liberté des élections pensant bien la faire tourner à leur avantage. A la suite de ces multiples requêtes, les élections furent maintenues, les réserves pontificales diminuées et des concessions mutuelles signées entre Marlin V et les cinq grandes nations, France, Allemagne, Italie, Espagne et Angleterre. D'autres compromis furent encore nécessaires au cours des siècles pour solutionner l'épineuse question des nominations épiscopales. Signalons les concordats négociés par Benoît XIV avec le roi de Sardaigne, Emmanuel III (1741), et surtout avec Charles III, roi des Deux-Siciles, les concessions faites à l'Espagne en 1737, 1753, Thomassin, *op. cit.,* l. II, c. XL, t. iv, p. 405-406, et plus récemment encore, à la Bavière (1817). au royaume de Naples (1818), Thomassin, op. *cit.,* l. I, c. LVH, t. I, p. 323, note 1, aux républiques d'Haïti (1861) et de l'Equateur (1862), enfin à la Russie (1847). Voici l'art. 12 de ce dernier concordat, article qui diffère bien peu des concessions faites aux autres puissances : « La désignation des évêques pour les diocèses et pour les suffragants de l'empire russe et du royaume de Pologne n'aura lieu qu'à la suite d'un concert préalable entre l'empereur et le saint siège pour chaque nomination. L'institution canonique leur sera donnée par le pontife romain selon la forme accoutumée. » Thomassin, *loc. cit.,* t. iv, p. 408. Ainsi, â l'heure actuelle, le régime concordataire est en vigueur en Autriche Hongrie, en Espagne, en Portugal, en Bavière, dans certains cantons suisses, Lucerne, Berne, Soleure, Zug (1829), Argovie et Thurgovie (1830), et dans quelques républiques de l'Amérique du Sud, Pérou. Haïti, Équateur, où la nomination par l'État est maintenue. *Le canoniste contemporain,* 1905, t. xxvm, p. 365, 471.

D'après ce système, le chef de l'État, quand survient la vacance, est autorisé à présenter un candidat salis faisant aux conditions requises par le droit commun, sans être obligé de choisir le plus digne. Au candidat ainsi présenté, la désignation ne confère aucune juridiction; elle lui donne pourtant un véritable droit à l'évêché : le collateur étant tenu de lui accorder l'institution canonique à moins qu'il n'y ait des raisons canoniques pour la lui refuser. D'où il suit que le pape n'est pas *collateur forcé* et peut écarter tout candidat qui n'a pas les qualités requises par le droit. Ce droit « de ne pas donner l'institution canonique aux sujets nommés qu'il jugerait indignes» a toujours été reconnu ru pape par les gouvernements. Consalvi à Cacault, 3U novembre 1801, cité par Artaud, *llistoirede Pie Vil,* t. t. p. 203. En 1872, le gouvernement de M. Thiers reconnaissait ce droit du pape en disant « que le gouvernement *nomme* les évêques, sauf le droit du pape *d'accorder* ou de *refuser* l'institution canonique. » Ém. Ollivier, *Nouveau manuel de droit ecclésiastique français,* p. 446. Il fallut la brutalité de M. Combes pour soutenir que le pape n'est qu'un *collateur forcé,* et raviver une querelle lointaine et épineuse au sujet de laquelle on amorça en France la séparation des Églises et de l'État.

VII. Les élections des évêques et les disciplines non concordataires. — Sans supprimer officiellement l'élection capitulaire, les réserves lui avaient substitué, comme *droit commun,* la nomination directe par le souverain pontife. Aux rois qui avaient vu de mauvais œil l'affirmation de cette hégémonie en matière de si grave importance, la papauté avait dù céder un droit de désignation ou de présentation : cette concession fut l'origine du régime concordataire.

Dans les pays où ce régime n'a pas été adopté, fonctionne l'un des trois systèmes que voici : élection par les chapitres cathédraux, nomination directe par le pape et recommandation ou système des listes.

1« *L'élection par les chapitres,* conformément au droit des Décrétales, s'est conservée dans deux évêchés d'Autriche, Salzbourg et Olmutz. Au xix· siècle, elle a été accordée à la Suisse pour les diocèses de Bâle, Saint-Gai! et Coire. « Les chanoines formant le Sénat, dit la bulle d'érection du diocèse de Bâle, ont le droit de nommer l'évéque parmi le clergé du diocèse. L'évêque élu recevra l'institution du Saint-Père aussitôt que ses qualités auront été constatées selon les formes usitées pour les Églises de la Suisse. » Nussi, *Quinquaginta conventiones,* tit. v, p. 42. Voir Concordat, t. ni, col. 740. La Prusse, les grands-duchés et les principautés du Rhin supérieur, c'est-à-dire l'empire allemand actuel, exception faite de la Bavière et de l'Alsace-Lorraine, ont bénéficié de la même faveur *Capitulis facultas tribuitur,* dit la bulle adressée, en 1821, à la Prusse, *ut in singulis illarum sedium vacationibus infra consueti trimestris spatium dignitates et canonici capitulariter congregati novos antistites ex ecclesiasticis quibuscumque viris regni Borussi incolis ad formam S. S. canonum eligere possint.* Et ce même document recommande aux électeurs de choisir une personne agréable au pouvoir civil, *quos regis gratos cognoverint... eligant.* Thomassin, l. I, c. lvii. t. i, p. 323, note 1. Voir Concordat, t. ni, col. 738.739. Dans une lettre écrite, le 20 juillet 1900, par le cardinal Rampolla, secrétaire d'Etat, par ordre de Léon XIII, aux évêques de la Prusse, du Hanovre et des États du Rhin supérieur, et commençant par les mots *Ad notitiam sanclæ sedis,* les bulles et les brefs de 1821. 1824 et 1827, qui constituent le droit spécial de leurs diocèses pour l'élection des évêques par le chapitre sont rappelés. Mais le secrétaire d'État de Léon XIII expose plus clairement les droits et les devoirs des chapitres pour faire cesser les usages établis, qui ne sauvegarderaient pas suffisamment la liberté de l'Église, la fidélité aux concordats et la dignité du siège apostolique. Ce siège ne reconnaît aux pouvoirs non catholiques qu'une intervention négative dans l'élection des évêques, et cette intervention consiste en ce que des candidats moins agréables à l'État ne sont pas élus. En choisissant les plus dignes, les chanoines doivent donc désigner un candidat, que le pouvoir civil agréera. Quant à l'intervention du commissaire, qui n'est pas mentionnée dans les concordats, les chanoines n'ont pas à s'en occuper. Ils ne peuvent pas la reconnaître, mais ils ne doivent s'y opposer que si elle nuisait â la liberi- de l'élection. En communiquant à ce commissaire le résultat de l'élection, on ne doit lui en demander ni l'approbation, ni la ratification. H ne faut pas non plus

notifier tout de suite aux fidèles l'élection comme complete, on doit déclarer qu'elle n'a son plein effet qu'après l'approbation du pape, et l'action de grâce solennelle doit être différée jusqu'après cette approbation. Cf. *Archiv f'ûr kathol. Kirchenrecht,* 1901, t. lxxxi, p.525 sq. ; *Deutsche Zeitschriflfür Kirchenrecht,* 1902, t. xn, p. 109 sq. Sur les élections épiscopales en Allemagne, voir Friedberg, *Der Stoat und die Bischofswahlen in Deutschland,* 2 vol., Leipzig, 1874; J. Hirsche, *Bas Becht der Begierungen bezûglich der Bischofsicahlen in Preussen und der oberrheinichnischen Kirchenprovinz, Msyence,* 1876; Ul. Stutz, *Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechts,* Stuttgart, 1909 (avec une abondante bibliographie).

2« La *recommandation* ou *système des listes* est un mode fort répandu dans les pays de langue anglaise, Irlande (décret de la S. C. de la Propagande du 17 octobre 1829), États-Unis d'Amérique (1834), Angleterre 11852), Hollande (1858), Provinces canadiennes (1861), Ausiralie (1866), Écosse (1883), et dans certains pays de mission. En ces dernières années, ce mode a été octroyé à la plupart des républiques de l'Amérique latine, sauf les deux grandes exceptions du Mexique et du Brésil qui ont adopté le système de la séparation pure et simple, à l'exception aussi du Pérou où la nomination par l'État est maintenue. Dans la République argentine, dans l'Uruguay et le Paraguay, le Sénat dresse une liste de trois noms que le président présente au saint-siège. En Bolivie, trois noms sont présentés par le Sénat au président qui choisit lui-méme le nom qui sera recommandé à Rome. Au Vénézuéla, le Congrès désigne ceux que le président présentera lui-même au souverain pontife.

Simple indication, information éclairée, non élection, ni nomination, pas même présentation patronale, la recommandation ne saurait obliger le pape à choisir parmi les candidats présentés : son geste demeure libre dans les nominations épiscopales. *Decretum S. C. de Propaganda fide,* 14 juin 1834, *Collectio lacensis,* t. ni, col. 48.

Ce système, du reste, présente de nombreuses variantes dans le collège chargé de dresser les listes.

En Irlande, les curés et les chanoines réunis en assemblée plénière, au lieu et au jour dits, choisissent, à la majorité, deux scrutateurs, jurent de voter en conscience, déposent leur bulletin et reviennent à leur place. Alors, les scrutateurs dépouillent les votes ichaque bulletin porte trois noms) et proclament les trois noms qui ont obtenu la majorité. On rédige ensuite. sous la dictée du président, un procès-verbal en double exemplaire, l'un destiné à la Propagande, l'autre aux évêques de la province. Dix jours après, en présence des évêques, on discute sur le mérite des candidats, on formule un jugement qui, écrit etscellé, sera transmis à la Propagande. Autorisés à refuser les noms désignés, les évêques ne le sont pas à dresser une nouvelle liste. *Synode plénier* de Maynooth, p 273-279; *Le canoniste contemporain,* 1905, t. xxvm, p. 466.

Le système usité en Angleterre et en Hollande diffère bien peu de celui qu'on vient de décrire : les chanoines seuls ont le droit de sulfrage, les scrutateurs sont au nombre de trois et les noms des trois candidats ne sont pas inscrits sur le même bulletin. Pour de plus amples détails, cf. *Instructio S. C. de Propaganda fide,* du 21 avril 1852; *Statuta synod, provinc. Weslmonasterien., Decretum Xl/f; Collectio lacensis, t.* ni, col. 924, 925,958, 959.

Ce fut au concile plénier de Baltimore (1884) que fut définitivement réglée la forme en vigueur aujourd'hui aux États-Unis d'Amérique. Dans les trente jours qui suivent la déclaration de vacance, les consulteurs et tes curés inamovibles se réunissent sur convocation de l'archevêque, ou à son défautdu plus ancien suffragant de la province. Leur mission est de choisir une série de candidats dont les noms seront proposés à la Propagande et au pape. Leur vote, secret et purement consultatif, ressemble fort à une élection. Une fois proclamé le résultat du scrutin, on rédige un procès-verbal dont copie est envoyée à la Propagande et aux évêques de la province.

Dix jours après, c'est aux évêques à se réunir, à apprécier les candidats et à porter sur eux un jugement de valeur. Ils motivent leur refus, mais n'ont pas le droit de présenter un ou plusieurs autres candidats. Le secrétaire rédige un procès-verbal et l'adresse à la Propagande. *Acta et decreta concil. fdenar. Ballimor. tertii,* Baltimore, 1884, tit. n, c. 1, *De episcopis,* n. 15, p. 12-14.

Au Canada, la liste de recommandation est dressée par les évêques; tous les trois ans, chaque évêque présente à son métropolitain les noms des prêtres qu'il juge dignes de l'épiscopat. Que survienne une vacance, les évêques, réunis en synode sous la présidence du métropolitain ou du plus ancien suffragant, discutent sur le mérite et la valeur des candidats; les décisions et les votes secrets du synode sont adressés à la Propagande. *Collectio lacencis,* I. ni, col. 686, 688.

Sur la nomination des métropolilains et des évêques chez les Syriens catholiques, voir les décisions du concile tenu à Sciarfé en 1888, dans le *Canoniste contemporain,* 1900, t. xxm, p. 541-542.

En résumé, sauf de légères variantes, la recommandation ou système des listes se fait de la manière suivante : plusieurs candidats, ordinairement trois, sont désignés au 'ieu d'un seul. Et, remarque capitale, ces candidats n'acquièrent aucun droit au choix pontifical; le saint-siège est absolument libre de prendre son candidat même en dehors de cette liste officielle : les décrets de la Propagande sont décisifs sur ce point. De cette réserve le souverain pontife n'use que bien rarement, mais le fait seul qu'il a la possibilité de l'exercer suffit à montrer que la recommandation différé essentiellement de l'élection.

3» Enfin le dernier système est *lanominalion directe par le pape* sans aucune intervention officielle du pouvoir séculier, ni du clergé, pas même sous la forme très atténuée de la recommandation. C'est le cas de l'Italie, sauf la réserve de fait de *l'exequatur* royal hors de l'ancien État pontifical, pour la mise en possession du temporel de l'évêché. Art. 15 de la loi dite des garanties: « Le gouvernement renonce dans tout le royaume au droit de nommer ou de présenler aux bénéfices majeurs. » Très libre, le choix du pape est entouré des garanties qui peuvent le rendre le plus parfait possible. *Le canoniste contemporain,* 1905, t. xxvm, p. -463, notes 1 el 2; *Motu proprio* du 17 décembre 1903, *Le canoniste,* 1904, p. 152.

La Belgique, le Luxembourg, le Monténégro, le Mexique, le Brésil et depuis 1871, l'Alsace-Lorraine, sont soumis au régime de la nomination directe par le pape.

Depuis la rupture du concordat de 1801, le système delà nomination directe estsuivi en France. Dans les pays où ce dernier mode est en vigueur, le pape prend les informations qu'il juge opportunes et sous la forme qu'il lui plaît. Ainsi eu France une large place semble avoir été faite aux consultations et aux avis de l'épiscopat; mais ces consultations sont le fait du bon vouloir pontifical, non celui d'une pratique définitivement acquise et réglementée; elles demeurent donc facultatives et en cela diffèrent beaucoup du système de la recommadation.

Résumons en quelques mots les faits analysés au cours de cette étude. Exercé d'abord par les apôtres, le pouvoir de choisir et d instituer les évêanes nassa, dèr

le il® siècle et à des degrés divers, aux mains des évêques, du clergé et des gens de la cité. Confié au clergé, en présence du peuple qui manifeste ses désirs, fait entendre ses acclamations et parfois ses colères, le choix du candidat est dirigé par les évêques de la province, arbitres en dernier ressort de la valeur des opérations électorales et de la dignité de l'élu. La ratification du choix rentre dans les attributions métropolitaines.

Au cours du iv· siècle, l'autorité civile eut sur les élections une influence assez souvent décisive, sans être officielle. Le Ve concile d'Orléans (549) consacra le fait de l'intervention royale : la volonté du roi devenait une condition de la régularité du sacre épiscopal.

De cette faveur, les princes abusèrent. Aux vu·, vin® et IX· siècles, il leur advint souvent de ne tenir point compte des désirs populaires, de violenter la liberté des électeurs et de nommer directement aux évêchés. A l'époque féodale l'élection n'existe plus. Sur une vaste échelle on trafique des évêchés, on les donne, on les vend, on les cède en héritage. L'épiscopat est un apanage réservé aux cadets et aux bâtards de haute lignée. De son suzerain temporel l'évêque reçoit l'évêché; de sa main, il est investi de la juridiction épiscopale. La crosse et l'anneau sont les signes de cette investiture.

Sous ce régime, le système électif a vécu, l'Église est en servitude. Grégoire VII porte remède à ces maux. Il entreprend une œuvre gigantesque, connue sous le nom de réforme grégorienne. Par ses soins l'antique assemblée électorale est restaurée. Peuple, laïques de haut rang, moines, abbés, chanoines, évêques, entrent dans l'enceinte électorale.

Cette restauration fut de courte durée. Les chanoines luttèrent pour le monopole d'élection. \/ers la fin du xi!® siècle, ils l'avaient conquis. Mais un siècle plus tard, les réserves pontificales, à leur tour, avaient raison de ce monopole. Le choix des évêques ainsi que leur institution ressortissait au siège apostolique.

Les rois virent de mauvais œil ces transformations successives. Ils entendaient bien i ercer une influence dans les choix épiscopaux. La papauté dut compter avec eux. Elle leur céda de son droit, et, par les concordats, les autorisa à présenter et parfois à nommer aux sièges vacants, se réservant de conférer l'institution canonique, si le choix du prince était conforme aux prescriptions du droit.

Concessions faites aux princes, les concordats ne suppriment point les prérogatives qu'enregistrèrent les règles de la Chancellerie apostolique : en droit, la provision des évêchés et l'institution des évêques appartient exclusivement au pontife romain.

La courbe tracée par l'histoire des nominations épiscopales nous ramène à notre point de départ; chose uniquement apostolique à l'origine, l'élection épiscopale semble être en voie de se concentrer de nouveau entre les mains du successeur de Pierre.

I. Sources. S. Clément, *P Cor.,* édit. Funk, Tubingue, 1887, t. i ; *Didaché. Les Pères apostoliques,* collection Hemmer et Lejay, Paris, 1907, t. i; Eusèbe. *H. E.,* collectionHemmer et Lejay, Paris, 1905, 1.1 ; *Canones apostolorum et conciliorum sæc. ɪv-vп,* édit. Bruns. 2 in-8·. Berlin, 1839; Hardouin, *Conciliorum collect, regia max., I'I* in-fol., Paris, 1715; Labbe et Cossart. *Concil. collect, max.,* 17 tom. en 18 in-fol., Paris, 1671-72; Mansi et Coleti, *Sacrorum concil. nova et amplise. co/tect.,* 39'in-fol.« Florence et Venise, 1757-1798; *Corpus juris canonici,* édit. Friedberg, 2 in-4°. Leipzig. 1879-1881 ; les volumes de la Patrologie de Aligne, cités au cours de l'article; Grégoire de Tours, *Historia Francorum ; Monurn. German, hist., Scriptores,* 23 in-fol., Hanovre, 1826-1883, 1.1, n,v, vm ; *Leges,* t. n; *Capitularia,* petite édition de Berlin et de Hanovre; Mathieu Paris, *Chronica majora,* édit. Luard, 7 in-8·, Londres. 1872. 1880; Guillaume de Nangis, *Chronicon,* édit. Géraud *Soc. des hist, de France),* 2 in-8·, Paris, 1843; Ordéric Vital, *Histoire ecclésiastique,* édit. Le Prévost *(Soc. des hist, de France),* 5 in-8·, Paris. 1852; Bouquet et Brial, *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* nouvelle édit, sous la direction de Léopold Delisle. Paris. 1869, t. xi-xvm; Ottenthal. *Regulæ Cancellariæ apostolicæ,* in-8·, Inspruck, 1888; *Registres des papes du xin* siècle : Registres* de Grégoire IX. d'Innocent IV, d'Alexandre IV, d'Urbain IV, de Clément IV, de Jean XXII, publiés par les anciens membres de l'École française de Rome; *Ordonnances des rois de France de la IIP race,* Paris, 1723-1849, t. I, n; *Liber Guillelmi Majoris,* dans *Mélanges hist.ft.* n. p. 203 sq. *(Collection des Documents inédits sur l'histoire de France); Der Traktal des Laurentius de Somercote Kanonikus von Chichester über die Vornahme von Bischo/swahlen entstanden im Jahre 1254,* publié par A. von Wretschko, in-8·, Weimar, 1907 ; Rymer, *Fœdera, conventiones... inter reges Angliæ et alios reges,* 10 in-fol., La Haye, 1740; V. Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis interS. Sedem et civilem potestatem variis formis initie,* in-12, Mayence, 1870; *Collectio lacensis. Acta et decreta S. conciliorum recentiorum, 'I* in-4·, Fribourg-en-Brisgau. 1870-1890; *Conventiones Leonis XI11,* Rome, 1893.

II. Travaux. — Sur les élections épiscopales du I*r siècle i la réforme grégorienne, Hefele, *Histoire des conciles,* trad Leclercq, Paris, 1907; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de ΓÉglise,* 7 in-4·, Bar-le-Duc, 1865, t. 1, ni, iv; P. de Marca. *De concordia sacerdotii et imperii,in-fol.,* Roboreli,1742 ; Loning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts,* Strasbourg. 1878; Hauck, *Die Bischofsiuahlen unter den Merovingerr,* Erlangen,' 1883; Waltz, *Deutsche Verfassungsgeschichte.* 3 in-8·, Kiel, 1880-1883, t. n, ni ; Duchesne, *Histoire ancienne c.: ΓÉglise,* 3 in-8·, Paris, 1906-1910; Fustel de Coulanges, *La monarchie franque,* Paris, 1888; E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse,* in-12, Paris, 1906 ; Imbart de la Tour. *Les élections épiscopales dans l'Église de France du ix* au xi/* siècle,* in-8·, Paris, 1890; de Vie et Vaissette, *Histoire générale du Languedoc,* 2' édit., 12 in-4·, Toulouse, 1875, t. v. Luchaire, *Manuel des institutions françaises,* in-8·, Paris, 1892; P. Viollet, *Histoire des institutions politiques et adn · nistratives de la France,* t. i ; Boucharlat, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens.* Paris, 1904; Lesne, *La hiérarchie épiscopale,* Paris. 1905, p. 13-16,108-123. 742-882; J.Doiz-. *Les élections épiscopales en France avant les concorda:'* dans les *Études,* 1906, t. cvn, p. 721-743; t. cviii. p. 38-54; E. Vacandard, *Une élection épiscopale sous les Mérovingiens, d'après Grégoire de Tours,* dans la *Revue du clergé françа·.** du 15 juin 1906, p. 171-186; G. Mollat, *Elections épiscopales,* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* de d'Alès, Paris, 1910, t. i, col. 1343-1350.

Sur l'élection épiscopale et la réforme grégorienne, Imbart de la Tour, *op. cit.; Gallia Christiana,* 16 in-fol., Paris, 1715-1865. I.iv; Étienne de Tournai, *Summa Stephani,* édit. Schulte, Giessen, 1891; Bernard de Pavie, *Summa Decretalium,* Ratisbonne. 1861 ; Ottenthal, *Regula Cancellariæ apostolicæ,* in-8·, Inspru.. 1888; de Lesquen et Mollat, *Mesures fiscales exercées en B> · tagne par les papes d'Avignon,* in-8·, Paris, 1903; Hauréaù. *Quelques lettres d'innocent IV,* in-4·, Paris, 1874; J. Doiz . *Les élections épiscopales en France et l'investiture laïque.* dans les *Études,* 1906, t. cvm, p. 359-384; Id., *L'élection épisc - pale et les chapitres cathédraux au xin· siècle, ibid.,* t. ci · p. 627-656; E. Roland, *Les chanoines et les élections épisc. - pales du xr au xirsiècle* (thèse), in-8·, Aurillac, 1909; G. M - lat, *loc. cit.,* col. 1350-1353.

Sur les formalités de l'élection épiscopale au xiII· siècle, Laurent de Somercote, *op. cit. ;* Henricus de Segusia, *Sumn · aurea,* Lyon. 1588; Guillaume de Mandagout, *De electionibus* in-12, Lyon, 1509; *Liber Guillemi Majoris,* déjà cité; Duran: de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique,* 5 vol., Lyon 1776; Viollet, *Les élections ecclésiastiques au moyen à.· d'après Guillaume de Mandagout,* dans la *Revue catholiq· I des Églises,* 1907, t. iv, p. 65-91.

Sur les élections épiscopales du xv au XIX' siècle. Rebuff? *Concordata inter S. S. D N. Papam Leonem X et sancta sedem apostolicam ac christianissimum D. N. Regem Frcn · ciscum et regnum edita,* 4· édit., Paris, 1515; Imbart de la T -ur. *Les origines de la Réforme,* 2 in-8·, Paris, 1905 et 1909 P. Combet, *Louis Xi et le saint-siège,* Paris, 1903 ; N. Va! *La Pragmatique sanction,* Paris, 1906 : A. Baudrillart. *Quai cents ans de concordat,* Paris, 1905; G. Goyau, *L'Allemag> * religieuse, Le catholicisme,* Paris, 1905-1908; *Le canonist' contemporain,* 1905, t. xxvni, p. 365, 471 sq.

Sur tes élections des évêques et les disciplines non concorda taires, Thomassin. *op. cit.;* Nussi. *op. cit. ; L- canon vd? contemporain,* 1904, t. XXVII, p. 152; 1905, t. xxvni, p. 463;

U. Stulz, *Der neueste Stand des deutschen Bischofsiuahlrechtes,* Stuttgart, 1909.

Voir aussi Cantiniau, *Les nominations épiscopales en France des premiers siècles jusqu'à nos jours,* 1905; Sagmuller, *Der Bischofswahl bei Gratian,* Cologne, 1908, et pour la question du *Nobis nominavit,* le *Livre blanc* du saint-siège, Rome, 1905.

E. Roland.

4. ÉLECTION DES PAPES. — I. Le mode d'élection à la papauté est-il de droit divin? II. Le pape peut-il choisir lui-même son successeur? III. Élection des papes par le clergé et le peuple, dans la primitive Église. IV. Inconvénients des élections populaires. V. Empiétements du pouvoir civil. Rois barbares et empereurs d'Orient (418-741). VI. Élections populaires des papes sous les Carlovingiens (741-900). VII. La féodalité italienne à l'assaut de la papauté durant le x* siècle (900-964). VIII. Les Césars allemands et le trône pontifical (963-1058). IX. L'œuvre d'Hildebrand. Restriction du corps électoral. L'élément laïque complètement et définitivement écarté (1059-1180). X. L'œuvre d'Alexandre III. Le Sacré-Collège constitué en corps électoral. La majorité des deux tiers (1180-1268). XI. Institution du conclave.

I. Le mode d'élection a la papauté est-il de droit divin? — La dignité du souverain pontife étant la plus sublime qui soit sur terre, l'acte qui détermine le sujet qui doit en être revêtu est évidemment d'une importance capitale pour le monde entier. Il a pour résultat, en effet, de donner un vicaire visible à Jésus-Christ, un interprète infaillible de la révélation, un chef à l'Église militante, un père à la multitude innombrable des fidèles.

Cependant le mode d'élection à la papauté n'est pas fixé par le droit divin. Le premier pape, saint Pierre, fut choisi par le fondateur même de l'Église; mais on ne trouve ensuite, ni dans l'Écriture sainte, ni dans la tradition, aucune prescription de Noire-Seigneur à cet égard. D'ailleurs, si Jésus-Christ en avait précisé lui même la forme, elle n'aurait pas varié à travers les siècles, comme on le constate. Il a donc laissé à l Église, et surtout à son pasteur suprême, le soin de régler ce point essentiel de discipline ecclésiastique, et d'y introduire toutes les modifications que les vicissitudes des temps exigeraient dans la suite. Cf. Suarez, *Tractatus de fide,* part. I, disp. X, sect, iv, *An et quomodo summus pontifex ab hominibus eligi debeat,* n. 6, *Opera omnia,* 28 in-4», Paris, 1859-1878, t. xn, p. 309; Bouix, *De l'élection du souverain pontife,* in-8», Paris, 1864, p. 343; *Archiv fur kath. Kirchenrecht,* 1894, p. 410.

II. Le pape peut-il choisir lui-même son successeur? — Une question se pose tout d'abord : le pape qui a le droit de légiférer en ces matières, peut-il désigner lui-même son propre successeur? D'après plusieurs graves auteurs, il le pourrait, du moins dans les cas de nécessité, quand ce ne serait pas possible, ou très difficile, d'éviter par une autre voie une longue vacance probable du saint-siège, et des divisions capables de faire naître un schisme. Les partisans de cette opinion invoquent l'exemple même de saint Pierre, qui, selon une vieille tradition, aurait désigné Pui-même son successeur, saint Clément, comme celui-ci l'affirme dans une lettre à saint Jacques, insérée dans le Décret de Gratien, part. II, caus. VIII, q. i, c. 2, 2 in-fol., Leipzig, édit. Richter et Friedberg, 1879-1881, '. i, col. 592. Dans cette hypothèse, saint Lin et saint Clet n'auraient pas été les successeurs de saint Pierre, mais simplement ses coadjuteurs, quoiqu'ils occupent le 2' et le 3» rang dans la chronologie ordinaire des papes, et que, dans le canon de la messe, ils soient nommés avant saint Clément. Mais il y a très longtemps que des doutes très fondés se sont élevés sur l'authenticité de celte prétendue lettre de saint Clément. comme en témoigne ce vers antique accolé par les glossateurs à ce passage du Décret de Gratien :

Disputat Mc mundus quartus fueritve secundus.

Cf. *Decretum Gratiani una cum glossis,* 2 in-4», Venise, 1572, t. i, p. 568. Le doute s'est changé ensuite en certitude, et, depuis plus de deux siècles, celte lettre de saint Clément est généralement considérée comme apocryphe. Cf. Baronius, *Annales ecclesiastici,* 12 in-fol., Rome, 1593-1607, an. 60, t. i, p. 680; Barbosa, *De /ure ecclesiastico universo,* 2 in-fol., Lyon, 1650, part. I, c. i, n. 45, t. i, p. 10; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, /uridica, moralis, theologica,* 9 in-fol., Rome, 1899, v» *Papa,* a. 1, n. 5-8, t. vi, p. 27 sq.; Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts,* Berlin, 1869, t. i, p. 716. Néanmoins, des auteurs récents, s'appuyant sur d'autres raisons, soutiennent encore que le pape a le pouvoir de nommer son successeur. Cf. dom Levéque, *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1886, p. 318 sq.; Many, *Du droit des papes de désigner leur successeur,* dans la *Revue de l'institut catholique de Paris,* mars-avril 1901, p. 14 sq.; Sabatier, *Comment on devient pape,* in-12, Paris, 1901, p. 67 sq.; *Revue canonique, Bulletin de l'Académie de droit canonique,* avril 1901, p. 350-359; *L'intervention du pape dans l'élection de son successeur,* dans *L'ami du clergé,* 1901, t. xxm, p. 648-649. Ce sentiment autrefois combattu par une foule de théologiens et de canonistes anciens, tels que Fagnan, *Comment. in libros Decretal.,* I. I, tit. xxxv, *De pactis,* c. v, *Accepimus,* 5 in-fol., Besançon, 1640, t. i, p. 606; Dominique de la Sainte-Trinité, *De romano pontifice,* c. ix, n. 5, dans la *Bibliotheca maxima pontificia* de Roccaberti, 21 in-fol., Rome, 1695-1699, t. ix, p. 260; Barbosa, *op. cit.,* t. I, p. 10; Ferraris, *op. cit.,* t. vi, p. 27, etc., l a été plus récemment par Phillips, *Kirchenrecht,* 10 in-8», Ratisbonne, 1845-1889, t. v, p. 729 sq.; Hergenrœther, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts,* Fribourg-en-Brisgau, 1888, p. 243; Silbernagl, *Lehrbuch des kath. Kirch.,* p. 180; dom Leclercq, dans *Histoire des conciles,* t. n, p. 1349-1366. Voir aussi Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts,* t. I, p. 227, 292, 716.

Que les souverains pontifes, sans nommer personnellement leur successeur, se soient préoccupés, plus d'une fois, d'assurer un bon choix après leur mort, cela paraît hors de doute, pour peu que l'on réfléchisse au décret publié par le pape saint Symmaque au synode romain de 499, c. tv. Il y est dit que si le pape mourait subitement, sans avoir, de son vivant, eu le temps de rien statuer touchant l'élection de son successeur, celui-là serait élu qui aurait réuni sur son nom la totalité des suffrages du clergé, ou, en cas de partage, le plus grand nombre. Si *transitus papæ, quod absit, inopinatus advenerit, et de sui electione successoris (ut supra placuit), non possit ante decernere,* etc. Bail, *Summa conciliorum omnium generalium ac provincialium,* 2 in-fol., Paris, 1672, t. n, . 169; *Decretum Gratiani,* part. I, dist. LXX1X, . 10, Si *transitus,* t. I, p. 279; Labbe, *Sacrosancta concilia, 18* in-fol., Paris, 1672, t. iv, coi. 1313-1317; Mansi, *Concil.,* 31 in-fol., Florence, 1759-1798, t. vm, coi. 232, 238; Hefele, *Conciliengeschichte,* 2» édit., t. n, p. 627; trad. Leclercq, t. n, p. 948-949. Ces paroles sont une preuve évidente que, jusqu'à la fin du v» siècle, l'usage exista, au moins, de demander au pape, en prévision de la vacance du saint-siège, quel candidat il recommandait aux suffrages des électeurs. Les deux canons précédents du même synode portent que, du vivant du pape, on ne peut, sans son consentement, préparer l'élection de son successeur, et cela sous les peines les plus sévères. *Decret. Grat.,* part. 1, dist. LXX1X, c. 2, Si *quis,* t. I, p. 276; Hefele, *op. cit.,* p. 626; trad. Leclercq, p. 948. Cf. *Cæremoniale continens ritus ele-*

ctionis romani pontificis, Gregorii papæ XV jussu editum, t. i, p. 1; Suarez, *Tract, de fide,* disp. X, sect, iv, n. 15, t. xn, p. 311.

Quoi qu'il en soit de la controverse agitée à ce sujet, si les papes ont le pouvoir de désigner leur successeur, il est certain qu'ils n'en ont, pour ainsi dire, jamais usé, depuis l'origine de l'Eglise jusqu'à nos jours, malgré la gravité des circonstances, au milieu desquelles ils se trouvèrent si souvent. Cependant la désignation par eux de leur successeur eût été, bien des Tois, ce semble, le moyen le plus sur et le plus facile d'éviter les dissensions et les schismes possibles de ces époques troublées. Mais ils ne recoururent pas à ce moyen, et lirent, au contraire, des actes qui manifestaient leur répugnance à l'employer. Cf. Philipps, *Kirchenrecht,* t. v, p. 731 ; *Archiv fur kath. Kirchenrecht,* 1894, p. 411.

La coutume s'était établie, dans diverses églises particulières, que les évêques, avant de mourir, désignassent eux-mêmes leur successeur. Cf. Eusèbe, *H. E.,* I. VI, c, xi, *P. G.,* t. xx, col. 542; Sozomène, *H. E.,* I. 11, c. xx, *P. G.,* t. lxvii, col. 983; S. Augustin, *Epist.,* ccxiii, n. 5, *P. L.,* t. xxxnt, col. 967. Si cette manière de procéder avait quelques avantages, on reconnut vite qu'elle présentait de sérieux inconvénients. Aussi avait-elle été réprouvée de bonne heure par le concile d'Antioche, tenu en 341, et dont le canon 23e annulait toute disposition de ce genre, ajoutant que, pour le choix du nouvel évêque, il fallait se conformer aux traditions antiques, d'après lesquelles le choix appartient au clergé réuni en synode et au jugement des évêques voisins. Cf. Bail, *Summa conciliorum omnium,* t. n, p. 65; *Decretum Gratiani,* part. II, caus. VIH, q. i, c. 3, *Episcopo non licere,* t. i, col. 512; Hefele, *Conciliengeschichte,* t. i, p. 520; trad. Leclercq, t. i, p. 721.

Dés le milieu du v» siècle, ces prescriptions furent renouvelées par les souverains pontifes. Par une décrétale publiée au concile de Rome de 465, can. 5, le pape saint Hilaire, successeur immédiat de saint Léon le Grand, défendit aux évêques de choisir eux-mêmes leur successeur. *Decret. Gratiani,* part. I, caus. VIII, q. I, c. 5, *Plerique,* t. I, col. 513; Labbe, *Sacrosancta concilia,* t. iv, col. 1060; Hefele, *Conciliengesch.,* t. n, p. 593; trad. Leclercq, t. n, p. 903; Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum,* édit. Mommsen, p. 14. Ces défenses furent de nouveau portées, dans la suite, par beaucoup de papes, et on en trouve un certain nombre insérées dans le *Corpus juris;* par exemple, *Decret. Grat.,* part. I, caus. VIII, q. i, c. 4, *Episcopo non liceat:* c. vi, *Moyses;* c. vu, *Apostolica auctoritate,* etc.

Quoique les souverains pontifes fussent au-dessusde leurs propres lois, ils ne voulurent pas s'y soustraire, et ils ne consentirent pas à faire eux-mémes ce qu'ils défendaient à leurs frères dans l'épiscopat. Il n'y a pas dans l'histoire d'exception à celte règle. H est vrai que, pour empêcher les rois goths d'intervenir dans l'élection de son successeur, et de pousser un intrus sur la chaire de saint Pierre, saint Félix IV (526-530) choisit pour coadjuteur un prêtre romain, Boniface, et le désigna aux suffrages des électeurs pour sa succession. Mais il ne le nomma pas lui-même définitivement. Du moins, cela n'est pas démontré. Cf. Duchesne, *Liber pontificalis,* t. i, p. 281 sq. ; *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* Paris, 1883, t. ni, p. 245; Mommsen, *Neues Archiv,* 1885, t. XI, p. 367; Ewald, *Neues Archiv der Gesellschaft fur altéré deutsche Geschichtskunde,* t. x, p. 412; Amelli, *Documenti inediti relativi al ponlificalo di Felice IV e di Bonifacio 11, estratti da un codice della biblioteca capitolare di Novara,* dans la *Scuola cattoliea,* Milan, 1882, t. xxi; Grisar, *Histoire de Borne et des papes au moyen âge,* 2 in-4", Rome, Paris, 1906; l. II, *Home et les papes pendant ladomination gothique en Italie,* c. v, ü 1, t. il, p. 49 sq. Cette précaution n'einpécha pas le schisme d'éclater à sa mort. Dom Leclercq, dans *Histoire des conciles,* t. n, p. 1358-1365.

Marchant sur les traces de son prédécesseur. Boniface II (530-532) prit, lui aussi, comme coadjuteur, le diacre Vigile. Pour lui assurer sa succession, il essaya de faire ratifier ce choix par le clergé romain réuni en synode, lui demandant, sous la foi du serment, de maintenir cette élection après sa mort. Le texte du procès-verbal de cette assemblée n'est malheureusement pas arrivé jusqu'à nous, mais le fait est relaté dans le *Liber pontificalis.* Cf. Duchesne, *Vigile et Pelage,* dans la *Revue des questions historiques,* 1884, p. 370. Cette décision singulière fut inspirée à Boniface II par le désir de prévenir, après sa mort, les dissensions, les désordres et les schismes qui s'étaient produits à l'occasion de sa propre exaltation, par l'élection simultanée de l'antipape Dioscore qui s'était emparé de la basilique de Saint-Jean-de-Latran. Cf. Duchesne, *Mélanges de l'École de Rome,* t. ni, p. 2-43 sq., 256; dom Chamard, *Revue des questions historiques,* 1885, t. xxxvn, p. 550. Impressionné encore par le souvenir récent de ces désordres, le clergé romain avait senti, lui aussi, la nécessité d'une mesure préventive, et, loin de s'opposer à l'acte de Boniface, il y avait d'abord souscrit volontiers. Le document, signé ainsi par tous, avait été solennellement déposé sur l'autel de la Confession de saint Pierre. *P. L.,* t. i.xv, col. 29-32. Il semblait que cela fût une conséquence naturelle des traditions anciennes auxquelles se référait le décret de saint Symmaque cité col. 2282, et d'après lesquelles il était d'usage de consulter le pontife romain, pour apprendre de lui sur le nom de qui il serait heureux que les suffrages des électeurs se réunissent. De celte coutume de solliciter l'avis du pape vivant, à la croyance que le pape pouvait choisir lui-méme son successeur, il n'y avait qu'un pas. Le clergé romain ne montra donc, tout d'abord, aucune opposition à l'acte de Boniface II, qui se justifiait en apparence par les circonstances, niais qui avait cependant quelque chose d'excessif et dépassait le but qu'on se proposait d'atteindre. On examina ensuite de plus près la situation. On se demanda si le remède ne serait pas pire que le mal. Pour soustraire aux influences des factions populaires l'élection des papes, ne la livrerait-on pas à d'autres influences autant et même plus néfastes? Si les papes prenaient l'habitude de désigner eux-mêmes leurs successeurs, n'était-il pas à craindre que des intrigants, abusant de leur vieillesse, et entrant dans leurs bonnes grâces pendant les dernières années de leur vie. s'imposassent à leur choix? Le suprême pontificat n'était-il pas exposé à devenir comme le patrimoine héréditaire de quelque famille puissante qui se le transmettrait, d'oncle à neveu, pendant de nombreuses générations, au grand détriment des intérêts supérieurs de l'Église et des âmes? Telles furent les réilexions qui portèrent Boniface H à faire une rétractation publique.il réunit de nouveau le peuple, les sénateurs et le clergé romains. En présence de tous, il s'accusa d'avoir commis un excès, et brûla, devant l'assemblée entière, le décret déposé auparavant sur l'autel de la Confession du prince des apôtres. *P. L.,* t. cxxxvm, col. 534; Holder, *Die Désignation der Nachfolger durch die Pâpste,* dans *Archiv fur kath. Kirchenrecht,* 1894, p. 416; Duchesne, *Mélanges,* t. m, p. 260; Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge,* l. II, c. v, S 1, t. il, p. 51. Vigile fut pape, mais cinq ans seulement après la mort de Boniface II. Durant cet intervalle, trois autres pontifes s'assirent avant lui sur la chaire de Pierre : Jean II. sainl Agapit et saint Silvère.

Ce cas est unique dans l'histoire : on ne le retrouve

plus dans la suite des siècles. Jamais les papes ne consentirent à désigner leur successeur; ils réprousérenl de plus en plus l'abus analogue qui tendait à v'introduire dans certains diocèses, dont les évêques pensaient pouvoir le faire. Cf. Mansi, *Concil.,* t. x, col. 502, 504; t. xn, col. 720; l. xix, col. '226; Hefele, *Conciliengeschichte,* t. ni, p.64, 108; t. iv, p. 653; dom Leclercq, dans *Histoire des conciles,* t. n, p. 1365-1366. On cite même une déclaration de Pie IV, dans un consistoire de 1561, décrétant que le pontife romain ne pourrait jamais choisir son successeur, ou s'adjoindre un coadjuteur avec future succession, même du consentement de tous les membres du Sacré-Collège, *etiam de consensu omnium et singulorum cardinalium.* Cf. Raynaldi, *Annales ecclesiastici, ab anno 1 198, ubi Baronius desinit, ad annum 15ÿÿ,* 10 infol., Lucques, 1756, t.xv, p. 121; Pagi, *Breviarium historii-o-chronologico-cri licum ponti/ieum gesta complectens,* 6 in-'p, Anvers, 1717-1753, t. vt, p. 450; Sagmüller, *Designation des Nachfolgers durch den Papst,* dans *Arc/iiv fürkath. Kirchenrecht,* 1896, p. 425 sq.

C'est donc par les suffrages d'électeurs plus ou moins nombreux, suivant les époques, que les pontifes romains montèrent successivement sur la chaire de Pierre. Ce mode d'élection a donné à l'Eglise cette longue suite d'hommes illustres par le génie, la science et la vertu, série à laquelle nulle dynastie de rois ou d'empereurs n'est comparable, soit par la durée, soit par l'importance de son rôle dans le monde. Il est donc extrêmement intéressant d'étudier comment s'est accomplie, à travers les siècles, l'élection des souverains pontifes. Nous exposerons ici rapidement par quel développement progressif les coutumes primitives se sont transformées peu à peu, et ont abouti à cet ensemble de lois si complexes et si minutieuses, formant la législation actuelle du conclave, qui, tout en laissant aux électeurs leur liberté entière, les rend inaccessibles, autant que possible, à toute influence humaine, capable de leur dicter un choix qui ne serait pas selon Dieu. Cette évolution iiistorique manifeste dans l'Église, à travers les vicissitudes inévitables des siècles, une étonnante vitalité, et une merveilleuse puissance d'adaptation qui lui permet de se plier, sans rien perdre de son immutabilité essentielle, aux nécessités des temps et aux conditions sociales sujettes à tant de changements.

III. ÉLECTION DU PAPE PAR LE CLERGÉ ET PAR LE peuple dans la primitive Eglise. — C'est un dogme de foi défini par le concile du Vatican, sess. IV, c. il, que le pontife romain est successeur de saint Pierre, non seulement en tant que le prince des apôtres fut évêque de Rome considérée comme un diocèse particulier, mais en lant qu'il eut dans l'Église universelle la primauté d'honnenr et de juridiction. A cause de l'union intime, dans la même personne, de ce double pouvoir d'évêque de Rome et de souverain pontife, le mode d'élection des papes, dans les premiers siècles, ne se distingua pas de celui des autres évêques des Eglises particulières.

Or, dans l'antiquité chrétienne, les évêques étaient à la fois élus par le peuple, par le clergé et par les évêques de la province, sous la présidence du métropolitain. Ce point de doctrine est attesté par une foule de documents de la plusfiaute antiquité. Cf. S. Cyprien, *Epist.,* LXVin, *P. L.,* t. ni, col. 1027; concile d'Ancyre (314), can. 18; d'Antioche (341), can. 17, 18, Mansi, *Concil.,* t. il, col. 519,1315. Le pape saint Célestin Iw (422-432), dans une lettre aux évêques de la Gaule, *Epist.,* iv, c. v, s'exprime ainsi : *Nullus invitis detur episcopus : cleri, plebis et ordinis consensus et desiderium requiratur. P. L.,* t. L, coi. 434. Cf. *Decret. Gratiani,* part. 1, dist. LXI, c. 13. *Nullus,* t. i, p. 202. Cette coutume remontait lusqu'aux temps apostoli |iie<. Cf. S. Clément, /* *Cor.,* c. xliv, *P. G.,* t. I, col. 295. Le pape saint Léon le Grand, dans une lettre écrite, en •458, à Rusticus, évêque de Narbonne, *Epist.,* Clxvii, inquisit. i, dit également : *Nulla ratio sinit ut inter episcopos habeantur, qui, nec a clericis sunt electi, nec a plebibus expetiti, nec ab episcopis provincialibus cum metropolitani judicio consecrati. P. L.,* t. Liv, coi. 1203. Cf. Camarda, *Constitutionum apostolicarum una cum cæremoniali Gregoriano de pertinentibus ad electionem papæ synopsis accurata,* in-fol., Rieti, 1732, p. 2: Mansi, t. vi, coi. 58; t. vn, coi. 278. Le peuple n'avait pas cependant un droit de sullrage absolu. Il ne pouvait qu'exprimer un vœu, un désir; et le candidat qu'il proposait, n'était réellement élevé aux honneurs de l'épiscopat qu'aprés avoir obtenu l'assentiment des évêques de la province et du métropolitain. En ces matières si délicales et si importantes, s'appliquait l'axiome que nous trouvons plus d'une fois sous la plume des écrivains de cette époque : *Docendus est populus, non sequendus.* Cette discipline avait d'ailleurs été déjà précisée, en 345, par le ler concile œcuménique de Nicée, dont le canon 6 disait : *Si quis, præter sententiam Metropolitani, fuerit factus episcopus, hunc magna synodus delinit episcopum esse non oportere.* Bail, *Summa conciliorum omnium,* t. i, p. 166; Guérin, *Lee concites généraux et particuliers,* 3 in-8», Paris, 1868, t. i, p. 95; Duchesne, *Mélanges de l'École de Borne,* 3' année, p. 248. Voir plus haut, col. 2256-2260.

Ce mode d'élection dans lequel le clergé de second ordre et les évêques de la province intervenaient à des titres différents, présentait assurément de réels avantages. C'était le moyen d'écarter les indignes, en connaissant mieux la valeur respective des sujets. La pratique de consulter le peuple sur ce point si important remonte, d'ailleurs, aux temps apostoliques. Est-ce que les apôtres, avant d'ordonner les premiers diacres, n'avaient pas invité les fidèles de l'Eglise naissante de Jérusalem, à désigner eux-mêmes ceux qui leur paraissaient le plus mériter cet honneur? Act., vi, 3-7. Saint Paul n avait-il pas dit, en termes exprès, que le futur évêque devait avoir, en sa faveur, le bon témoignage des gens du dehors? *Oportet illum testimonium habere bonum ab iis qui foris sunt.* I Tim., m, 7.

Un vestige de cet antique usage des églises est resté dans le cérémonial des ordinations. Avant de conférer le diaconat aux ordinands, le prélat se tourne vers le peuple, et dit : *Si quis habet aliquid contra illos, pr Deo et propter Deum, cum fiducia exeat, et dicat. Pontificale romanum, De ordinatione diaconi.* Plus loin, le Pontifical explique la raison de cette enquête auprès du peuple sur ceux qui vont en être les guides et les pasteurs : *Quoniam rectori naris et navigio deferendis eadem est, vel securitatis ratio, vel communis timoris, par eorum debet esse sententia, quorum causa communis exstitit. Neque enim fuit frustra a Patribus institutum, ut de electione illorum qui a regimen altaris adhibendi sunt, consulatur etiai populus : quia de vita et conversatione preesenlan /i, quod nonnunquam ignoratur a pluribus, scitui paucis; ne unum fortasse, vel paucos, aut decij . assensio, vel fallat affectio, sententia est expetet.< : mullorum. Pontificale romanum, De ordinatione près byteri.* Ces raisons importantes qui justifient l'enquete faite auprès du peuple pour le choix de ses prêtres, ont plus de force encore quand il s'agit de l'élection des évêques. L'Église donne aussi un autre motif indi quant la convenance de ce consentement du peuple chrétien : c'est qu'il rend plus facile l'exercice de l'obéissance qui sera due ensuite à l'élu, après soi élévation : *ut facilius ei quis obedientiam exhibeat ordinato, cui assensum praebuerit ordinando. Pontif-rom., loc. cit.*

Ce mode d'élection à deux ou trois degrés fut appliqué aussi à l'évéque de Rome, dans les premiers siècles. Cf. Hergenrother, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts,* p. 242; Holder, *Die Designation der Nachfolger durch die Pâpste,* p. 13; *Archiv fur hath. Kirchenreeht,* 1894, p. 411. Les tidèles et le clergé du diocèse l'élisaient comme leur propre pasteur; et quoique, par le fait de ce choix, l'élu devint en même temps le pasteur de l'Église universelle, le reste de la catholicité n'intervenait en rien dans cette élection, au résultat de laquelle il était pourtant si puissamment intéressé. Il en fut ainsi pendant plus de dix siècles. Le peuple romain et les laïques notables proposaient quelques noms; le clergé et ses dignitaires examinaient cette première liste, y ajoutaient ou y retranchaient. Enfin, les évêques de la province romaine, ou suburbicaires, sullraganls directs de l'archevêque de Rome, se réunissaient, quelques jours après la mort du pape, et prononçaient en dernier ressort sur les sujets présentés par le clergé et par le peuple. C'est dans l'église de Saint-.lean-de-Latran, considérée comme la cathédrale de Rome, que très généralement se tenaient ces réunions auxquelles prenaient aussi pari, quoique à des titres différents, tous les rangs de la société chrétienne : laïques, clergé, évêques voisins. Parmi les laïques, les notables exerçaient assurément une influence plus grande que les membres de la classe populaire : les .officiers de l'armée, les magistrats. les titulaires des grandes charges de l'État, les sénateurs, etc., formaient ce qu'on appellerait, de nos jours, la classe dirigeante. De même, parmi le clergé, les titulaires des églises et basiliques de Rome, ou *cardinali;* ceux qui avaient une part dans l'administration épiscopale et pontificale, ou des fonctions dans les tribunaux ecclésiastiques, avaient, vu leur situation, un rôle prépondérant. Ce sont ces différences fondées sur la nature même des choses, qui, s'accentuant dans la suite, devaient restreindre peu à peu le nombre des électeurs, augmenter l'influence des uns, tout en diminuant d'autant celle des autres, et conduire insensiblement â la forme actuelle des conclaves.

Que, dans l'origine, l'élection des papes ait eu lieu, comme nous venons de l'exposer, c'est-à-dire par le choix du peuple et du clergé, ratifié, en dernier lieu, par les évêques de la province romaine, c'est hors de doute, et on en trouve la preuve dans les écrits des Pères des premiers siècles. Nous citerons, en particulier, saint Cyprien, l'évêque de Carthage. Voulant montrer, contre les partisans de l'antipape Novatien, la validité de l'élection de saint Corneille, élu en l'an 251, il expose que sur le nom de celui-ci s'était réunie presque la totalité des suffrages du peuple, du clergé, des notables, des dignitaires, et enlin des seize évêques présents à cette élection : *Factus est Cornelius episcopus, de clericorum pene omnium testimonio ; de plebis quæ tunc adfuit suffragio, et de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio;... factus est episcopus a pluribus collegis nostris, qui tunc in urbe Roma aderant, qui adnos litteras de ejus ordinatione miserunt. Epist.,* x, *ad Antonianum,* en 252, c. vtll, *P. L.,* t. m, coi. 770,771. Plus loin, il indique le nombre des évêques électeurs : *Episcopo a sexdecim coepiscopis facto. Epist.,* x, c. xxiv, *P. L.,* t. ni, col. 790. Cf. *Decretum Gratiani,* part. II, caus. VII, q. i, c. v, *Jactus est,* et c. vi, *Novationus,* t. i, col. 493; Moroni, *Dizionario di eruditione storico-ecclesiastica,* 109 in-8°, Venise, 1860-1879, v» *Antipapi,* t. n, p. 181 sq.

Deux siècles plus tard, saint Léon le Grand montre dans ses lettres que le mode d'élection n'a pas changé : 'élection comporte toujours *vota civium, testimonia ^opulorum, honoratorum arbitrium, electio clericorum. Epi-'.,* x, *ad episcopos per provinciam Viennensem constitutos,* c. iv, *P. L.,t.* Liv, coi. 632. Il revient sur cette idée : *Qui præfuturus est omnibus, ab omnibus eligatur... teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis. Ibid.,* c. vi, coi. 634. Ailleurs, il dit que, pour l'élection d'un évêque, ce consentement du peuple et du clergé est requis : le choix du métropolitain ne suffirait pas : *Nulli prorsus metropolitan) hoc licere permittimus, ut suo tantum arbitrio, sine cleri et plebis assensu, quemquam episcopum consecret. Epist.,* xiii, *ad episcopos metropolitanos per Illyrici provincias constitutos, c.* Ili, *P. L.,* t. Liv, coi. 665. *Cum ergo de summi sacerdotis electione tractabitur, ille omnibus preeponatur quem cleri plebisque consensus concorditer postularit. Epist.,* XIV, *ad Anastasium Thessalonicensem episcopum,* c. v, *P. L.,* t. liv, coi. 673. *Metropolitano vero defuncto, cum in loco ejus alius fuerit subrogandus, provinciales episcopi ad civitatem metropolitans convenire debebunt, ut omnium clericorum atque omnium civium voluntate discussa, ex presbyteris ejusdem Ecclesiæ, vel ex diaconis optimus eligatur. Epist.,* xiv, c. vi, coi. 673. C'est donc toujours aux évêques de la province qu'appartient le choix définitif, après toutefois s'être enquisdes désirs du peuple et du clergé. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéfices et les bénéficiers, évêques, archevêques, primats, archidiacres, archiprêtres, cures,* etc., 5 in-fol., Paris, 1679-1688, part. 11, 1. Il, c. xxix, t. Il, p. 220 sq.; Mabillon, *Musteum italicum,* 2 in-40, Paris, 1687-1689; 2» édit., Paris, 1724, t. n, p. 119, 570; Cenni, *Concilium lateranense Stephani III, anno TOO, nunc primum in lucem editum, in-4°,* Rome, 1735, præfat., p. xix ; Plettemberg, *Potilia congregationum et tribunalium curiæ ronianæ,* in-8°, Hildesheim, 1692, c. Il, *De conclavi et electione summi pontificis,* p. 60 sq.

IV. Inconvénients des élections populaires. — A mesure que l'Église, en se développant, pénétrait davantage la société, la foule des fidèles, appelés à prendre part à l'élection papale, était devenue de plus en plus considérable. Mais qui ne sait que, dans les assemblées nombreuses, le calme est beaucoup plus difficile à garder? Elles se changent facilement en réunions tumultueuses, pour peu que l'esprit de parti s'y mêle, et que des influences rivales s'y fassent sentir en divers sens. Surtout, si des éléments turbulents y sont introduits, les causes de discorde enveniment les débats : la différence de vues engendre la haine ; d'où des luttes, des colères, des dissensions qui peuvent dégénérer aisément en violences et en émeutes sanglantes, car rien n'est plus impressionnable et irritable que les foules conduites par des meneurs audacieux et ambitieux. Ces inconvénients étaient à redouter, dans les assemblées populaires qui avaient â choisir le successeur d'un pape défunt. Ils devaient d'autant plus se produire, que, en raison même de l'importance du choix à faire, les passions devaient être davantage excitées. Les hommes sont toujours hommes, et, même dans les choses qui par leur essence paraîtraient devoir s'y soustraire le plus,le côté humain ne disparaît jamais.

Une autre cause de dissension était dans cette sourde hostilité qui existe toujours entre les grands et les petits, entre les nobles et les plébéiens. L'ancienne Rome avait trouvé dans cette guerre des classes la principale source de ses malheurs : pour cela, plusieurs fois, elle s'était vue à deux doigts de sa perte. La Rome chrétienne ne devait pas échapper à ces difficultés. Elles furent si grandes, que, si l'Église n'avait pas été fondée sur le roc immuable et n'avait reçu de son divin fondateur les promesses de l'immortalité, elle n'y aurait certainement pas résisté. Elle aurait fini par succomber, comme les institutions humaines, que Dieu ne préserve pas spécialement, et abandonne aux germes de désorganisation sociale qu'elles porleut toutes dans leur sein.

Pour Iss élections papales, le nombre des fidèles croissant, le témoignage des classes populaires perdit en importance ce qu'il gagnait en étendue. En vertu de l'ancien axiome : *Docendus est populus, non sequendus,* on prit l'habitude d'entendre, par le mot *peuple,* non la foule ignorante et servile, mais la partie éclairée, les notables, les personnages de distinction. Dés lors, les magistrats de la ville, les officiers supérieurs de l'armée, surtoutles fonctionnaires impériaux, aspirèrent à jouer, dans les élections papales, un rôle prépondérant.

Ces causes perpétuelles de conflits ne devaient pas tarder à produire leurs fruits mauvais. Les factions populaires, les rivalités de partis, les intérêts politiques troublèrent bien des fois les élections des pontifes. De là naquirent, avec des scènes de désordre regrettables et des émeutes sanglantes, les nombreux schismes qui désolèrent l'Église, furent un scandale pour les fidèles et une joie pour les païens, durant les six siècles qui suivirent le règne et les libéralités princières de Constantin le Grand.

Déjà, même à l'époque des persécutions, quand mourut le pape saint Fabien, martyrisé sous l'empereur Dece (20 janvier 250), l'antipape Novatien, cédant à des vues d'ambition personnelle, s'était paré d'un faux zèle pour recruter des partisans, et se faire élire en opposition au pape légitime, saint Corneille, qu'il accusait d'être trop indulgent pour ceux qui avaient faibli à l'heure de l'épreuve. Le sentiment du pressant danger que courait alors l'Église, et les menaces incessantes du tyran acharné à sa perte, n'avaient pu empêcher ni ces désordres ni cette scission. Combien plus fallait-il les redouter, dans un temps où, n'ayant plus rien à craindre des ennemis du dehors, l'Église, devenue riche, voyait entrer dans ses rangs, et jusque dans le clergé, des hommes qui ne cherchaient pas avant tout le royaume de Dieu, suivant la prescription du Maître, Matth., vi, 33; mais qui, sous les apparences du chrétien, gardaient des habitudes païennes, et restaient extrêmement attachés aux honneurs et aux biens de la terre? Saint Jérôme nous a conservé ce mot railleur du païen Prétextât, préfet de Rome, qui, comme beaucoup de ses contemporains, ne voyait dans les dignités ecclésiastiques que les avantages humains *: Facite me Romanes urbis episcopum, et ero protinus Christianus- Liber contra Joannem Hierosolymitanum, ad Pammachium,* c. vm, *P. L.,* t. xxm, coi. 361. Cf. Ammien Marcellin, l. XXVII, c. ill. Cet état des esprits fut un péril très grave pour l'Église et pour la papauté, au moment même où l'empire romain tombait en décadence, et où accouraient de tous côtés les nations barbares pour s'en disputer et s'en partager les lambeaux.

Victime des ariens, le pape Libère mourut dans les catacombes, le 24 septembre 366. Six jours après, le 1er octobre de la même année, la majorité des prêtres et des fidèles élut saint Damase pour lui succéder; mais l'antipape Ursicinus lui fut aussitôt opposé par une faction composée de lalie du peupleet dequelques clercs dont le relâchement redoutait la sévérité du nouveau pontife. Cette populace, ameutée par quelques meneurs, envahit l'église de Saint-Laurent, où venait de s'accomplir l'élection de Damase, et s'y livra aux pires excès. Pendant plusieurs heures, ce fut une vraie bataille, et le pavé de la basilique fut inondé de sang. Les troupes du préfet de Rome durent agir vigoureusement pour rétablir l'ordre. Voilà où conduisaient l'ambition et le dérèglement de certains clercs, qui, d'après saint Jérôme, n'avaient rien d'ecclésiastique, et dont beaucoup même étaient mariés. « Ils me font rougir de honte, écrivait d'eux l'austère secrétaire de saint Damase. Leur unique souci est d'avoir des habits qui fassent ressortir l'élégance de leur taille, des souliers à la mode, des cheveux frisés au fer chaud, des bagues plein les doigts. On dirait des fiancés, plutôt que des ministres des autels. Leur temps se passe en visites, en bavardages, en intrigues de tout genre. » *Epist.,* xxn, *ad Eustochium, De custodia virginitatis,* c. xxvm; *Epist.,* xxxviii, *ad Mareellam,* c. tv, v, P. *L.,* t. xxn, col. 414, 465. On comprend que de pareilles gens, au moment de la vacance du siège pontifical, soutinssent par tous les moyens la candidature d'un ambitieux sans conscience, dont ils pouvaient espérer quelque gros bénéfice, plutôt que celle d'un sujet vertueux, dont la vigilance et la fermeté apostoliques les auraient génés. Pendant la première année du pontificat de saint Damase, ils entretinrent l'anarchie dans la ville éternelle, s'emparant des basiliques, qu'ils transformaient en forteresses, et d'où il fallait les chasser de vive force. Un soir, après une de ces luttes sacrilèges, il n'y eut pas moins de cent cinquante cadavres, baignés dans leur sang. Ces conflits, suscités par les partisans de l'antipape, déterminèrent l'intervention énergique du préfet de Rome, le païen Prétextât, celui-là même que saint Jérôme, dans ses lettres, appelle un misérable, un sacrilège et un adorateur des idoles. *Liber contra Joannem Hierosolymitanum, ad Pammachium,* c. vm, *P. L.,* t. xxm, col. 361. Cependant, sous l'influence de sainte Paule, dont la famille élait alliée à la sienne, Prétextât soutint le parti de saint Damase et le fit triompher. Cf. Moroni, *Dizionario di eruditione storico-ecclesiastica, v» Antipapi,* t. n, p. 182; Collombet. *Histoire de saint Jérôme,* 2 in-8», Paris, 1844,1.1, p. 11, 420 sq. ; Lagrange, *Histoire de sainte Paule,* Paris, 1867; Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge,* l. I, *Rome au déclin du monde antique,* c. vi, § 9,1.1, p. 314 sq.

V. Empiétements du pouvoir civil. Rois barbares et empereurs d'Orient (418-741). — Les scenes de ce genre, en se renouvelant trop souvent dans la suite, donnèrent occasion au pouvoir laïque de s'immiscer dans les élections papales. Ce fut, d'abord, sous le prétexte de maintenir la paix ; puis, peu à peu, en vertu d'un prétendu droit qu'il ne tarda pas à s'attribuer.

/. INTERVENTION DE LA COUR DE RAVENNE (418-536). — 1° *L'empereur Honorius* (418). — Un demi-siècle après saint Damase, à la mort du pape saint Zozime (418), un antipape, Eulalius, disputa la tiare au pontife légitime, saint Boniface Ier (418-422). Le préfet de Rome, le païen Symmaque, profila de cette circonstance pour s'arroger le rôle d'arbitre entre les partis, et affirma son prétendu droit, en s'inspirant des intérêts de sa politique. On s'habituait déjà à considérer l'Église comme un instrument de règne. Avant de monter sur la chaire apostolique, saint Boniface Ier avait été, pendant le pontificat de ses deux prédécesseurs immédiats, saint Innocent I» et saint Zozime, légat à Constantinople. Il n'en fallut pas davantage à Symmaque pour le soupçonner d'être plus favorable à l'empereur d'Orient, Théodose II, qu'à l'empereurd'Occident, Honorius, dont la cour était à Ravenne. H prit donc la résolution de soutenir les schismatiques, et installa de vive force l'antipape dans la basilique de Saint-Jean-de Latran, tandis que saint Boniface dut se contenter de la petile église de Saint-Marcel. Peu après, à la suite d'un rapport mensonger du préfet, le pontife légitime reçut de l'empereur Honorius l'ordre de sortir de Rome. Saint Boniface fut expulsé de la ville éternelle, le jour de l'Épiphanie, au moment où son indigne rival officiait en grande pompe à la basilique de Saint-Pierre et y faisait lire solennellement le reserit impérial d'expulsion. Symmaque, *Epist.,* lxxxi, lxxxii, *P. L.,* t. xvm, col. 397, 398. Les partisans du pape portèrent alors leurs plaintes jusqu'au trône de l'empereur, et Honorius, évoquant l'affaire à son tribunal, ordonna à saint Boniface et à Eulalius de comparaître devant lui, à Ravenne, le 8 février 419, sous peine, pour celui qui ne répondrait pas à la citation, de perdre ses droits.

L'empereur, on le voit, prenait son rôle au sérieux, el se croyait le droit de juger le pontife. Cependant, pour donner à sa sentence une apparence canonique, il appela également à Ravenne les évêques de diverses provinces; mais cela n'enlevait rien à l'irrégularité de la procédure. L'accord n'ayant pu se faire, l'empereur remit la décision au 13 juin suivant, et défendit aux deux compétiteurs de se rendre à Rome avant cette date. Pendant cet intervalle, Achille, évêque de Spoléte, qui n'appartenait à aucun parti, était chargé par lui d'y célébrer les saints mystères. Eulalius ne tint pas compte de la défense, revint à Rome (18 mars 419), se mit à la tête de ses fauteurs, et voulut par la force des armes s'emparer de nouveau de la basilique de Saint Jean-de-Latran. Il fut alors chassé, en vertu des ordres de l'empereur, qui, depuis, reconnut définitivement saint Boniface pour légitime successeur de saint Pierre. Cf. Moroni, *Dizionario di erudizione storieo-eeclesiastica,* v» *Anlipapi,* I. n, p. 183; *P. L.,* t. xvm, col. 397-402; Baronius, *Annales ecclesiastici,* t. v, . 430-439; Grisar, *Histoire de Rome et des papes,* I. I, . vt, § 9, n. 226, t. t, p. 315.

On comprend sans peine ce que l'intervention officielle de l'autorité impériale dans l'élection des papes présentait de dangers pour l'avenir. C'est sur l'exemple d'Honorius que s'appuyèrent, plus tard, tous les rois d'Italie, ou empereurs d'Allemagne, qui s'imaginèrent avoir voix prépondérante dans l'élection des souverains pontifes. De là naquit ce prétendu droit de *veto,* ou *d'exclusive,* dont se prévalurent, dans la suite, plusieurs puissances catholiques, après même l'institution des conclaves, et que Pie X a aboli. Voir Conclave, t. in, col. 720-724.

Le précédent créé par Honorius était donc gros de conséquences désastreuses pour l'indépendance de la papauté. Néanmoins, pour obvier aux désordres toujours renaissants, le pape saint Boniface, vers la lin de son pontificat, pensa qu'il était de son devoir de réclamer le secours de l'empereur contre les factions qu'il voyait s'agiter. Il lui écrivit donc,le l«·juillet419, la lettre *Ecclesiæ meæ,* pour le supplier de veiller, dés que la vacance du saint-siège se serait produite, à ce que l'élection de son successeur se fit en toute liberté, conformément aux traditions et aux canons de l'Eglise. Cette lettre est rapportée par Baronius, *Annales ecclesiastici,* an. 419, n. 39, t. v, p. -440.

Encouragé par cette démarche du vieux pontife, l'empereur crut pouvoir légiférer sur cette matière qui sortait absolument des limites de sa compétence. Il publia donc un reserit statuant que, lorsque deux élections papales seraient faites en même temps, par deux factions contraires, aucun des deux élus ne pourrait monter sur la chaire de saint Pierre; mais qu'il faudrait faire une nouvelle élection, etquecelui-là serait pape qui aurait obtenu l'unanimité des suffrages. *Si duo forte contra fas, temeritate concertantium, fuerint ordinali, nullum ex his luturum penitus sacerdotem; sed illuni solum m sede aposloliea permansurum, quem, ex numero clericorum, nova ordinatione, divinum judicium et universitatis consensus elegerit.* Ce reserit, malgré son irrégularité, fut inséré dans le *Corpus /uriscanonici. Decret. Gratiani,* part. I, dist. LXXIX, c. 8, Si *duo,* t. i, p. 242. Cf. Labbe, *Sacrosancta concil.,* t. n, col. 1582; Pagi, *Critica historico-theologica in universos Annales ecclesiasticos Em. et Rev. Cæsaris Card. Baronii,* 4 in-fol., Anvers (près Genève), 1705, an. 419, t. n, p. 162.

C'est au commencement du v» siècle qu'avaient lieu de pareils conflits, et que se produisaient de telles usurpations du pouvoir laïque. Cependant ce siècle fut écond en grands papes, qui, par la dignité de leur vie et la noblesse de leur caractère, en imposèrent soit aux empereurs, soit aux rois barbares accourus à l'assaut du vieil empire romain. Tous, sans exception, ont mérité l'auréole des saints : preuve éclatante que Dieu n'abandonne jamais son Église, même dans les circonstances les plus périlleuses, et qu'il fait briller d'autant plus la divinité de cetle Église qu'elle est plus exposée aux attaques de ses ennemis. Ces papes furent après saint Boniface ler (418-422), saint Célestin Ier (422-432), saint Sixte III (-432-440), saint Léon le Grand (440-461), saint Hilaire (461-468), saint Simplicius (468-483), saint Eélix III (483-492), saint Gélase Ier (492-496), saint Anastase H (496-498), saint Symmaque (498-514). Cf. *Kirchenlexikon,* 2' édit., t. tx, p. 1-439.

2° *Intervention du roi des Hcrûtes, Odoacre* (483). — Imitant saint Bonitiace Ier, le pape saint Simplicius avait demandé à Odoacre. roi des Hérules. d'empêcher, par son intervention, si elle devenait nécessaire, les désordres qui pourraient survenir à la prochaine vacance du saint-siège. Odoacre n'eut garde de perdre cette occasion d'affirmer sa puissance. Il en profita pour publier une loi défendant, à l'avenir, de faire l'élection du pape, sans son autorisation, ou celle du préfet du prétoire, agissant en son nom. Cf. Labbe, t. iv, col. 1334; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,*part. 11,1. II,c. xvn, t. n, p. 195 sq.; Muratori, *Annali d'Italia,* 40 in-8», Florence, 1827, an. 483, t. vu, p. 313 sq. ; Amort, *Elementa juris canonici veteris et moderni,* 3 in-4», Ferrare, 1763, t. I, p. 295.

3“ *Intervention de Théodoric, roi arien des Ostrogoths* (498-501). *Décrétale de saint Symmaque.* — Saint Symmaque, qui termine la série des saints pontifes du v» siècle, donna la plus ancienne décrétale pontificale qui soit parvenue jusqu'à nous, touchant les élections papales. C'est que, lui aussi, comme saint Boniface Ier, quatre-vingts ans auparavant, vit un antipape se dresser entre lui et la chaire de saint Pierre. C'était au moment, où, par le baptême de Clovis, la France devenait la lille aînée de l'Église. L'empereur d'Orient. Anastase (491-518), partisan de l'hérésie d'Eutychès. poussa le sénateur romain Festus à faire élire, en concurrence avec saint Symmaque, le cardinal Laurent, du titre de Sainte-Praxède, qui fut sacré dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, le même jour où saint Symmaque l'était dans celle de Saint-jean-de-Latran. Cf. Nicéphore Calliste, *Hist, eccl.,* l. XVI, c. xxxv, *P. G.,* t. cxxvn, col. 191 ; Théodore le Lecteur, *Hist, eccl.,* I. II, n. 17, *P. G.,* t. lxxxvi, col. 192. Ce schisme dura trois ans, déchaîna une vraie guerre civile dans Rome, et fut cause de plusieurs émeutes sanglantes. A la lin, les deux partis convinrent de recourirà l'arbitrage du roi des Ostrogoths, Théodoric, établi en Italie, depuis 493. H était arien, mais se montrait cependant bienveillant pour l't-glise, grâce à l'ascendant qu'avait pris sur lui l'illustre Cassiodore, son ministre. Les deux compétiteurs se rendirent donc à Ravenne où était la cour du roi Théodoric, car l'empire romain d'Occident était détruit depuis que le roi des Hérules, Odoacre, devenu maître de la péninsule, avait pris le titre de roi d'Italie (476); mais Odoacre lui-même avait bien vite succombé sous les coups de Théodoric. C'est donc devant ce dernier que comparut le chef de l'r.glise. Ce fut une scène affligeante, di· Baronius, de voir un prince arien appelé à se prononcer sur une question vitale pour la religion catholique Mais c'était, ajoute-t-il, l'unique moyen de prévenir dans Rome des luttes fratricides et sacrilèges. *Annales ecclesiasl.,* an. 498 et 500, t. vt, p. 527,539. Théodoric décida que celui-là devait être reconnu comme pape, qui avait été élu le premier, et par le plus grand nombre d'électeurs. Par suite de cette sentence, saint Symmaque fut considéré comme le véritable successeur de saint Pierre. Cf. Bernini, *Istoria di tulte le eresie,* 4 in-fol., Rome. 1705-1717. I. i. p. I60; *P. L.,*

t. cxxvni, col. 453 sq., 1423-1426; De Rossi, *Inscriptiones Christianas urbis Homie,* t. 1, p. 413; Duchesne, *Liber pontificalis, t.* i, p. 97; Vogel, *Monumenta Germanise historica, Auctores antiquissimi,* t. vu, p. 83, 223, 229; Grisar, *Histoire de Home et des papes,* l. II, *Home et les papes durant la domination gothique en Italie,* c. 1, § 3, n. 301 ; c. u, § 1, n. 303; § 3, n. 308-311, t. n. p. 12-13, 15-16, 26-31.

Dés que son autorité eut été acceptée comme incontestable, saint Symmaque réunit, dans la basilique de Saint-Pierre, un concile de soixante-douze évêques,afin de rechercher les moyens d'éviter à l'avenir le retour de pareils scandales. Du consentement unanime de l'assemblée, il promulgua, sur les élections papales, une décrétale importante qui peut se résumer dans les trois articles suivants . 1° Défense pour tout clerc, diacre ou prêtre, sous peine de déposition et d'excommunication, de promettre sa voix ou de rechercher des sutlrages pour l'élection du futur pontife, pendant la vie et à l'insu du pontife régnant. Défense, sous les mêmes peines, d'assister à des réunions tenues dans ce but. 2» Afin d'einpêcher même les fraudes occultes et les conspirations clandestines, on statuait que celui qui révélerait à l'Église ces indignes manœuvres inspirées par une détestable ambition, non seulement serait â l'abri de toute poursuite, mais serait largement récompensé. 3° Enfin, que si le pape mourait à l'improviste, sans avoir eu le temps de rien régler au sujet de son successeur, celui-là serait élu qui aurait recueilli les suffrages de tout le clergé, ou, en cas de partage, de la majorité des votants. *Decret. Gratiani,* part. 1, dist. LXXIX, c. 10, Si *transitus,* t. i, p. 243. Quand ces décrets eurent été lus à l'assemblée, des acclamations retentirent, et tous les pères, se levant, s'écrièrent : « Qu'il en soit ainsi désormais! Que les élections pontificales se fassent dorénavant de cette manière, et non autrement ! » Ces prescriptions furent signées par tous les évêques présents, au nombre de soixante-treize, puis par les soixante-six prêtres qtii assistaient à la réunion. Cf. Labbe, *Sacrosancta concilia,* t. iv, col. 1290, 1312-1317, 1323-1327, 1364-1367, 1401 ; *P. L.,* t. LXiil, col. 183 208; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregarii papæ XV /ussu editum,* t. i, p. 1 ; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. n, p. 947-949.

On le constate, il ne s'agissait plus ici seulement de l'unanimité des suffrages, comme dans le reserit impérial d'Honorius; mais on se contentait de la majorité. En oulre, c'est le vote du clergé qui est surtout requis; celui du peuple commence à être passé presque entièrement sous silence, afin d'éviter les troubles et les désordres qui sont trop souvent le couronnement des réunions populaires, au sein desquelles fomentent les passions. Dans les assemblées électorales nombreuses et composées d'éléments hétérogènes, les tumultes, les intrigues, les violences ne peuvent que très difficilement être évités.

Tel fut le premier essai de réglementation des élections papales. C'est un premier pas vers le suffrage restreint. Le peuple, s'il n'est définitivement écarté, voit, du moins, son rôle considérablement diminué. C'est le clergé surtout qui est appelé à se prononcer, et son inlluence devient encore plus prépondérante que par le passé.

Les résultats de ce premier essai de législation électorale ne répondirent pas complètement aux espérances que ces décrets, solennellement promulgués, valent fait naître dans l'esprit des pères du concile. Durant le vt« siècle, plusieurs saints, il est vrai, montèrent sur la chaire de Pierre. Ce furent, après saint Symmaque, les papes saint Hormisdas (514-523), saint Jean !«■ (523-526), saint Félix IV t526-530). saint Agapit (535-536), saint Silvère (536-538). Mais cette suite glorieuse de pontificats féconds qui allait se terminer par celui plus glorieux encore de saint Grégoire le Grand (590-606), devait cependant être troublée par deux antipapes et par deux schismes.

4» *Tribut onéreux exigé par les rois goths de Ravenne peur l'approbation des élections papales* (533). — A la mort de saint Félix IV (530), que le roi arien Théodoric, vainqueur d'Odoacre, avait contribué à élever sur le trône pontifical, Boniface II, son coadjuteur, lui succéda. Il était Romain de naissance, mais Goth d'origine. Le même jour, Dioscore, cardinal diacre, autrefois légat à Constantinople, sous le pape saint Hormisdas, se fit élire par une partie du peuple et du clergé. Dans cette double élection simultanée, il était facile de distinguer les deux influences politiques rivales : celle de la cour de Ravenne, et celle de Constantinople. Le schisme qui en résulta, aurait pu se prolonger longtemps; mais la mort de l'antipape, survenue un mois après, y mit fin. Cette tentative cependant effraya Boniface II, qui, pour éviter qu'elle ne se renouvelât à la prochaine vacance du saint-siège, choisit le diacre Vigile pour son coadjuteur, avec future succession. Nous avons rapporté, col. 2284, comment il se repentit de cette mesure qui paraissait sejustifier, vu les circonstances et comment il la rétracta publiquement dans une assemblée solennelle du clergé et du peuple. *P. L.,* t. LXV, col. 30 sq. Vigile eut, alors, le tort de ne pas accepter cette rétractation. Se basant sur les droits imaginaires que lui aurait conférés l'acte de Boniface H, il prétendit, à la mort de celui-ci, être le véritable pape. Cf. Duchesne, *Liber pontificalis, I.*1, p. 287; *Vigile et Pélage,* dans la *Revue des questions historiques,* 1884, p. 371 sq.

Les rivalités politiques existant entre la dynastie des Goths et la cour de Byzance, le servirent, plus encore que la surexcitation des partis populaires, de sorte que l'élection de Jean II (533-535) fut extrêmement agitée. Celui-ci chercha un appui à la cour des rois goths de Ravenne, alors maîtres de l'Italie, et qui ne demandaient pas mieux que de montrer en toute façon qu'ils avaient remplacé effectivement les empereurs d'Occident. Ils trouvèrent là une circonstance favorable, en même temps qu'une occasion d'affirmer leur hostilité contre les empereurs de Constantinople. Cet appel du pape à leurs bons offices leur parut une preuve de plus du droit qu'ils croyaient avoir de soumettre à leur approbation les élections papales, et d'exiger un tribut à ce sujet. Dans une lettre au pape Jean II, le roi Athalaric fit savoir que l'acte de consentement aux élections des pontifes romains ne serait désormais délivré par lui, ou par ses successeurs, que moyennant le paiement d une taxe de trois mille sous d'or. Il se contenterait de deux mille sous d'or pour l'élection des patriarches, etde cinq cents pour celle des évêquedes petites villes. Cf. *Epist. Alhalarici regis ad Joa.:.-nem, P. L.,* t. LXVI, col. II, 12; Cassiodore, I. IX, epist. xv, *P. L.,* t. i.xtx, col. 779; Alteserra. *Annota t'.onesin Anastasium, de vilis romanorum pontificum.* in-4», Paris, 1680,p. 75; *Natte et observationes in XII libros epistolarum S. Gregarii Magni,* in-4°. Toulouse, 1669. p. 4; Thotnassin, *Ancienne el nouvelle disciple e de l'Eglise,* part. 11, l. II, c. xxxvt, n. 11, t. il, p. 239.

La cour de Ravenne ne manqua aucune occasion d'exercer ce droit usurpé. Elle intervint avec ces prétentions juridiques et fiscales, dans l'élection des deux successeurs de Jean II, les papes saint Agapit (535-536i et saint Silvère (536-538). Cette intervention se manifesta surtout dans l'élection de saint Silvère, qui fut comme imposée par les Golhs. Le clergé romain la ratifia plus tard, afin d'éviter un schisme. D'ailleurs, le choix était excellent à tous égards, car Silvère sut vivre en pape et mourir en martyr. Cf.*P.L.,* t.cxxviu, col. 563.

II. INTERVENTION DES EMPEREURS D'ORIENT (536-741). — 1° *L'empereur Justinien* (536). — Mais la cour de Byzance fut extrêmement froissée de cette prépondérance que des rois barbares installés en Italie s'attribuaient dans l'élection des pontifes de Rome. Elle y vit un péril pour son prestige, et résolut de prendre une éclatante revanche, en faisant prévaloir l'élection de Vigile contre celle de saint Silvère. Les empereurs d'Orient n'avaient pas renoncé à ramener l'Italie sous leur domination. L'empereur Justinien venait d'arracher l'Afrique aux Vandales, et il espérait chasser de l'Italie les Goths, défaits déjà plusieurs fois par son général Bélisaire.

Vigile était alors à Constantinople, y remplissant les fonctions d'apocrisiaire. L'impératrice Théodore, la comédienne couronnée, très attachée à l'hérésie d'Eutychès, pensa avoir trouvé dans Vigile l'homme dont elle avait besoin pour assurer, en même temps, le triomphe de la politique impériale et la victoire de l'hérésie. Elle lui remit sept cents livres d'or, et l'envoya à Bélisaire avec l'ordre secret de se saisir de saint Silvère, de l'écarter, et de faire élire Vigile à sa place. En retour, elle avait exigé de celui-ci la promesse de rejeter le concile de Chalcédoine, et de rétablir sur le siège de Constantinople le patriarche eutychien Anthimos, déposé autrefois par le pape saint Agapit. Si Vigile eut la faiblesse d'accepter ce sacrilège marché, il s'en repentit certainement dans la suite, et l'expia cruellement, quand, devenu pape et gardien fidèle de l'orthodoxie, il eut à subir les mauvais traitements auxquels l'empereur Justinien le condamna. Sa conduite parut cependant très répréhensible, puisqu'il se prêta complaisamment à la réalisation de l'horrible tragédie voulue par Theodora. En exécution des ordres de sa souveraine, Bélisaire, en ellet, accusa saint Silvère de complicité avec les ennemis de l'empire. Il se saisit donc de lui, l'envoya en exil dans l'ile Pontia, et commanda à l'assemblée du clergé et du peuple d'élire Vigile. Cette élection schismatique eut lieu le 29 mars 537. Vigile s'assit en intrus sur la chaire de saint Pierre, tandis que le pape légitime languissait en exil, ou il mourut de misère, l'année suivante (juin 538). Nous avons encore la terrible lettre que, avant de mourir, le martyr écrivit à Vigile, pour lui reprocher son crime, le déposer et l'excommunier. *Habeto ergo cum his qui tibi consentiunt pane damnationis perpetues sententiam, sublatumque tibi nomen et munus ministerii sacerdotalis agnosce, Sancti Spiritus judicio et apostolica a nobis auctoritate damnatus. Epist.,* I, *ad Vigilium pseudopapam, P. L.,* t. lxvi, col. 85 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis,* t. 1, p. 293, 295.

A la mort de saint Silvère, cependant, Vigile fut reconnu pape par la majorité du clergé, et son élection devint canonique. Mais il est à remarquer que ce choix fut imposé au clergé romain, au nom de l'empereur d'Orient, par Bélisaire, vainqueur des Goths, comme par ceux-ci avait été imposé, quelques années avant, le choix de saint Silvère. On peut juger par là ce qu'était, à cette époque, la liberté îles électeurs, alternativement soumis à la pression de l'Orient et de l'Occident. Vigile fut meilleur pape qu'on n'aurait pu l'espérer après de tels débuts. Si Vigile avait souscrit des engagements, il refusa avec indignation de condamner un concile œcuménique, et de replacer sur son siège le patriarche eutychien; mais, au contraire, il lança l'anathème contre Anthimos impénitent. Cf. *Epist.,* IV, *ad Justinianum imperatorem; Epist.,* v, *ad Mennam episcopum, P. L.,* t. lxix, col. 21-26; Baronius, *Annal, ecclesiast.,* an. 547, t. vu, p. 363; Duchesne, *Liber pontificalis,* t. I, p. 296 sq.; Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge,* l. II, c. v, § 1, n. 322; § 3, n. 327-331 ; I. III, c. ni, t. n, p. 50. 58-63, 132-138.

2° *Le placet impérial. Longueur regrettable des vacances du saint-siège.* — L'ambition de Vigile fut néanmoins la cause de cette désastreuse tutelle que les empereurs d'Orient, et, après eux, ceux d'Allemagne, voulurent imposer à la papauté. Elle dura cinq siècles, et il ne fallut, pour la réduire à néant, rien moins que l'indomptable énergie de saint Grégoire Vil.

Les empereurs d'Orient ayant, en effet, détruit la domination des Gotlis, en Italie, par la défaite de Totila (552), prétendirent avoir les droits que les rois barbares s'étaient injustement arrogés. Ils exigèrent, dés lors, que l'élection îles pontifes romains fût soumise à leur approbation, et ne fût définitive qu'après le placet impérial. De la, vu la distance de la cour de Byzance et les intrigues de palais, découlèrent une foule d'inconvénients, et entre autres, pour la chaire pontificale, des vacances d'une longueur inouïe jusque-là. Cf. Baronius, *Annales eccl.,* an. 526, n. 24; n. 607, n. 1, t. vu, p. 116; t. vin, p. 202; Pagi, *Critica historico-theologicain universos Annales ecclesiasticos Em. et Rev. Cæsaris Card. Baronii,* an. 526, n. 8, t. II, p. 530. Auparavant, à moins de rares exceptions, les vacances du siège n'avaient pas dépassé une ou deux semaines. Mais, dès lors, elles durèrent, d'ordinaire, plusieurs mois. Il en fut ainsi pendant la dernière moitié du vi« siècle, et pendant presque tout le vne. Après la mort de Vigile, il fallut plus de trois mois, avant l'élection de son successeur, saint Pélage Ier. Après celui-ci, la vacance fut de quatre mois; puis, à la mort de son successeur Jean III (574), elle alla jusqu'au delà de dix mois. Ce fut bien pire encore à la mort du pape Honorius Ier (638). Le siège resta vacant plus de dix-neuf mois, ainsi qu'à la mort de saint Agathon (681), où la vacance dura dix-neuf mois et quinze jours. Cf. Duchesne, *Bibliothèque de l'École des chartes,* 1891.

Ces longues vacances avaient plusieurs causes. D'abord, vu les distances et l'imperfection des communications à cette époque, il fallait beaucoup de temps aux envoyés du pape élu pour arriver à Constantinople, et en revenir avec la réponse favorable de l'empereur. Ensuite, à Constantinople même, surgissaient sans cesse de nouvelles sources de conflits, et, par suite, de retards. C'étaient des intrigues de palais, des manœuvres politiques, des lenteurs interminables, suscitées par les exigences d'une bureaucratie pointilleuse, et par les formalités infinies d'une procédure savante et compliquée. Avant que la chancellerie byzantine se fut déclarée satisfaite, el que le document, preuve légale de la confirmation impériale, eût été rapporté à Rome et dûment notifié, l'élu ne pouvait recevoir la consécration épiscopale, ni se permettre le moindre acte de juridiction. H lui était même interdit de prendre possession de son siège. L'administration intérimaire restait, pendant tout ce temps-là, aux mains des trois plus hauts dignitaires de l'Église de Rome : l'archiprêtre, l'archidiacre et le primicier des notaires. Cf. *Liber diurnus romanorum pontificum,* c. U, *De ordinatione summi pontificis, P. L.,* t. cv, col. 27-30; t. cxxvm, col. 621 ; Mabillon, *Ordo romanus, Commentar, prævius,* c. xvn, *De varia creatione romani pontificis, P. L.,* t. lxxviii, col. 915; *Musteum italicum,* 2 in-4", Paris, 1724, t. il. p. 192.

C'est à ces excès de pouvoir de l'autocratie impériale que venait aboutir, par une suile naturelle, le système électoral qui avait permis autrefois aux factions populaires d'inlluer si fortement sur le choix des pontifes. Sous le spécieux prétexte de garantir le bon ordre, l'autorité civile avail commencé par intervenir dans les élections; puis avait tenté d'en faire sa chose. Pour les cas où elle n'y réussirait point, elle s'était, du moins, réservé le droit de *veto.* La démocratie conduit trop souvent à l'autocratie. Les foules ont toujours besoin d'une tète, qui les mène ou qui les maîtrise. Au VIe siècle, l'autocrate fut l'empereur Juslinien, qui

traça la voie à ses successeurs, et fut le modèle, auquel se conformèrent plus tard les rudes Césars allemands.

3' *Troubles et schismes.* — Encore, si cette mainmise de l'empereur sur les élections pontificales avait empêché les troubles et les schismes, on y aurait peut-être vu un moindre mal. Mais il n'en fut pas toujours ainsi, même quand le choix se portait surdes hommes éminents et recommandables, comme le fut le successeur immédiat de Vigile, le pape saint Pélage Ier (556-561).

Déjà, au moment de ses démêlés avec Vigile, au sujet du patriarche eutychien de Constantinople, Justinien qui avait connu et apprécié saint Pélage, alors archidiacre, avait proposé au clergé romain de l'élire à la place de Vigile. Ni le clergé, ni Pélage n'avaient accepté de se prêter à cette tentative schismatique. Cf. *P. L.,* t. Cxxvin, col. 578. Mais quand Vigile fut mort, Justinien reprit son projet, et voulut que Pélage fût pape. Il le fut, en effet; mais cette protection impériale lui nuisit dans l'esprit de beaucoup, malgré ses qualités remarquables. On crut y voir une preuve qu'il avait approuvé, en quelque façon, les persécutions auxquelles Vigile avait été en butte, et qui avaient hâté sa mort. Une partie considérable du peuple, des notables et du clergé se sépara de sa communion. On ne trouva pour le sacrer que deux évêques, Jean de Pérouse et Bonus de Ferentino. Les autres refusèrent tous. Cependant, la vacance avait duré plus de trois mois. A la fin, la sainteté de Pélage triompha de ces résistances, et, par l'éclat des vertus, dissipa ces injustes et odieux soupçons. Les Romains l'acclamèrent et l'acceptèrent avec joie, comme le vrai vicaire de Jésus-Christ. Mais s'il en fut ainsi à Rome, il en fut bien différemment, au loin, dans plusieurs Églises d'Italie, des Gaules, de la Grande-Bretagne et de l'Afrique. Là, Pélage était moins connu personnellement; la sainteté de sa vie ne le défendait pas aussi bien contre les doutes que faisait naître le zèle déployé en sa faveur par les fonctionnaires impériaux, obéissant aux ordres venus de Byzance. On persistait donc à le regarder comme un intrus, imposé par Justinien, partisan d'Eutychès. Plusieurs évêques crurent de leur devoir d'écrire en ce sensa l'empereur lui-même, et de lui dire ouvertement avec une liberté tout apostolique, qu'ils préféraient les fers et l'exil dont on les menaçait, au schisme et à l'apostasie. Un certain nombre furent, pour ce motif, envoyés en exil, et soumis à de mauvais traitements par les officiers de l'empereur irrité, et les fidèles les vénérèrent comme des martyrs. De ce nombre furent Facundius, évêque d'Hermiane, Reparatus, métropolitain de Carthage, et Victor, évêque de Tunnunum. Cf. Facundus d'Hermiane, *De defensione trium capitulorum concilii chalcedonensis, ad Justinianum imperatorem,* l. XII, *P. L.,* t. lxvii, col. 527 sq.; Victor, évêque de Tunnunum, *Chronicon continuans ubi Prosper desinit,* an. 555, *P. L.,* t. lxviii, coi. 960; Liberat de Carthage, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum,* c. xxiv, *P. L.,* t. lxviii, coi. 969, 1050; S. Pélage Ier, *Epist.,* i-iv, *ari Xarcensem patricium; Epist., v. ad episcopos Tuscise; Epist.,* ix, *ad Childeberturn regem, P. L.,* t. lxix, coi. 394-398,399, 402sq.

4° *Efforts des souverains pontifes pour recouvrer l'indépendance des élections.* — Le pape dont tant d'évêques se séparaient si ostensiblement, et au risque de s'exposer aux foudres impériales, était cependant un saint. Qu'on juge par là du danger que présentait pour l'unité de l'Eglise la mainmise des empereurs sur les élections pontificales! Aussi, rien d'étonnant que les vicaires de Jésus-Christ aient protesté contre cette usurpation sacrilège, et, plusieurs fois, aient essayé de la faire cesser complètement. Il fallut, cependant, plusieurs siècles, pour remporter cette victoire du droit sur l'oppression. Le premier succès n'eut lieu que cent vingt ans après le ponlilicat de saint Pélage. C'est alors que le pape saint Agathon (678-681) fut assez heureux pour obtenir de l'empereur Constantin Pogonat remise de l'impôt des trois mille sous d'or sur les élections pontificales. Cf. *P. L.,t.* CXXVIII, col. 811. Mais ce ne fut là qu'un demi-triomphe : il restait toujours l'obligation de solliciter l'agrément impérial, avant la consécration du nouveau pontife et sa prise de possession de la chaire apostolique. Cette entrave ne fut enlevée que quelques années plus tard, par le même prince, à la requête du deuxième successeur de saint Agathon, saint Benoit II (684-685), que Constantin Pogonat avait en vénération singulière. Cf. *P. L.,* t. cxxvin, col. 866. Aussi l'élection de son successeur JeanV (685-686)ne souffrit-elle aucun retard.

Grâce à l'ascendant et au mérite de saint Benoit II, l'indépendance de l'Église eût, dès lors, été assurée, sans l'ambition de quelques membres du clergé, indignes d'être comptés parmi les ministres du sanctuaire. A la mort de Jean V. des divisions profondes éclatèrent à Rome, au sujet de l'élection de son successeur. Le clergé voulut, dans la basilique de Saint-Jean-de-Latran, élire l'archiprétre Pierre. De son côté, l'armée, réunie dans l'église de Saint-Étienne *in Bolundo,* élut Théodore. Ce fut une source de conflits et de troubles. Enfin, après de nombreuses tentatives de conciliation, on prit le parti d'écarter les deux compétiteurs, et l'accord se fit sur le nom de Conon, vieillard d'une vie exemplaire. Pour affermir la paix et rendre plus incontestable cette élection, on commit la faute d'envoyer unedélégation à l'exarque de Ravenne, représentant de l'empereur, afin d'obtenir son adhésion à ce qui avait été fait. Les inconvénients des élections populaires et les excès de la démocratie rejetaient de nouveau l'Eglise sous la domination des autocrates d'Orient. Justinien II, fils de Constantin Pogonat, fut très heureux de celte occasion qui se présentait à lui, de reprendre ce que son père avait donné. Il n'eut garde de la laisser échapper, et s arrogea le droit abusif de confirmation des élections papales. C'était là le fruit mauvais des factions populaires et de l'ambition de quelques clercs.

Ces inconvénients résultant de l'élection papale par le suffrage universel du clergé, de l'armée, des magistrats et du peuple, firent sentir davantage combien il était urgent de modifier ce mode d'élection adopté, et de le remplacer par un autre, qui. tout en sauvegardant les droits de chacun, serait, à la fois, plus paisible, pluscanonique et plus régulier. Pour l'Église, en vertu de la providence spéciale qui veille à sa marche à travers les siècles, les fautes de ses enfants deviennent de salutaires leçons, et les défaites apparentes sont le prélude de victoires définitives.

Malgré cette reculade causée par les factions rivales, l'énergie des pontifes suivants atténua le mal. Ils obtinrent qu'on n'aurait plus besoin d'envoyer des légats à Constantinople pour solliciter le *placet* de l'empereur, mais qu'il suffirait de le demander aux exarques de Ravenne, ses représentants. De ce chef, les vacances du saint-siège devinrent beaucoup moins longues que précédemment. Pendant le vin« siècle, elles dépassèrent rarement un mois; souvent même, elles ne furent que de huit à dix jours.

D'ailleurs, l'autorité des empereurs s'affaiblissait de plus en plus en Italie, soit à cause des défaites infligées aux armées impériales, en Orient, par les Bulgares (688), et en Afrique par les Sarrasins (689) ; soit à cause des succès croissants des Lombards en Italie. Vu l'impuissance de la cour de Constantinople à défendre la péninsule contre ces nouveaux envahisseurs, on s'habituait à se passer d'elle, et on craignait moins de s'exposer à son ressentiment. Bien plus, les populations se groupaient instinctivement autour du pontife romain, comme autour du centre naturel et politique

de l'Italie. L'iconoclaste Léon l'Isaurien, ayant envoyé une armée pour déposer saint Grégoire II (715-731), qui avait refusé de proscrire les saintes images, l'Italie entière se leva pour protéger le pontife légitime et repousser l'intrus. Léon l'Isaurien dut renoncer à son projet impie : sa défaite marquait la fin du *placet* impérial. Le successeur de saint Grégoire II, saint Grégoire III (731-741), fut le dernier à le demander. Encore ne le fit-il que pour la forme, car il eût pu facilement s'en dispenser, après l'insuccès des tentatives de l'empereur iconoclaste contre l'Italie ; mais il ne voulut pas, pour s'en affranchir, paraître profiler des malheurs de ce prince. Après lui, cependant, cessa cette sujétion odieuse, qui, imposée par tes rois goths, au commencement du VIe siècle, avait duré près de deux cent cinquante ans. Cf. Moroni, *o/>. cit.,* t. xxt, p. 202-205.

VI. Les élections populaires des papes, sous les Carlovingiens (741-900). — Avec la constitution de la dynastie carlovingiennc, s'ouvrit une ère de liberté pour l'Église et d'indépendance pour la papauté, en particuliei. Pendant plus d'un siècle (741-844), à partir de saint Zacharie (741-752), le clergé et le peuple de Rome purent élire librement les nouveaux pontifes, et l'on vit s'asseoir sur la chaire de saint Pierre une série de grands papes. Sur l'élection de Constantin II en 767 et du pape Étienne III en 769, voir L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1896, t. i, p. 246-258. Le concile de Lalran en 769 décida que les cardinaux diacres ou prêtres seraient seuls éligibles.

A la mort de saint Grégoire III, la vacance du saint-siège ne fut que de quatre jours. Déjà les papes avaient commencé à devenir les arbitres de l'Italie. La politique byzantine n'était plus que faiblement représentée par les exarques de Ravenne ; en outre, la royauté naissante des Lombards était menacée par des divisions intestines, causées surtout par une féodalité militaire, dans laquelle le vassal cherchait constamment à s'insurger contre son maître, et à se rendre plus ou moins indépendant. Au milieu et au-dessus de tous ces éléments de désordre, les vicaires de Jésus-Christ, grâce à leurs bienfaits et à l'autorité morale de leur caractère, se voyaient de plus en plus investis, dans l'ordre politique, d'une prépondérance qui leur permit d'être réellement les défenseurs des peuples dont ils étaient les pasteurs et les pères. Dès ce moment, bien avant l'intervention de Pépin et de Charlemagne, les papes exerçaient donc â Rome et dans les territoires avoisinants, des droits presque souverains. De cette époque dalent les premières monnaies pontificales. Cf. Mozzoni, *Tavole cronologiche e critiche dellastoria della Chiesa universale,* 8 in-fol., Venise, 1860, secolo ottavo, t. vin, p. 95.

Le dernier lien avec l'Orient venait d'être brisé par la suppression définitive de l'exarchat de Ravenne, dont le roi des Lombards, Astolphe, s'était emparé en 752, et qui, trois ans après, passa aux mains de Pépin le Bref. Celui-ci, presque aussitôt, en lit don au saint-siège. Cf. *Codex Carolinas, Epist. Slephani papæ,* n.6, *P. L.,* t. xcvm, col. 103-106; *Veteres annal. Francorum, P. L.,* t. xcvm, col. 1416; Eginhard, *Annal, cum Laurissensibus collait,* an. 756, *P. L.,* t. Civ, col. 377; Fauriel, *Histoire de la Gaule méridionale sous les conquérants germains,* 4 in-80, Paris, 1836, t. lit, p. 241-243.

Quand Charlemagne, renouvelant cette donation et en ajoutant d'autres, se fut constitué le défenseur du saint-siège, il ne demanda pas, en retour de sa munificence et de sa protection, le privilège de confirmer les élections papales. Son vaste génie voyait trop combien l'Église et son chef avaient besoin d'indépendance. A son exemple, Louis le Débonnaire, son fils, se contenta être le défenseur de l'Église, et de garantir la liberté des élections. C'est ce qu'il promit solennellement à la demande de saint Pascal Ier (817-824), par le célèbre diplôme de 817, signé par lui et par ses trois fils. Ce document important fut inséré dans le *Codex carolinus.* Cf. *Privileg. Ludovici imperatoris,P. L.,* t. xcvm, col. 579-588.

Vers la fin du pontificat de saint Pascal,des troubles, ayant éclaté à Rome, rendirent un peu tumultueuse l'élection de son successeur, Eugène II (824-827). Un schisme même se produisit. L'empereur envoya alors à Rome son fils Lothaire Ier, déjà associé à l'empire, et le chargea de prendre, de concert avec le nouveau pape, toutes les mesures propres à rétablir l'ordre et à assurer la tranquillité dans l'avenir. Il fut réglé que te fils de l'empereur, en son nom et en celui de son père, ferait serment de fidélité au pape, mais que le pape, de son côté, imposerait le même serment de fidélité au peuple romain à l'égard de l'empereur, en tout ce qui ne serait pas contraire à la fidélité déjà promise au souverain pontife, ce qui était clairement spécifié par cette clause introduite dans la formule du serment : *salva fide quam repromisi domno apostolico.* Eugène II prêta lui-même ce serment, en sauvegardant les droits inaliénables du saint-siège. Sous le bénéfice de cette fidélité réciproque qui liait les contractants l'un à l'autre,il statua, par une sorte de concordat, que dorénavant, par mesure d'ordre et pour couper court aux agitations qui naissent des passions populaires, le pontife élu ne serait pas consacré avant d'avoir lui-même prêté le serment, suivant cette même formule, en présence des ambassadeurs impériaux. Cf. *Continuat. Pauli Diaconi,* t. i, p. 617; Sigonio, *De regno Italiæ,* I. XX, in-fol.. Milan, 1732, l. IV, an. 825, p. 179. Celle constitution d'Eugène IL rapportée en partie par Baronins, *Annal, e.ccles.,* an. 824, n. 4, t. tx, p. 720, et eu entier par Le Cointe, *Annales ecclesiastici Francorum,* 8 in-fol., Paris, 1665-1683, an. 824. n. 12-22, l. vit, p. 698-701, ne mettait pas la papauté sous la dépendance de l'empire,mais cimentait plus fortement l'union des deux pouvoirs, de façon que l'autorité impériale servit toujours de protection officielle au saint-siège, en vue de la prospérité commune de l'Église et de l'Élat. Cf. Pagi, *Critica bistorico-theologica,* an. 825, n. 29, t. ni, p. 524 sq.

Interprété bénignement, ce document devait puissamment servir au maintien de l'ordre; mais, détourné de son sens primitif par l'esprit de parti ou par l'ambition des grands, il pouvait devenir une source de difficutés et de graves conflits.

Les princescarlovingiens ne songèrent pas loutd'abord à abuser d'une charte si sage; mais ensuite le désir leur en vint. Trente ans après la mort de Charlemagne. Lothaire Ior, fils de Louis le Débonnaire, et, comme lui, empereur et roi d'Italie (795-855), essaya, en 844, de réclamer le droit abusif de confirmation des élections papales, lors de l'élection de Sergius 11; mais il y renonça vite. Cf. *P. L.,* t. cxxvm, col. 1300. Cf. John Miley, *Histoire des États du pape,* trad. Ouin-Lacroix. p. 160. Louis II, le Jeune, fils de Lothaire I*r, et, lui aussi, empereur et roi d Italie (822-875), renouvela cette tentative avec plus de violence. Il soutint l'antipape Anastase, précédemment excommunié par saint Léon IV, et fit emprisonner Benoit III, qui venait d'être légitimement élu (855). Cependant, il revint ensuite de son erreur, et ne s'opposa plus au sacre de celui sur lequel s'étaient portés les suffrages unanimes du clergé et du peuple romain. Cf. *P. L.,* t. cxxvm, col. 1315-1356; Ciaconius, *Vitæ et res gestæ summorum pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium,* 2 in-fol., Rome, 1601-1602, t. l, col. 640; cardinal Garampi, *De nummo argenteo Benedicti III, P. M.,* in-4°, Rome 1749, p. 22 sq. Louis II laissa élire librement le pape saint Nicolas le Grand (858): mais, comme les délégués

.mpériaux parurent vouloir encore s'imposer, lors de l'élection d'Adrien II (867) et de Jean VIII (872), le successeur de celui-ci, Marin Ier (882-884), rendit un décret statuant qu'à l'avenir les empereurs d'Occident n'interviendraient en aucune façon, ni par eux, ni par leurs ambassadeurs, dans l'élection des ponlifes.et que jamais plus on n'attendrait l'arrivée des délégués impériaux, ni la ratification de l'empereur, pas plus pour le sacre que pour l'élection, les libres suffrages du clergé et du peuple romain devant suffire. Cf. Ciaconius, *op. cit.,* t. t, col. 669. La constitution portée par Eugène II, soixante ans auparavant, était donc révoquée. Cette révocation futrenouvelée et confirmée par Adrien 111 (884-885).

Ainsi, d'après les circonstances, la discipline changeait sur ce point si important pour la liberté de l'Église et de son chef. Les factions populaires devenaient-elles une cause de désordres et de troubles, les papes sentaient alors la nécessité de recourir à un souverain puissant, même étranger, pour assurer la liberté dans les élections de leurs successeurs, mais sans préjudice de leur autorité pontificale et de leur dignité. L'ambition des rois et des empereurs transformait-elle le remède en mal, et surgissait-il de ce côté un danger pour l'indépendance de l'Église, les papes révoquaient alors les concessions précédentes, jusqu'à ce que de nouveaux troubles rendissent nécessaire un nouvel appel aux empereurs. C'est ce qui arriva unequinzaine d'années après le pontificat d'Adrien 111. Les partis germanophiles et antigermaniques s'agitaient dans la péninsule. En quinze ans, cinq papes se succédèrent sur la chaire de saint Pierre. Pour éviter des troubles qui n'étaient que trop à prévoir, à la veille de ce triste x° siècle qui s'annonçait si mal, Jean IX (898-900) dut quitter la voie tracée par Marin l«r et Adrien III. Revenant aux prescriptions faites au commencement du IXe siècle, il remit en vigueur la constitution d'Eugène II, mais en faveur d'un empereur italien. Lambert, fils de Gui de Spolète. On en était réduità une sorte de jeu de bascule, entre des influences ennemies qui se disputaient la prépondérance. Y avait-il péril d'un côté, on se portait de l'autre, et réciproquement. Cf. Camarda, *De electione pontifie.,* in-fol., Rieti, 1737, diss. II, p.99; Passerini, *De electione pontifie.,* in-fol., Rome, 1670, q. v, p. 18.

VII. La féodalité italienne a l'assaut de la papauté, durant le x· siècle (900-964). — Affaiblis par leurs discordes intestines en Germanie et en Gaule, les descendants dégénérés de Charlemagne ne comptaient presque plus en Italie. Ils ne pouvaient plus s'y faire craindre, et leur protection devenait illusoire. L'empire d'Occident, naguère si brillamment inauguré, chancelait déjà sur ses bases, et, moins d'un siècle après sa fondation, menaçait ruine. Les factions locales en profitaient en Italie, pour réaliser leurs rêves d'ambition, au profit des intérêts mesquins et passagers de quelque famille puissante, ou d'un parti politique désireux de parvenir à tout dominer. Cet état de choses vraiment désastreux avait été encore favorisé, à Rome, par la fréquence des vacances du saint-siège et la brièveté des pontificats. Plus de vingt papes - étaient succédé durant leix· siècle : cela faisait, pour le régné de chacun d'eux, une moyenne de cinq ans au plus. Ces changements si nombreux n'étaient pas propicesà la tranquillité publique, car, à chaque vacance, tout était remis en question, et les passions populaires s'agitaient avec une recrudescence de violence, chaque parti voulant un pape de son choix.

Au Xe siècle, ce fut bien pire : on y compta près de trente papes.ou antipapes. Les ambitions insatiables et les luttes incessantes d'une multitude de petits princes italiens,n'aspirant à rien moins qu'à dominer l'r^glise pour dominer k monde, allaient faire, de ce x» siècle. un des plus sanguinaires et des plus corrompus de l'histoire. Les marquis de Tusculum, les comtes de Spolète et de Capoue, les ducs de Toscane, de Bénévent et de Naples, les Conti, les Crescentii de Sabine et une foule d'autres voulurent obtenir, par le brigandage à main armée, ce que les descendants de Charlemagne avaient faiblement essayé de prendre. De là. cette réaction païenne qui dura jusqu'à la vigoureuse intervention et à la radicale réforme de l'intrépide Hildebrand, devenu saint Grégoire VIL Au milieu de ces bouleversements profonds et de cette marche en arrière vers la barbarie, la papauté se trouvait livrée comme sans défense à la discrétion de la féodalité italienne. Voir Watterich, *Pontificum romanorum, ab ineunte sæculo x usque ad finem sæculi xm, vitæ ab æqualibus conscriptæ,* 2 in-8», Leipzig, 1862; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198,* in-4», Berlin, 1851, p. 294 sq.; *Codex regius,* Bibliothèque nationale de Paris, fonds latin, η. 5144, fol. 119 sq.; Novaès, *Storia de' Romani Pontefici,* 6 in-8°, Rome, 1792, édition considérablement augmentée en 17 torn. in-8», Rome, 1822, t. n, p. 144.

Rien ne pouvait arriver à l'Église romaine de plus funeste et de plus affreux, dit Baronius, que cette mainmise des princes séculiers sur les élections de ses pontifes. *Annal, eccles.,* an. 900, t. x, p. 649. Les chefs de ces factions rivales, qui se disputaient le trône apostolique, se croyaient tout permis pour réaliser leur sacrilège dessein. Pour augmenter le nombre de leurs partisans et multiplier leurs chances de succès, ils ne craignaient pas de trafiquer honteusement des choses saintes. Dans d'infâmes marchés, ils vendaient à prix d'or les titres cardinalices, les abbayes ou les évêchés, promettant d'y soutenir par leurs armes ceux que la simonie y avait fait entrer. Leur audace ne s'arrêtait pas là. Ils ne reculaient pas devant la perspective du schisme, et reconnaissaient, comme pontifes, les antipapes qu'ils avaient eux-mêmes créés, suivant leurs caprices, leurs intérêts ou leur avarice ; car ils élisaient celui qui les payait davantage, quelles que fussent sa science, ses mœurs et sa condition : laïque ou clerc. On vit parfois un homme qui, le matin, n'était pas même tonsuré, être regardé, le soir, comme souverain pontife. Il est aisé de deviner ce que devait être la vie privée de pareils clercs, évêques, ou même pontifes. La simonie et l'incontinence naquirent de là, et infectèrent tout l'Occident, car, la tête étant malade, tous les membres étaient atteints. Voir Bonizo, évêque de Sutri, au xie siècle, *Ad amicum,* l. Ill, *P. L.,* t. cl, col. 813.

Ce sombre tableau ne paraîtra pas exagéré si l'on songe que, à cette époque, le fils d'une prostituée fut placé par sa mère elle-même sur le siège de saint Pierre. L'impudique Marozie, patricienne corrompue et courtisane de haut rang, universellement connue par ses débordements et par ses crimes, souillée par une longue suite d'unions incestueuses et adulteres, reçut des princes italiens, pour prix de son déshonneur, la propriété du château Saint-Ange et la seigneurie de la ville de Rome. Arrivée à cette suprématie, la *domna senatrix,* comme on l'appelait, crut pouvoir disposer de la chaire apostolique, et y faire monter ou en faire descendre à *son gré.* Elle fit élire Sergius 111, en 904, Anastase III, en 911, Landon, en 913. L'année suivante, Jean X, des Conti de Tusculum, ayant été élu par l'influence de Théodora. sœur et rivale de Marozie, la *domna senatrix* réussit, en 928, à obtenir sa déposition, le jeta dans un cachot, et l'y fit étrangler par les sicaires de Guy, duc de Toscane, son second époux. Cf. Muratori, *Annal. d'Italia,* an. 914. t. xm. p.83sq.; Watterich, *op. cit.,* t. I, p. 33. note 4; *Codex regius,* fol. 120, recto. Marozie essaya alors d'établir sur le

trône pontifical un de ses cousins, simple laïque, qui fut bientôt chassé comme un intrus par une réaction populaire. Léon VI fut canoniquement élu (928); mais il ne siégea que sept mois, et mourut subitement, empoisonné, dit-on, par Marozie. Son successeur, Etienne VIII,siégea deux ans (929-931),et mourut subitement, lui aussi. Cette disparition soudaine coïncidait avec un accroissement de fortune pour Marozie, qui, veuve de Guy de Toscane, venait d'épouser Hugues, roi d'Italie. Les maris de cette femme corrompue ne vivaient pas longtemps. Comme les papes, ils se succédaient avec une terrifiante rapidité, qui justifiait tous les soupçons. Cf. *Codex regius, loc. cit.*

Comme si ce n'eûl pas été assez de forfaits pour cette nouvelle Messaline, elle fit ensuite élire pape un fils qu'elle avait eu du marquis Albéric de Tusculum. Ce jeune homme, digne fils d'une telle mère, n'avait alors qu'une vingtaine d'années. Il ceignit la tiare et prit le nom de Jean XI 931-936). Son frère aîné, Albéric II, était, en même temps, par la toute-puissante châtelaine, préposé au commandement général des États romains. Ainsi, le patrimoine de saint Pierre se trouvait partagé entre deux frères, par suite de l'inconduite de celle qui leur avait donné le jour: l'ainé avait les clefs des forteresses, et le cadet occupait le Saint-Siège. Aurait-on jamais supposé que le pouvoir civil en vint à commettre contre l'indépendance de l'r.glise un si monstrueux attentat? C'était vraiment *l'abominatio desolationis in loco sancto.* Cf. Flodoard, *De Christi triumphis apud Italiam,* I. XII, c. vu, T'. *L.,* t.cxxxv, col. 832; Luitprand, *Historia gestorum regum et imperatorum, seu Antapodosis,* I. Ill, c. xliv, xlv, *P. L.,* t. cxxxvi, coi. 853; Henoit de Saint-André, *Chronicon,* c. xxx, *P. L.,* t. cxxxix, coi. 41 sq.; Muratori. *Annal, d'llalia,* an. 931, t. xm, p. 162sq.; Novaès, *Storia de' Romani Ponte/lci,* t. u, p. 169.

Le rôle néfaste de Marozie ne finit point avec la mort de son fils Jean XL Les quatre successeurs de celui-ci, Léon VII (936-939), Étienne IX (939-942), Marin II (942-946), Agapet II (946-945), furent élus par son influence, ou par celle de sa sœur Théodora, toutes deux, quoique rivales entre elles, âme du parti national italien anti-allemand. Le cinquième successeur de Jean XI fut un fils de son frère Albéric, petit-fils par conséquent de .Marozie, jeune laïque de dix-neuf ans, qui, en montant sur le siege de saint Pierre, se fit appeler Jean Xll (955-964).

Que pouvaient être de tels pontifes? Cependant, ces papes, pour la plupart, furent meilleurs qu'on aurait droit, ce semble, de le supposer, en considérant de quelle façon ils arrivèrent au pontificat suprême. Longtemps on ne les a connus que par les diatribes de Luitprand, évêque de Crémone (f 972), qui, tout dévoué au parti allemand, a écrit en style de pamphlétaire les vies des pontifes, appartenant au parti italien. Flodoard de Keims (j- 966) est plus impartial, et, dans ses chroniques, les papes souvent paraissent sous un jour bien différent. Malheureusement il ne dépasse pas l'an 939. Il nous apprend que Léon VII, le successeur de l'indigne Jean XI, fut un homme doué de vertus vraiment sacerdotales. Jamais il n'avait aspiré aux honneurs. Dans ce siècle de simoniaque ambition, il se montra si opposé au choix qu'on venait de faire de sa personne, qu'on fut obligé de le porter, comme malgré lui, sur la chaire de saint Pierre. Flodoard, qui l'avait connu personnellement, trace de lui le plus bel éloge. *De Christi triumphis apud Italiam,* I. XII, c. vu, *P. L.,* t. cxxxv, coi. 832. Étienne IX parait avoir été un digne pontife, malgré les accusations formulées contre lui par Martinus Polus, reproduites par Baronius, *Annal, eccl.,* an. 940, t. x, p. 718 sq., par Mozzoni, *Tavole chronologiche,* secolo x, p. 112. et par le *Codex regius,* Col. 120, verso; mais réfutées, avec une grande érudition historique, par Muratori, *Annal, d'italia,* an. 939, t. xm, p. 201 sq., au senliment duquel se rangent Novaès, *Storia de' Romani Pontefiei,* t. n, p. 173, et Ciaconius, *Vitæ et resgestæ summer, pontifie, roman.,* t. i, col. 708. Ce même auteur nous montre Marin II, successeur d'Étienne IX, comme un pontife uniquement occupé des intérêts de l'Église, et pouvant, par ses vertus personnelles, être surnommé le modèle des clercs et le père des moines. Cf. Ciaconius, *op. cit.,* 1.1, col. 709. Son successeur, Agapet 11, fut digne de lui. Il s'occupa sérieusement de la réforme des laïques, des clercs et des moines. Cf. Zwetlens, *Historia romanorum pontificum, P. L.,* t. ccxni, col. 1026.

On ne peut en dire autant de Jean XII. Avant d'expirer, le patrice Albéric, son père, frère de Jean XI, se sentant atteint d'une maladie soudaine, se lit transporter dans la basilique de Saint-Pierre, et, là, devant la Confession du prince des apôtres, fitjurer à tous les nobles de Rome d'élire comme pape son jeune fils Octavien, aussitôt après le trépasd'Agapet II. Ce serment sacrilège fut prêté et tenu. Quelles mœurs et quel temps! Fut-elle canonique l'élection de Jean XII, accomplie dans de telles conditions? Ce problème historique n'a pu être encore résolu, mais tous les chroniqueurs s'accordent â dire que, pape ou antipape, ce fils d'Albéric et d'une concubine ne fut qu'un pontife misérable, sanguinaire et débauché, *protervum et sceleratum pontificem.* Cf. *Codex regius,* folio 120, verso; Benoit de Saint-André, *Chronicon,* c. xxxv, *P. L.,* t. cxxxix, col. 46 sq. ; Luitprand, *De rebus gestis Ottoni Magni, imperatoris,* c. iv, *P. L.,* t. cxxxvi, col. 900; Zwetlens, *Historia romanor. pontificum, P. L.,* t. CCXltl, col. 1026-1027; Watterich. *op. cit.,* t. i, p. 45-49.

VIII. Les Césars allemands et le trône pontifical (963-1058). – A ce moment, dans l'Europe centrale, se constituait une puissance désireuse d'abattre la féodalité italienne, de s'enrichir de ses dépouilles et d'accaparer, â son four, la papauté. Né en 912, Othon I", fils d'Henri l'Oiseleur, avait été élu roi de Germanie, à l'âge de vingt-quatre ans, en 936. Les succès militaires lui avaient mérité bientôt le titre de Grand. Ayant épousé, en 951, Adélaïde, veuve de Lothaire, roi des Lombards, il trouva le prétexte qu'il cherchait depuis longtemps d'intervenir dans les affaires d'Italie. Il en profita, l'année suivante, pour solliciter du pape Agapet la couronne impériale, en retour de la protection qu'il lui offrait. Quoique, depuis un demi-siècle, le saint-empire romain n'eût plus de titulaire, le pape refusa. Il prévoyait sans doute que la protection des Césars allemands serait funeste à l'Eglise. Mais ce qu'il n'avait pas voulu faire, son indigne successeur s'empressa de l'accomplir. Jean XII était surtout guerrier. Il marchait à la tête de ses troupes, épée à la iqain et casque en tête. Battu par Pandolphe, prince de Capoue, et, dès lors, impuissant à lutter contre ses ennemis, il demanda secours à Othon le Grand, et le couronna empereur en 962. Il conclut avec lui un traité d'alliance, et renouvela le décret d'Eugène II, stipulant que, dans l'avenir, aucun pape élu ne serait consacré sans la présence des envoyés de l'empereur. Ainsi, c'était le porte-drapeau de la féodalité italienne qui appelait les étrangers en Italie.

A peine Othon s'était-il éloigné de Rome, que Jean XII changeait d'avis, et s'unissait â d'autres seigneurs pour essayer de chasser tous les Allemands hors de la péninsule. Outré de ce manque de parole, non moins que de la conduite scandaleuse de Jean XII, dont il rougissait lui-même, Othon revint à Rome et y entra parla violence. Dans un conciliabule d'évêques, qu'il présida dans la basilique de Saint-Pierre, il fit déposer Jean XII, comme coupable d'immoralité, de simonie, d'homicide, de parjure, d'inceste et de crimes de toutes sortes. A sa place, il fit élire Léon VIII (963-965). En

supposant que l'élection de Jean XII eût été canonique, nul ne pouvait le déposer, et Léon VIII, élu de son vivant, n'était qu'un antipape. Dans l'hypothèse, au contraire, que l'élection de Jean XII eût été nulle, par suite de manque de liberté dans l'expression des suffrages. celle de Léon VIII, pour le même motif, n'était pas plus valide. Aussi, quand la mort inopinée de Jean XII (964l fut survenue dans des circonstances infamantes, dit I.uilprand, *De rebus gestis Oltonis Magni,* c. XX, *L.,* t. cxxxvi, col. 908, les Romains, qui délestaient la domination tudesque,s'empressèrent, en l'absence d'Othon, d'élire Benoit V, homme recommandable, dont tous les auteurs, même les Allemands, s'accordent a reconnaître les mérites et les héroïques vertus, confirmées par le don des miracles et de prophétie. Mais Othon, pour soutenir sa créature, revint assiéger Rome, s'en empara le 23 juin 964, envoya Benoit V en exil, ou il mourut l'année suivante (965), et remit Léon VIII sur la chaire de saint Pierre, Cf. *Codex regius,* fol. 122, verso; Zwetlens, *Historia romanor. pontifie., P. L.,* t. ccxm, col. 1027; Benoit de Saint-André, *Chronicon, P. L.,* t. cxxxtx. col. 48; Novaès, *Storia de' Romani Pontefici,* t. u, p. 182; Walterich, or. *cil.,* t. I. p. 49.

L'antipape fut reconnaissant à l'empereur. Par un décret promulgué en concile, il lui accorda, à lui et à ses successeurs, le droit de nommer lui-même le pape, les archevêques et les évêques: *Domino Othoni primo ejusque successoribus concedimus in perpetuum facultatem summæ sedis aposbdicæ ontificem ordinandi, ac per hoc archiepiscopos et episcopos, ut ipsi ab eo investituram accipiant, et ut nemo deinceps, cujusque dignitatis wl religiositatis, eligendi vel patricium, vel pontificem summæ sedis apostolicæ, aut quemcumque episcopum ordinandi habeat facultatem, absque consensu ipsius imperatoris. Quod si a clero et populo guis eligatur episcopus, nisi a supradiclo rege laudetur et investiatur, non consecretur. Si quis contra hanc regulam aliquid molietur, hunc excommunicationi subjacere decernimus, et nisi resipuerit, irrevocabili exilio puniri, vel ultimis suppliciis affici.* Cette pièce stupéfiante de servilisme nous a été conservée dans la collection de Gralien. à titre de document historique, sans doute, part. I. dist. LXUI, c. 23. t. t, col. 211. Cf. Perl/. *Monumenta Germanise historica,* I. tv, Append., p. 158, 166.

Cet acte, de nulle valeur au point de vue du droit, puisqu'il émanait d'un antipape, livrait cependant l'Eglise à Othon, qui avait la ferme intention de s'en servir. En parlant de Rome et en remontant vers la Haute-Italie, il commença par distribuer lesabbayes et les évêchés à ses amis, à ses alliés et à ses courtisans. C'est ainsi que le pamphlétaire I.uilprand fut pourvu de l'évêché de Crémone. Le rêve d'Othon était réalisé : il était, â la fois, pape et empereur, puisqu'il pouvait, à sa guise, nommer ou déposer le souverain pontife, et instituer les évêques. C'est ainsi qu'il concevait la restauration de l'empire romain, dont Charlemagne avait eu une idée toute différente. C'est ainsi que le conçurent les Césars allemands ses successeurs; et c'est de cette ambition sans limites que naquit la lutte séculaire entre le sacerdoce et l'empire.

A la mort de Léon VIII, Othon désigna au choix des électeurs l'évêque de Narni, qui prit le nom de Jean XIII (965-972). C'était un homme recommandable par ses vertus, mais la protection de l'empereur allemand lui valut l'animosité des Romains, car la noblesse italienne, accoutumée à dominer la ville éternelle, ne pouvait s'accommoder du rôle effacé auquel on la réduisait. Accablé de mauvais traitements, Jean XIII fut exilé en Campanie, d'où Othon le lit revenir. Rentré à Rome, il couronna empereur Othon II, dit le Roux, tils d'Othon le Grand, qui mourut quelques années plus tard, en 973. Cf. *Codex regius,* fol. 122; Zwetlens. *Historia romanor. pontifie., P. L.,* t. ccxin, col. 1028; Walterich, *op. cil.,* t. I, p. 64-65,86.

Avantde mourir, Othon le Grand eut encore le temps de donner un successeur à Jean XIII. Ce fut Benoit VI (973-974), qui fut. lui aussi, pour le même motif, l'objet de la haine des Romains. Il fut jeté en prison et étranglé par les ordres de Crescentius de Nomentum, petit-fils de la fameuse Marozie, par sa mère Théodore, et qui prétendait exercer à Rome cette dictature qui avait été si longtemps l'apanage des Albérics de Tusculum. A la place de Benoît VI assassiné, les Crescentii élurent Boniface VII (974-975); mais les partisans de l'empire lui opposèrent Benoît VII, de la famille des Albérics de Tusculum (974-983). *Codex regius,* fol. 122. verso, el 123; Bonizo, *Liber ad amicum,* l. IV, *P. L.,* t. c l , col.815; Zwetlens, *Historia roman. pontif.,P. L.,* t. ccxin, col. 1028; Novaès, *Storia de' Romani pontefici,* l. il, p. 190; Watterich, *op. cil.,* 1.1, p. 65 sq.

Le trouble était partout, non seulement à Rome, mais dans toutes les cités italiennes, dont les habitants, profitant de la mort du grand Othon et de la jeunesse de son fils, qui n'avait qu'une vingtaine d'années, couraient de tous côtés aux armes, pour secouer le joug abhorré des Allemands. L'Italie septentrionale, ancienne Lombardie, formait un fief des Othons. tandis que, dans l'Italie méridionale, la Calabre et l'Apulie dépendaient encore des empereurs de Constanlinop'e, et que la Sicile était au pouvoir des Sarrasins. Le domaine temporel du Saint-Siège était comme une enclave, entre les deux empires d'Occident et d'Orient, dont les provinces extrêmes venaient loucher ses frontières. ou n'en étaient séparées que par quelques petites principautés indépendantes, comme celles des princes de Capoue et de Naples, ou des ducs de Bénévent. Mais les deux empereurs convoitaient Rome. Pour y être maîtres absolus, les Allemands voulaient chasser complètement les Grecs du midi de la péninsule, tandis que les Grecs considéraient comme des usurpateurs les Allemands installés en Lombardie. En 981, Othon II fit une expédition en Calabre. Il y remporta d'abord de brillants succès contre les Grecs et les Sarrasins réunis, mais éprouva ensuite de terribles revers. Tandis qu'il se trouvait » Rome, pour réorganiser son armée, Benoit VII mourut. L'empereur le fit remplacer par son chancelier Pierre de Canevanovo. év< que de Pavie, qui prit le nom de Jean XlV (983-984). Ce vertueux pontife fut, comme ses prédécesseurs, haï des Romains, qui ne voyaient en lui qu'un ami du part allemand. Othon II étant mort sur ces entrefaites, à l'âge de vingt-huit ans, les Grecsvainqueurs ramenèrent de Constantinople, où il s'était réfugié, l'antipape Boniface VII, qui fit égorger le pontife légitime, Jean XIV, et mourut lui-même peu après, frappé d'un coup d'apoplexie foudroyante (juillet 985). Cf. *Codex regius, M.* 123 sq.; Zwetlens, *loc. cit.,* col. 1028; Tbietmar, *Chroni' on.* I. III, *P. L.,* t. cxxxix. col. 1241 ; Novaès, t. n, p. 194; Walterich, t. i, p. 66, 87.

Othon III, le nouvel empereur, n'avait que trois ans. La féodalité italienne, n'ayant rien â craindre de ce* enfant, n'avait pas à se gêner. Jean XV, pape ou antipape, fut élu, sous l'intluence de Crescentius, mais il mourut quatre mois après. Cf. Marianus Scotius, *Xotitia historica et litteraria, P. L.,* t. cxi.vn, col. 611, note38; Honorius d'Autun, *Catalog, pontifie, romanor., P.* L., t. ci.xxn, col. 244; Godefroide Viterbe. *Pantheon, seu memoria sæculorum,* part. XX, *P. L.,* t. cxcvm, col. 1043; Muratori, *Rerum Halicarum scriptores,* 25, in-fol.. Milan, 1723-1751, t. ni, part. II, p. 334; A. Pagi, *Critica,* t. i, p. 163 175; t. iv, p. 52; F. Pagi, *Breviar. pontifie, roman.,* t. n, p. 253. Le pontificat de JeanXV fut tellement court que plusieurs auteurs modernes, des allemands surtout, ont douté de son existence

Cf. Wilmans, *Jahrbûcher des deutschen Reichs tinter Otto III,* p. 208-21 i ; Jaffé, *Regesta romanor. pontifie.,* p. 337; Watterich, o/>. *cit.,* 1.i, p. 67.

Jean XVI lui succéda (985-996). Homme vraiment vertueux et de grande érudition, il eut à souffrir beaucoup du cruel patrice Crescentias. Grégoire V, qui monta après lui sur la chaire de saint Pierre (996-999), était petit-fils d'Othon le Grand, par sa mère Judith, duchesse de Franconie. Cousin et archi-chapelain de l'empereur Othon III, il était instruit et de mœurs austères. Malgré sa grande jeunesse, car il n'avait que vingt-quatre ans, il se montra digne de sa sublime mission. Son mérite n'empêcha pas Crescentius de le chasser de Rome, pendant l'absence d'Othon III, et de lui opposer comine antipape un grec de Calabre qui se fit appeler Jean XVII. Othon revint aussitôt à la tête de son armée, s'empara du château Saint-Ange, mit à mort Crescentias, et rétablit Grégoire V, qui mourut peu de temps après, à l'âge de vingt-huit ans. Ce court pontificat terminait le triste x' siècle, le plus sombre de l'histoire des nations chrétiennes, siècle qu'on nomma le siècle de fer, mais que, selon une remarque de Baronins, on aurait plus justement encore nommé siècle de plomb, tant les caractères y furent abaissés. Cf. *Codex regius,* fol. 128, verso; *Sancti Adalberts Pragensis episcopi Vita, P. L.,* t. cxxxvn, col. 876-880; Abbon de Fleury, *Epist.,* xv, *P. L.,* t. cxxxix, col. 460; Zwetlens, *Histor. romanor. pontifie., P. L.,* t. eexm, col. 1029; Novaès, *Storia de' Romani Pontefici,* t. π, 196-198, 201 ; Wattei ich, 1.1, p. 87.

Le xi' siècle s'ouvrit par le glorieux, mais trop court pontificat de Sylvestre II (Gerbert), l'homme le plus savant de son époque (999-1003). Son élection fut l'œuvre d'Othon III, son ancien élève. Comme Français et ami de l'empereur, il se vit, malgré ses éminentes qualités, en butte aux mauvais traitements des Romains qui se révoltèrent plusieurs fois contre lui. Crescentius avait un successeur dans le cruel Grégoire, comte de Tusculum, ennemi acharné de toute inlluence étrangère, et qui devint bientôt tout-puissant, car l'empereur Othon III mourut, le 22 janvier 1002, âgé de vingt-deux ans à peine. L'année suivante, Sylvestre II le suivit dans la tombe (12 mai 1003). Grégoire de Tusculum aurait voulu placer l'un de ses deux fils sur la chaire de saint Pierre; mais ils étaient encore trop jeunes. Il attendit donc et présenta successivement au choix des électeurs deux candidats également recommandables par leurs vertus : Jean XV11I, qui ne fit que passer sur le Saint-Siège (du 13 juin au 7 décembre 1003), et Jean XIK (1003-1009),qui, après un pontificat de cinq ans et demi, abdiqua volontairement, et se retira au monastère de Saint-Paul-hors-les-Murs, pour y finir ses jours dans la retraite. Après lui, Sergius IV occupa avec honneur le siège pontifical pendant trois ans (1009-1012), mais sa mort prématurée permit au comte de Tusculum de réaliser enfin son ambitieux projet et déplacer successivement ses deux fils sur le trône pontifical. Cf. *Codex regius,* fol. 124, verso; Zwetlens, *Histor. rom. pontif., P. L.,* t. ccxitt, col. 1030; Thietmar, *Chrotiicon,* I. VI-VII, *P. L.,* t. cxxxrx, col. 1360 sq. ; Novaès, t. n, p. 209, 211, 213, 214; Watterich, t. i, p. 89; Pertz, *Monumenta Germanise historica,* t. XI, p. 542.

Le fils aîné du comte de Tusculum fut Benoit VIII, qui régna douze ans (1012-1024). Malgré la puissance de son père, il fut chassé pendant quelque temps par la faction rivale : celle de Jean, duc de Spolète, et de son frère Crescentius, qui se faisait appeler préfet de Rome. Un antipape lui fut même opposé, mais il finit par en triompher. Ces luttes montrent bien que la féodalité italienne relevait la tète, et voulait supplanter les Césars allemands dans leur rôle de tuteurs de la papauté. Elle espérait en disposer désormais à son gré, comme elle l'avait fait durant presque tout le x' siècle. Benoît VIII, quoique imposé par son père, parait cependant avoir été un digne pontife. Au témoignage de saint Pierre Damien, qui fut presque son contemporain, il édifia l'Eglise par son zèle et sa vertu. Cf. S. Pierre Damien, *Vita sancti Odilonis, P. L.,* t. cxt.iv, col. 937. Il eut la gloire de couronner empereur le roi de Germanie, saint Henri, qui professait pour lui la plus grande estime, et vint à Rome avec sa virginale épouse, sainte Cunégonde, en 1014. Après son couronnement, l'empereur, par un diplôme solennel, confirma les droits de l'Église romaine, et déclara que l'élection devait être librement faite par le peuple et le clergé de Rome. Ce document important a été publié par Labbe, *Sacrosancta concilia,* t. tx, col. 813. Cf. Pertz, *Monumenta Germanise historica,* t. tv. Append., p. 173. Le frère et successeur de Benoit VIII, Jean XX (1024-1032), était simple laïque quand il monta sur la chaire de saint Pierre. Un chroniqueur, Raoul Glaber, a écrit qu'il n'aurait obtenu le Saint-Siège qu'à prix d'argent, et Baronius, à sa suite, a reproduit cette accusation de simonie. Cf. Raoul Glaber. *Histor.,* l. IV, c. I, *P. L.,* t. CXLII, col. 672; Baronius. *Annal, eccles.,* an. 1024, t. xi, p. 80. Mais tous les autres chroniqueurs taisent cette circontance. et louent, au contraire, Jean XX de son esprit de foi et de son zèle apostolique. Son pontificat ne fut certainement pas sans gloire, et, dans son ensemble, fit oublier ce que son début avait présenté de suspect. Cf. Bonizo, *Ad amicum,* l. V, *P. L.,* t. c1, col. 816sq. ; Zwetlens, *Historia romanor. pontifie., P. L.,* t. ccxin, col. 1030.

Depuis vingt ans, les Conti de Tusculum, par deux des leurs, occupaient le Saint-Siège. Ils s'étaient habitués à le considérer comme un bien de leur famille; ils ne voulurent donc pas s'en dessaisir. Le comte Albéric, frère de Jean XX, ne rougit pas de proposer au choix des électeurs son fils Théophylacte, neveu dus deux précédents pontifes. C'était un enfant de dix ans, mais la crainte qu'inspirait son père, et l'or qu'il semait à pleines mains lui valurent de nombreux suffrages. Théophylacte devint donc l'intrus Benoit IX. Vu sa grande jeunesse, on ne crut pas opportun de lui conférer encore les ordres s-crés. En attendant qu'il eût terminé ses éludes et atteint sa majorité, son père se chargea de gouveruer l'Église et de l'administrer, au nom de son fils mineur. Mais cet enfant, que la simonie avait coiffé de la tiare, n'eut jamais l'ombre de vocation, même à la simple cléricalure. Il avait en horreur les fonctions ecclésiastiques, et ne songeait qu'à ses plaisirs. En grandissant, il devint non pas meilleur, mais pire; ses passions grandissaient avec lui, et il s'y laissait aller avec l'entraînement effréné d'une fougueuse jeunesse. Son élection, nulle dans le principe, car le Saint-Siège ne saurait être mis à l'encan et vendu au plus offrant, ne fut jamais ratifiée, dans la suite, par le clergé et le peuple romain. Le clergé, qu'il déshonorait par ses débordements, n'eut jamais pour lui que du mépris; et le peuple, dont, par ses crimes, il s'était fait le bourreau, ne professa toujours pour lui que de la haine. Par ses excès, il ne rappelait que trop Jean XII, comme ie monstrueux attentat d'Albéric contre l'indépendance et la dignité du Saint-Siège ne rappelait que trop ceux de Marozie, au siècle précédent. Ce débauché ne se maintint si longtemps sur le trône de sainl Pierre que grâce à la terreur qu'inspirait son père, au sein de l'anarchie universelle. Le successeur de saint Henri, le roi Conrad, en butte à de grandes difficultés dans son royaume de Germanie, avait trop besoin de ménager les Conti de Tusculum. Puisque Benoit IX était leur pape, il le leur laissa pour ne pas augmenter le nombre de ses ennemis, déjà for: considérable. Tout semblait conspirer contre la liber: de l'Église. Sur le triste état de Rome et de son territoire, où les bandits pullulaient alors pour piller et

assassiner les pèlerins jusque dans les basiliques, on peut lire les chroniqueurs, Guillaume de Malmesbury, *Gesta reg. Anylor.,* I. H, c. cci, *P. L.,* t. clxxix, col. 1183-1188, et Othon de Frisingen, *Chronicon,* l. VII, c. xxxii, dans Watterich, t. i, p. 712. A Rome, les habitants des divers quartiers se livraient des batailles sanglantes, car, malgré la puissance de son père, l'autorité de Benoit IX n'était pas reconnue par tous. On lui opposa jusqu'à quatre concurrents, parmi lesquels Sylvestre ill (1045). Benoit IX fut même chassé de Rome, mais ii revint bientôt à la tète d'une troupe de pillards, et, de nouveau, s'empara du trône pontifical. Pendant quelque temps, il y eut trois antipapes à Rome, se partageant entre eux les basiliques patriarcales et leurs revenus; mais ils ne valaient pas plus les uns que les autres, menant également une vie aussi infâme que criminelle. Benoit IX siégeait à Saint-Jeande-Latran; un autre à Saint-Pierre, et le troisième à Sainte-Marie-Majeure. Puis, tous les trois furent renversés par le peuple romain, et un quatrième élu à leur place. Ce fut Grégoire VI, qui, intronisé le 5 mai 1045, parait avoir été un sage pontife; mais, un peu par force, et un peu par humilité, il abdiqua l'année suivante, au concile de Sutri, réuni par l'ordre du roi de Germanie, Henri III, tils et successeur de Conrad. Grégoire VI se retira dans le monastère de Cluny, en France, emmenant avec lui son secrétaire, le jeune Hildebrand, âgé alors de vingt-cinq ans, et que Dieu avait choisi pour relever son Église el porter le remède â tant de maux. Le futur Grégoire VII allait se former, â son insu, auprès de saint Odilon, abbé du fameux monastère, à la grande mission que la Providence lui réservait. Pendant ce temps-là, le désordre ne diminuait guère à Rome. Benoit IX avait abdiqué, lui aussi ; mais c'était pour épouser sa cousine, dont il s'était épris, fille du comte Gérard de Saxe, et que celui-ci, par un reste de pudeur, ne voulait lui donner qu'à cette condition. Le mariage n'ayant pu se faire, Benoit reprit le pontificat qu'il continua à profaner par ses crimes et ses débauches. Cf. *Codex regius,* fol. 125; Bonizo, *Ad anticum,* l. V, *De vita Christiana fragmenta, P. L.,* t. cl, col. 817-819, 870; Raoul Glaber, *Histor.,* l. IV, c. v; l. V, c. v, *P. L.,* t. cxlii, col. 679, 698; S. Pierre Damien, l. 111, epist. iv, *P. L.,* t. cxliv, col. 297; Opusc. XIX, *De abdicatione episcop.,* c. ni, *P. L.,* t. cxlv, col. 428; Victor III, *Dialog.,* L III, *P. L.,* t. cxLix, col. 1005; Zwetlens, *P. L.,* t. ccxin, col. 1031 ; Watterich, t. l, p. 70.

Cette nouvelle intrusion de Benoit IX ne dura pas longtemps. L'empereur Conrad était mort, en 1039. Son fils Henri Ill, roi de Germanie, avait d'autres sentiments. Il fit déposer l'intrus, et désigna pour le remplacer l'Allemand Suidger, archevêque de Bamberg, que les Romains acceptèrent, et qui prit le nom de Clément II (1046). C'était un digne prélat, et, quoique élu d'un consentement unanime, il opposa longtemps une vive résistance. Cf. Herman Contract, *Compend. Hernoldi, P. L.,* t. cxliii, col. 246. H sacra Henri III empereur. Pour mettre à l'ambition des comtes de Tusculum et des autres seigneurs une barrière infranchissable. il renouvela, en faveur de l'empereur Henri 111. le privilège autrefois accordé à Charlemagne : celui de conlirmer l'élection des souverains pontifes. C'était, vu les circonstances, une mesure utile et qui devait produire de bons fruits, tant que l'empereur serait un prince sage et modéré, comme Henri III; mais elle devait devenir un instrument d'oppression, quand l'empereur serait un tyran, ce qui arriva bientôt avec Henri IV, l'indigne fils d'Henri III. Le danger était d'autant plus grand que les Romains, dans le désir de la paix, firent alors le serment de n'élire jamais un pape, sans le *consentement* de l'empereur. Kn somme, c' tait l'empereur lui-même qui devenait ainsi le principal, ou, pour mieux dire, l'unique électeur. Cf. Sigebert de Gembloux. *Chronic., P. L.,* t. clx, col. 209.

Le pontilicat de Clément II promettait d'être fécond, mais ce pape mourut subitement, neuf mois après son intronisation (9 octobre 1047), empoisonné, dit-on. par des affidés des comtes de Tusculum, qui ne pouvaient souffrir que le pontificat eût été enlevé à leur famille, pour passer à un étranger. Cf. Lupus Protospalhaire, *Chronic., P. L.,* t. Ci.v, col. 135; Muratori, *Annali d'Italia,* an. 1047, t. xv, p. 21. Benoit IX profita de cette mort, pour s'emparer une troisième fois du trône pontifical. Il se maintint par la force des armes dans le palais de Latran, jusqu'à ce qu'il en fût définitivement chassé par les troupes du duc de Toscane, auquel Henri III avait donné l'ordre d'expulser l'intrus (17 juillet 1048). Benoit IX n'avait encore que vingt-sept ans. Vers la fin de sa vie, il se retira dans le monastère de Grotta-Ferrata, pour y faire pénitence. Le pontife, désigné au choix des électeurs par Henri III, fut un prélat de son empire, Poppo, évêque de Brixen, qui s'appela Damase II, mais qui mourut subitement, une vingtaine de jours après son intronisation (9 août 1048). On crut généralement qu'il fut, lui aussi, empoisonné, car à cette époque, remarque Muratori, le poison jouait un grand rôle dans les événement*. et les Italiens étaient passés maîtres dans l'art horrible de s'en servir. Cf. Muratori, *Annali d'ilalia,* an. 1018, t. xv, p. 25. A la nouvelle de cette mort effrayante, dit un chroniqueur contemporain, les évêques allemands tremblèrent par delà le» Alpes, et ne se sentirent plus le courage de venir à Rome chercher les honneurs de la papauté. Cf. Bonizo de Sutri, *Ad amicum,* I. V, *P. L.,* t. cl, col. 820. De fait, cette mort fut suivie o ne vacance de neuf mois, pendant laquelle les comtes de Tusculum essayèrent de ressaisir le pouvoir et d'exercer encore leur cruelle tyrannie.

IX. L'œuvre d'Hildebrand. Restriction du corps **ÉLECTORAL. L'ÉLÉMENT LAÏQUE COMPLÈTEMENT ET DÉFINITIVEMENT** écarté (10591180). — Voilà dans quel abîme de hontes et de crimes était tombé le centre de la catholicité, parce qu'il n'y avait plus de liberté dans les élections pontificales. Les papes n'étaient plus choisis que sous la pression de la puissance séculière, qu'elle fût personnifiée dans les empereurs tudesques, ou partagée entre les membres influents d'une féodalité remuante et ambitieuse. L'antagonisme de race s'affichait à chaque vacance du siège apostolique. Ce que l'on cherchait, ce n'était pas le bien général de l'r.glise, ni la gloire de Dieu, ou le salut des âmes, c'était le triomphe d'un parti, ou l'intérêt d'une famille princiere. Ces dissentiments étaient aussi profonds qu'ils étaient persistants. Les Allemands méprisaient les Romains comme des êtres versatiles, trompeurs, vicieux; les Romains haïssaient les Allemands comme des envahisseurs injustes, dont rien ne justifiait la présence dans la péninsule. Il est merveilleux que des élections faites avec ces préoccupations mesquines ou criminelles n'aient pas causé la ruine totale de l'Église. et que le nombre des papes peu édifiants n'ait pas été plus considérable. Malgré les calomnies déversées contre eux par des ennemis politiques, l'histoire mieux informée se montre de moins en moins sévère contre eux, et apprécie davantage leur caractère et leur action. Si l'on excepte les deux ou trois que nous avons indiqués et dont nous n'avons pas caché les torts, les autres furent vertueux, animés d'excellentes intentions, et, en général, supérieurs à leurs contemporains. Quelques-uns furent vraiment dignes du pontificat suprême.

Il n'en était pas moins incontestable cependant, que le système traditionnel des élections populaires, qui, à l'origine et pendant plusieurs siècles, avait porté sur la chaire de Pierre tant de saints et glorieux pontifes.

apparaissait de plus en plus comme un danger, depuis qu'il avait été vicié par l'immixtion de la politique au sein de l'assemblée délibérante. C'est de là que provenaient l'avilissement de la papauté et l'affaiblissement de son action salutaire dans le monde, à cette période de transition qui suivit la dislocation du grand empire de Charlemagne. Les hordes barbares, qui si souvent avaient envahi l'Europe, s'y étaient établies. Si, au contact des peuples policés qu'elles y trouvèrent, elles avaient perdu quelque chose de leur rudesse, elles n'avaient pas subi complètement encore l'influence de la civilisation. Leur instinct sauvage avait parfois, et trop souvent, de terribles réveils. Avant que de la fusion de tant d'éléments hétérogènes sortissent les nations modernes, il fallait encore des siècles de conflits inévitables. Voilà pourquoi les conditions de la société ayant si profondément changé, il convenait de modifier profondément aussi le système ancien des élections papales. Pour cela, il fallait un homme de génie qui se mît au-dessus des préjugés de son époque, et eût assez de force d'àme pour ne pas craindre de heurter de front les passions indomptées de ses contemporains. Le danger pour l'Église était grand. Il allait devenir plus pressant encore. L'empereur Henri III qui se trouvait investi du droit exorbitant de choisir le pontife romain, était sur le point de remettre son sceptre aux mains de son indigne fils Henri IV, qui, pendant un règne d'un demi-siècle, personnifiant toutes les usurpations d'un despotisme sans conscience, tenterait constamment d'asservir l'Eglise, en usant contre elle de ce privilège que ses prédécesseurs avaient reçu uniquement pour garantir sa liberté. Hildebrand devait faire accepter, malgré les prétentions du césarisme allemand et les ambitions féodales, que les élections pontificales ne fussent plus l'œuvre du suffrage universel, mais du suffrage restreint d'un corps électoral qui serait purement ecclésiastique, et dont l'élément laïque serait à jamais banni.

Après la mort terrifiante de Damase II, aucun des évêques allemands auxquels Henri III en fit la proposition n'accepta de venir à Rome ceindre la tiare. Vers les derniers jours de l'année 1048, l'empereur, dans la diète de Worms, désigna son cousin, Bruno, évêque de Toul. Celui-ci refusa longtemps d'acquiescer au désir du prince, par un sentiment de réelle humilité. A la fin, vaincu par les instances réitérées des évêques et des députés romains qui étaient venus demander à Henri III de leur choisir un pontife, il accepta d'aller à Rome, mais en affirmant qu'il ne se considérerait comme pape qu'après une élection canonique, faite bien librement et spontanément par le clergé et le peuple romain. En passant par Cluny, il prit Hildebrand, et tous deux entrèrent dans la ville éternelle en habits de pèlerins. Bruno y était déjà connu. Par un consentement unanime, le clergé et le peuple lui donnèrent leur suffrage. Ainsi fut élu souverain pontife, saint Léon IX (1049-1054). H retint près de lui un autre saint pour en faire son premier ministre et son conseiller intime, le sous-diacre Hildebrand, le futur Grégoire VH. Cf. *Codex regius,* fol. 126; Wibert, archidiacre de Toul, *Vita S. Leonis IX,* l. II, c. Il, *P. L.,* t. cxlii, col. 487 sq. ; Bonizo de Sutri, *Ad amicum,* I. V, *P. L.,* t. cl, col. 821 ; Bruno de Segni, *Vita S. Leonis IX,* dans Watterich, t. I, p. 96 sq.

Quand saint Léon IX mourut, le clergé aurait désiré Hildebrand pour pape. Celui-ci refusa avec instances, mais fut chargé d'aller en Allemagne à la tête d'une députation du clergé romain, pour s'entendre avec l'empereur sur le choix du nouveau pontife. Il se proposait d'agir sur l'esprit du prince, pour l'amener, par la persuasion, à renoncer de lui-même au prétendu droit qu'il croyait avoir de présider les élections pontificales, et d'y jouer le rôle prépondérant. Hildebrand apporta tant de sagesse dans cette difficile négociation qu'il réussit au delà de toute espérance. Il obtint que l'empereur se désisterait, et laisserait aux députés romains le soin de choisir le pontife. Hildebrand eût dès lors été élu, s'il y eût consenti, mais il ne voulait pas laisser croire aux hommes d'État de l'empire qu'il avait travaillé pour lui-même. Donnant aux évêques de cour une preuve éclatante de son désintéressement, il déclara à la diète de Mayence (septembre 1054), que les députés romains choisissaient pour pape Gébéhaid, évéque d'Eichstosedt, archichancelier de l'empire. En désignant ainsi un prélat plein de mérites, mais dont la jeunesse promettait une longue vie, Hildebrand se fermait à lui-même la voie qui aurait pu le conduire à l'honneur du pontificat suprême. Gébéhard devint donc Victor II. Il était digne de porter la tiare; mais il fut bientôt ravi à l'amour des Romains (1055-1057). Cf. Bonizo, *Ad amicum,* l. VI, *P. L.,* t. ci., col. 825; Giesebrecht, *Geschichte der Kaiser,* t. n, p. 469; anonyme Haserensis, *Lib. de episcop. Eichstetensibus,* dans Watterich, t. I, p. 179.

La mort imprévue de Victor II arriva un an après celle de l'empereur Henri III. Le successeur du monarque défunt, et qui devait, dans la suite, faire tant de mal à l'Église, Henri IV, n'était encore qu'un enfant de cinq ans. L'élection pontificale se lit donc à Rome sans aucune difficulté. Frédéric, des ducs de Lorraine, alors abbé du Mont-Cassin, devint pape, sous le nom d'Étienne X; mais il mourut sept mois après (22 mars 1058). Avant d'expirer, il défendit, sous peine d'anathème, au clergé et au peuple romain, de procéder à l'élection pontificale, avant le retour du cardinal Hildebrand, qu'il avait envoyé en Allemagne pour aider le conseil de régenceà surmonter les difficultésauxquelles donnait lieu la minorité du jeune Henri IV, que son père, en mourant, avait confié à la sollicitude du Saint-Siège. Cf. *Codex regius,* fol. 126, verso; S. Pierre Damien, l. III, epist. iv, *P. L.,* t. cxliv, col. 290; Léon d'Ostie, *Chronicon Cassin.,* l. 11, c. xcvm, *P. L.,* t. clxxiii, col. 706; Bonizo, *Ad amicum,* l. VI, *P. L.,* t. cl, col. 826; *Archives du Vatican,* dans Watterich, t. i, p. 201.

Cette recommandation du pontife expirant montrait combien grand était le crédit dont Hildebrand avait joui auprès d'Étienne X, comme auprès de Victor II et de saint Léon IX. Elle était justifiée, en outre, par les manœuvres ambitieuses des comtes de Tusculum, qui. depuis la mort de l'empereur Henri III, relevaient la tête et se proposaient d'accaparer encore la papauté à leur profit. En effet, à peine Etienne X avait-il fermé les yeux, que Grégoire de Tusculum, fils d'Albéric. à l'aide d'une troupe armée, s'empara du Latran, el installa de vive force, sur le trône apostolique, son cousin Jean, évêque de Velletri, qui prit le nom de Benoit X. Contre cette intrusion tous les cardinaux protestèrent avec saint Pierre Damien, évêque d'Ostie, auquel seul appartenait le droit d'introniser le nouveau pontife. Cf. Bonizo, *Ad amicum,* l. VI, *P. L.,* t. CL, col. 826; Léon d'Ostie, *Chronicon Cassin., P. L.,* t. clxxiii. col. 706, 826.

A son retour d'Allemagne, Hildebrand, en vertu du pouvoir que lui avait conféré Étienne X, convoqua â Sienne les cardinaux et les membres influents du clergromain. Dans ce synode présidé par lui, il fit acclamer le nom du Bourguignon Gérard, archevêque de Florence, dont l'élection fut ratifiée à Rome et qui s'appela· Nicolas II (1059-1061). Devant cette unanimité de suffrages, Benoit X prit la fuite et disparut. Cf. Léon d'Ostie, *Chronic. Cassin.,}.* III, c. xiv; Bonizo. *loc. cit.. P. L.,* t. clxxiii, col. 724,826; *Codex Archiv. Vatican* dans Watterich, t. i, p. 208 sq.

Le pontificat de Nicolas II ne dura que deux ans mais, malgré sa brièveté, il fut l'un des plus utiles a

l'Église. Trois mois après son intronisation (13 avril 1059), dans un concile tenu au Latran, et auquel assistèrent cent treize évéques d'Italie, avec beaucoup d'abbés, de prêtres et de clercs de tout ordre, il promulgua la bulle *In nomine Domini.* Elle modifiait la législation des élections pontificales, d'après le plan conçu par Hildebrand qui en fut l'inspirateur. Cf. Philips, *Kirchenrecht,* t. v, p. 892; Hefele, *Conciliengeschichte,* t. iv, p. 806; Hinschius, *System des kath. Kirchenrechls,t.* i, p. 248. Le pape rappelait le schisme récent de Benoit X, les violences et les désordres qui l avaient accompagné. Pour prévenir le retour de pareils scandales, il déclarai! que l'élection du souverain pontile appartiendrait désormais aux cardinaux-évêques. Quant aux autres membres du clergé, on pourrait, conlonnéinent aux traditions anciennes, leur demander d'adhérer a l'élection qui serait ainsi faite; mais ce ne serait là qu'une formalité accessoire : le rôle prépondérant reviendrait aux cardinaux, et les autres n auraient qu'à suivre. *Ideo religiosissimi viri (cardinales) præduees sint in promovendi pontificis electione; reliqui autem sequaces.* Gf. Gratien, *Decretum,* part. I, dist. XXIII, c. 1, t. i, p. 71; Labbe, *Sacrosancta con-■dia,* t. tx, coi. 1103-1104; Lunig, *Cod. diplom. liai.,* t. iv, p. 4; *Cæremoniale continens ritus electionis romam pontificis, Gregorii papae. XV jussu editum,* 1.1, p. 2sq.; Philips, *Kirchenrecht,* t. v, p. 792; Hinschius, *System des kath. Kirchenrecht»,* Berlin, 1869,1.1, p. 248; Pertz. *Monumenta Germanite historica,* l. II, part. II, p. 177.

Cette prépondérance accordée aux cardinaux mettait les élections futures à l'abri des tumultes populaires et des violences des laïques puissants. Bans une lettre au successeur de Nicolas II, saint Pierre Damien, faisant le commentaire de cette constitution, disait : *Episcoporum cardinalium fieri debere principale judicii;.v; secundo loco, ture præbeal clerus ASSENSUM ; tertio, i opularis favor attollat applausum,* L 1, epist. xx, I. cxLtv, coi. 243. Ce texte montre bien que l'élection est le fait des cardinaux : ce sont eux qui jugent et décident, *principale judicium.* Ensuite, pour ne pas rompre trop ouvertement avec les traditions vénérables de l'antiquité, le clergé est invité à donner son adhésion, ou assentiment, *assensum,* et le peuple à applaudira l'élection déjà consommée, *attollat applausum.* Ce n'est donc guère que pour la forme que l'on convie le clergé et le peuple. Refuseraient-ils leur adhésion ou leurs applaudissements, l'élection n'en serait pas moins valide.

Cette difference ou inégalité apparaît plus clairement encore dans la suite de la bulle. Si. à cause des troubles que des hommes pervers susciteraient à Rome, l'élection ne pouvait s'y accomplir librement, les cardinaux-évêques étaient autorisés à se réunir, pour y procéder, dans tout autre lieu qu'ils jugeraient convenable, *quelque petit que fût le nombre des clercs et des laïques pieux qui les j/ accompagneraient.* C'est donc bien aux cardinaux qu'est dévolue l'élection : le rôle du clergé et du peuple est de plus en plus effacé. H e«l bien spécifié ensuite que c'est cette élection qui constitue le pape, et non la consécration ou l'intronisation. comme beaucoup se l'étaient imaginé auparavant. S'il arrivait donc que celle-ci fût empêchée par les émeutes populaires, ou par les machinations coupables de la puissance séculière, l'élu n'en serait pas moins vrai pape : *electus tamen sicut verus papa obtinet auctoritatem regendi Homanani Ecclesiam, el disponendi omnes facultates illius.*

Après avoir écarté du corps électoral le peuple et le clergé «le second ordre, il fallait aussi écarter l'empereur lui même. C'était le plus difficile, car il importait de ne point provoquer le ressentiment des Césars allemands. habitués à intervenir d'une façon si abusive dans l'élection des pontifes. Cette grosse difficulté fut résolue par la phrase suivante, où tous les mots sont pesés à leur juste valeur, et savamment combinés : *Salvato debito honore et reverentia dilecti filii nostri Ilenrici, qui in praesentiarum rex habetur, et futurus imperator, Deo concedente, speratur; et jam sibi concessimus, sicut successoribus illius qui ab hac apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint.* Le roi, ou l'empereur, ou leurs successeurs ne pourront donc intervenir dans l'élection qu'en vertu d'un privilège personnel librement accordé par le Saint-Siège, el non en vertu d'un droit de leur couronne. Ce privilège ne sera pas héréditaire, mais il n'appartiendra à leurs successeurs que s'il est renouvelé à chaque changement de titulaire.

C'est là un premier coup porté aux prétentions tudesques. Ce n'est pas le seul, car le privilège, même quand il existe, est renfermé dans de telles limites que pratiquement il se réduit à peu de chose. Ce n'est plus, en effet, la confirmation de l'élection : les termes qui pourraient le faire supposer ont été soigneusement écartés; c'est une concession purement honorifique : *honore et reverentia,* comme elle a été accordée au roi Henri, qui n'avait alors que huit ans. L'élection lui sera notifiée directement pour qu'il y adhère; mais, pas plus que le peuple, il n'a le droit de s'y opposer, puisque, en cas de retard, violences ou ruses pour empêcher la prise de possession, l'élu n'en demeure pas moins vrai pape : *electus, sicut verus papa, obtinet auctoritatem.*

Que ce soit bien là le sens de la bulle, cela ressort de la lettre citée plus haut de saint Pierre Damien qui fut, avec Hildebrand, le collaborateur de Nicolas II dans la rédaction de ce document si important : *regiæ celsitudinis consulatur auctoritas.* S'il s'agissait d'un droit strict de confirmation ou de veto, le *mol consulatur* aurait été remplacé par un autre plus catégorique. Le même auteur fait bien remarquer ensuite que ce simple recours honorifique à la majesté royale doit être omis, si le retard qui en résulte présente un danger, *nisi periculum fortassis immineat, quod rem quantocius accelerare compellat.* S. Pierre Damien, *loc. cit.* II n'y a donc là aucun droit inhérent à la couronne de Germanie, cf. Scheffer-Boichorst, *Neuordnung der Papstwahl unter Nicolas II,* in-12. Strasbourg. 1879; ni à la couronne impériale. Martens, *Besetzung des pâptsl. Sluhles unter Heinrich 111 und IV,* 1885; ni à la dignité de patrice. Fetzer, *Vorunlersuchungm sur Geschichte Alexanders II,* in-8°, Strasbourg. 1887.

D'ailleurs, à cette époque, Henri IV n'était pas encore empereur. C'était un enfant de huit ans. Son père, en mourant, lui avait bien légué la couronne de Germanie, mais non la couronne impériale qui n'était pas héréditaire, car le pape se réservait le droit de la donner au prince chrétien qu'il choisissait pour protecteur de l'Église. C'est ce que Nicolas ll laisse bien entrevoir, quand il dit que le jeune Henri est roi. et qu'on espere qu'il sera, un jour, empereur, *futurus imperator, Deo concedente, speratur.* Roi de Germanie par sa naissance, il ne sera empereur que lorsque le pape l'aura couronné. Le pape espère qu'il pourra, un jour, lui accorder celte dignité, *futurus imperator speratur;* mais la chose n'est pas faite encore. Pour obtenir cette faveur, le jeune prince devra la mériter.

Telle est cette mémorable constitution de Nicolas II. Hildebrnnd en fut le principal inspiratem·. et la fit observer dans les élections suivantes. La nouvelle législation garantissait l'indépendance de l'Église; aussi fut-elle loin de plaire à la cour de Germanie, qui voyait réduit ostensiblement à l'état de privilège personnel, révocable et purement honorifique, ce qu'elle avait cru un droit réel, sans limite, et inaliénable de ses souverains. Comme le doute n'était pas possible sur le sens de la bulle, on se fâcha en haut lieu. Le conseil de

régence en arriva bientôt aux diatribeset aux menaces. Puis, comme les paroles ne suffisaient pas, les actes suivirent. Une diète composée de princes séculiers et de quelques évêques courtisans, par le plus monstrueux attentat, eut l'audace de prononcer, au nom d'un roi âgé de huit ans à peine, une sentence de déposition contre Nicolas II. Ordre fut donné â tout le clergé du royaume de taire son nom au canon de la messe. Nicolas II n'en resta pas moins le véritable pape, reconnu comme tel par l'Église universelle. Une diète, moins encore qu'un concile, ne pouvait ni juger, ni déposer le vicaire de Jésus-Christ. Cf. S. Anselme de Lucques, *Contra Wiberlum anlipapam,* l. II, *P. L.,* t. cxtx, col. 464.

Maiscetle tentative schismatique du conseil de régence fut cause que l'élection d'Alexandre II (1061-1073) ne lui fut pas officiellement notifiée. Cf. Muratori, *Jterum Halicarum scriptores ab anno 500 ad antium 1500,* t. iv, p. 431. Les seigneurs allemands s'en plaignirent amèrement. Saint Pierre Damien, au nom du nouveau pape, leur répondit et leur démontra péremptoirement que. par une telle atteinte à la liberté de l'Église, ils s'élaient rendus indignes de cette attention. *Discept. synodal, inter regis advocatum et liomanæ Ecclesiæ defensorem, P. L.,* t. cxlv, col. 72, 75, 80.

Le jour même des funérailles d'Alexandre II (22 avril 1073), Hildebrand, malgré sa vive résistance, était élu pape par acclamation, et prenait le nom de Grégoire VII (1073-1085). Pour ne pas punir Henri IV des crimes qu'il n'avait pas commis personnellement, mais qui étaient l'œuvre des membres du conseil de régence, Je nouveau pontife ne voulut pas le déclarer déchu du privilège accordé par Nicolas II. Il lui notifia donc son élection, à laquelle le jeune roi s'empressa d'adhérer. Mais les successeurs de saint Grégoire VII se dispensèrent, dans la suite, de celte formalité, car Henri IV, devenu homme, perdit ce privilège, par ses crimes, ses débordements, et les nombreux antipapes qu'il suscita les uns après les autres. H prétendait au droit exclusif d'investiture des abbayes, des évêchés et de la papauté elle-même. Heureusement, la réforme profonde établie par le génie el la fermeté d'Hildebrand dans le mode des élections pontilicales, empêcha le persécuteur de faire asseoir sur la chaire de saint Pierre des intrus qui eussent été pires que Jean XII et Benoît IX. Il eut ses antipapes qu'il soutint par les armes dans des luttes mémorables; mais, par toute la chrétienté, ils furent considérés comme des antéchrists. L'Église universelle se rangea, au contraire, dans un sentiment unanime d'obéissance et de vénération, autour des légitimes successeurs de saint Grégoire VII, qui, violemment persécutés comme lui, furent les héritiers de sa gloire et de ses vertus. Dans ces temps troublés, on vit toute une série de saints et glorieux pontifes monter tour à tour sur le trône apostolique : le B. Victor ill, abbé du Mont-Cassin 1086-1087); le B. Urbain II, l'inspirateur de la première croisade (1088-1099); le B. Pascal II, persécuté par Henri V, comme saint Grégoire VII l'avait été par Henri IV (1099-1118); Gélase II, qui, pendant son court pontificat, résista vaillamment aux empiètements de la puissance séculière (1118-1119), et Calixte II (1119-1124), qui, parle concordat conclu avec Henri V, â Worms (1122), termina la longue lutte entre le sacerdoce et l'empire. C'était le triomphe des idées d'Iildebrand, mort depuis près d'un demi-siècle. Les Césars reconnaissaient le droit imprescriptible de l'Église : celui de procéder librement au choix de ses ministres de tout ordre et de leur conférer elle-même l'investiture spirituelle par la crosse et l'anneau. Cf. Labbe, *Sacrosancta concilia,* t. x, col. 889.

Depuis lors, l'empereur ne s'attribua plus le principal rôle dans les élections pontificales. Les schismes, produits par la création d'antipapes royaux ou impériaux, devinrent de plus en plus rares. Le programme que le génie d'Hildebrand avait conçu, et dont son invincible fermeté avait poursuivi la réalisation avec tant d'énergique persévérance, était désormais un fait accompli. Les idées du grand réformateur entraient de plus en plus dans les mœurs, comme elles étaient entrées dans la législation. On n'aurait plus, dans la suite, qu a en préciser certains détails, à mesure que les circonstances l'exigeraient. Cf. Labbe, t. x, col. 1031 ; Fr. Pagi, *Breviarium liistorico-chrouologico-criticum, pontificum gesta, conciliorum gener, acta... complectens,* 6 in-4°, Anvers. 1717-1753, t. I, p. 669; Mabillon, *Musæum italic.,* t. n, p. 115.

X. L'œuvre d'Alexandre III. Le Sacré Collège **CONSTITUÉ EN COUPS ÉLECTORAL.** La **MAJORITÉ DES DEUX** tiers (1180-1268). — Selon les prescriptions de Nicolas II, seuls les cardinaux-évêques devaient prendre part aux élections pontificales, d'une manière active. Cependant, peu à peu, les cardinaux-prêlres et les cardinaux-diacres crurent pouvoir donner, eux aussi, leurs suffrages. Aucun décret pontifical n'était venu encore légitimer cet usage, quand, à la mort d'Honorius II (1130), successeur de Callixte II, se produisit,au sein de l'assemblée électorale, une scission de laquelle naquit un schisme. La majorité des cardinaux-évêques élut Grégoire de Saint-Ange, qui prit le nom d'innocent II, tandis que quelques cardinaux-prêtres et cardinaux-diacres donnèrent leurs suffrages à Pierre de Léon qui, pendant huit ans, prétendit être pape, et se fit appeler Anaclet II. Cependant la bulle de Nicolas II était formelle. Les cardinaux-prêtres et diacres n'avaient pas voix délibérative, mais seulement consultative. Pierre de Léon ne fut donc qu'un antipape. Cf. Arnulf de Luxeuil, *De schismate,* c. tv, *P. L.,* t. cct, col. 185 sq.; Mansi, *Concil.,* t. xxt, col. 435.

Trente ans plus tard, une difficulté analogue se reproduisit à l'occasion de l'élection d'Alexandre III (1159-1181). Il y avait donc là un danger réel, et il était urgent d'y remédier, en complétant la législation de Nicolas II et de saint Grégoire VIL Ce fut l'objet de la constitution *Licet devitanda,* promulguée dans le IIIe concile de Latran, XIe œcuménique (1179), par Alexandre III, deux ans avant sa mort. Cf. Labbe, *Conc.,* t.x,p. 1530; Mansi, *Concil., t.* xxn,col.217 ; Bail,*Summa conciliorum,* t. I, p. 405; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregoriipapæ XV jussu editum,* t. I, p. 5. Cetle constitution fut insérée dans le *Corpus juris canonici,* l. I, Decretal., tit. */ı, De electione,* c. 6, *Licet,* t. n, p. 38.

Alexandre III y statua que les cardinaux des trois ordres auraient désormais droit de suffrage dans les élections papales, mais que, pour la validité de l'élection, il faudrait que les deux tiers des voix se réunissent sur le même nom. On ne devrait donc plus s'en tenir â la majorité relative ou absolue, mais à la presque unanimité des deux tiers. Cette prescription était fort sage. Il est à souhaiter que le pape, appelé par ses fonctions à être non seulement le chef de l'Église, mais aussi le père commun des fidèles, ne soit pas l'élu d'un parti, mais de la presque unanimité. Cette loi est, en outre, la confirmation de l'ancien adage : *Facilius ei qui obedieutiam esehibel ordinato, cui assensum præbueril ordinando.* H est vrai que cette indispensable majorité des deux tiers ne serait pas toujours facile à constituer au sein d'une assemblée nombreuse, dont les membres arriveraient de toutes les contrées de l'univers. Entre eux pourraient exister, sans doute, des divergences profondes sur les grandes questions de politique générale et sur les intérêts de l'Église, ou sur ceux des États, si intimement liés à ceux de la religion. Sur des problèmes aussi complexes, les esprits les plus éclairés el les mieux intentionnés

diffèrent souvent de manière de voir. Ces opinions diverses sontéminemmentrespectables. Elles sontsoutenues avec d'autant plus de force qu'elles s'appuient sur de bonnes raisons. Ceux qui les adoptent, inclinent d'autant moins à changer d'avis qu'ils ont davantage, avant de se prononcer, pesé le pour et le contre. Cette nécessité de l'accord des deux tiers des votants pourrait donc être, plus d'une fois, la cause d'une vacance prolongée du Saint-Siège. N'importe : les raisons de cette loi des deux tiers sont si impérieuses, qu'on devra s'y conformer toujours, même dans les circonstances les plus critiques. Jamais, en effet, dans la suite, les papes qui ont légiféré sur l'élection papale, n'ont voulu s'écarter de cette prescription. Pie VI la maintint, six siècles plus tard, en prenant le chemin de l'exil. Cf. bulle *Quum nos,* datée de Florence, le 13 novembre 1798. Il en fut de même de Pie IX, après les graves événements de I870 et l'usurpation de Rome, quoique le gouvernement italien caressât le projet d'intervenir dans l'élection du futur pontife. Cf. Bulles secrètes de Pie IX, *In hac sublimi,* du 23 août 187I; *Licet per apostulicas,* du 8 septembre 1871; *Consulturi,* du 10 octobre 1877, publiées par Lucius Lector, *La législation moderne du conclave,* in-8', Paris, 1896, Appendice.

En formulant la lui des deux tiers, Alexandre III décréta que celui qui, n'ayant pas eu ce nombre de voix, se prétendrait pape, serait excommunié, lui et ses partisans. Quant à l'agrément impérial, il n'y était pas fait la moindre allusion. Be même, la bulle ne parlait en aucune façon du rôle, même déjà si effacé, du reste du clergé et du peuple. L'ancienne discipline, dont quelques vestiges étaient demeurés dans la bulle de Nicolas 11, était, cette fois-ci, totalement supprimée. D'autre part, comme aucune prééminence n'était indiquée pour les cardinaux-évêques, tous les cardinaux, à quelque ordre qu'ils appartinssent, jouissaient des mêmes droits par rapporta l'élection pontificale. C'était constituer le Sacré-Collège tout entier en corps électoral. Les cardinaux pouvant être originaires des diverses nations catholiques, le Sacré-Collège devenait comme une représentation centrale de l'Église universelle, sorte de Sénat suprême, chargé d'assurer la transmission canonique d'un pouvoir dont le caractère, comme celui de la papauté, est d'èlrè international et universel. C'est de ce jour donc que date l'organisation essentielle du Sacré-Collège, quoique l'institution des cardinaux soit de beaucoup plus ancienne. Voir Cardinaux, t. n, col. 1717 sq. Jusque-là leurs attributions avaient varié; mais la prérogative qu'ils reçurent alors d'être seuls les électeurs du souverain pontife, les plaça, dès lors, bien au-dessus de tous les autres prélats : évêques, archevêques, primats ou patriarches. Ce droit exclusif, qui les grandissait aux yeux de l'isglise entière, devait soustraire, de plus en plus, l'élection pontificale aux influences du dehors, qu'elles vinssent des factions populaires ou de la tyrannie des empereurs. C'était bien là le but que s'était proposé Alexandre III.

Il y réussit parfaitement, car, depuis cette époque, jusqu'en 1328, il n'y eut plus d'antipapes impériaux. Les derniers furent les quatre que Frédéric Barberousse avait opposés à Alexandre III lui-même. Cette recrudescence du césarisme allemand personnifié dans l'orgueilleux Hohenstaufen. fut une des causes qui déterminèrent Alexandre III à publier son importante bulle électorale. Outre le désir de mettre le corps électoral à l'abri des inlluences étrangères, il avait eu aussi celui d'assurer la rapidité des élections. En ce point encore, le but fut parfaitement atteint. Non seulement. pendant deux siècles, aucune élection pontificale ne fut attaquée, mais tontes, sauf de rares exceptions, s'accomplirent avec une surprenante rapidité. La vacance du Saint-Siège ne se prolongea pas au delà de quelques jours. Souvent le successeur fut élu, le jour même, ou le lendemain des funérailles du pape défunt, et ces élections, faites avec tant de promptitude et d'indépendance, élevèrent sur la chaire de saint Pierre une série de grands et saints pontifes. On peut affirmer que, sans les incidents regrettables qui, au XIVe siècle, donnèrent lieu au grand schisme d'Occident, la bulle d'Alexandre III n'aurait pas cessé,depuis le XIIe siècle, jusqu'à nos jours, de procurer à l'Église une suite ininterrompue de papes, dont l'autorité était, grace à ces sages prescriptions, tellement bien établie que nul ne pût, avec une apparence de raison, la révoquer en doute.

La seule longue vacance qui affligea l'Église dans la première moitié du xme siècle, fut celle qui suivit la mort de Célestin II' (1211). Ce pape n'avait occupé le trône pontifical qu'une quinzaine de jours, après la mort du B. Grégoire IX. Cette longue vacance, qui dura plus de dix-huit mois, fut due aux persécutions de l'empereur Frédéric II, en qui s'était incarnée toute la perfidie des Hohenstaufen. Comme Henri IV et Frédéric Barberousse, il aurait voulu être, à la fois, pape et empereur. Hypocrite et cupide, il dépouillait l'Église, pour la ramener, disait-il, à sa simplicité primitive. Avide de domination universelle, il aurait voulu un pape qui se déclarât son vassal, et ne fût, dans ses mains, qu'un instrument docile pour la réalisation de ses rêves d'ambition sans limites. Mais il ne pouvait plus, comme ses prédécesseurs, xréer de toutes pièces un antipape. La législation d'Alexandre III rendait désormais impossible d'aussi monstrueux attentats. Frédéric II essaya donc d'un autre moyen. Soit par ruse, soit par violence, il tenta de gagner à sa cause les électeurs eux-mêmes, afin de les amener à élire celui que lui-méme aurait choisi. Quand Célestin IV mourut, il retint une partie des cardinaux en prison, et reprocha aux autres leur lenteur à élire un pontife. Ceux-ci réclamèrent en vain la mise en liberté de leurs collègues, protestant qu'ils ne pouvaient, sans eux, procéder à l'élection. L'empereur dispersa, alors, ceux qu'il croyait hostiles à sa cause, et ne laissa libres de se réunir, que ceux qu'il croyait avoir attirés à son parti. Il n'en resta bientôt plus que cinq ou six présents à Rome. L'élection devenait impossible, et Frédéric II prolongea de la sorte, pendant près de dix-neuf mois, le veuvage de l'Église. Pour se venger des cardinaux, il vint mettre le siège devant la Ville éternelle; mais, n'ayant pu l'emporter, et craignant de trop irriter les princes chrétiens qui, de tous côtés, lui manifestaient leur mécontentement, il cessa enfin toute opposition. Aussitôt, les cardinaux s'étant réunis élurent le cardinal Sinibald Fieschi, d'une des plus illustres familles de Gênes, et qui prit le nom d'Innocent IV (1243-1254 . Cf. Nicolas de Curbio, *Vila Innocenta I Γ*, dans Baluze. *Miscellanea,* 7 in-8», Paris, 1678-1715, t. vu. p. 353; Frédéric II, *Epist. ad ducem Brabant.,* dans Martène. *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio,* 9 in-fol., Paris, 1721-1733, t. n, coi. 1134.

XI. Institution du conclave. — Voir Conclave, t. tn, co). 707-727. Voir aussi la constitution *Vacante* seife *apostolica* de Pie X du 25 décembre 1904, tit. n, sur l'élection du souverain pontife en ces temps difficiles, et la constitution *Commissum nobis* du même pape, du 20 janvier 1904, interdisant le *veto,* publiées seulement en 1909. *Canoniste contemporain,* 1909, t. xxxn p. 272-297.

Outre les nombreux auteurs cités dans cet article, on peu consulter avec fruit les suivants : Platina, *De vitis summorum pontificum omnium ad Sixtum IV,* in-fol.. Venise. 1479, 1485: Nuremberg. 1481. 1532: Cologne, 1512. 1529. 154 : Panvini. *Epitome vitarum romanor. pontificum a sancto Petro usque ad Paulum IV, electionisque singulorum,* in-fol..

Venise. 1557; Sandini, *Vitæ pontificum romanorum,* 2 in-8·, Venise. 1768; Bignon. *Traité de l'élection des papes,* in-4·, Paris. 1605: Binder, *Vindicte juris imperatorum adversus urbis Rumæ episcopus,* in-4·, léna, 1719; Otto, *De jure imperatoris circa electionem pontificis romani,* in-4·, Utrecht,1723; Burchard, *De romani pontifiais electione, cæsarumque circa eam jura,* in-4·, Kiel, 1729; Kemmerich, *De jure Augusti imperatoris circa constituendum Ecclesiæ romanæ caput,* léna, 1740; Hoffman, *Nova scriptorum ac monumentorum partim rarissimorum, partim ineditorum collectio,* 2 in-4·, Leipzig, 1731-1733; Barbosa, *De jure ecclesiastico universo,* 2 in-fol., Lyon, 1650, part. I, c. i.t. i, p. 10 sq.; Cabaseut, *Dissertatio de electione summorum pontificum, in-îoï..* Lyon, 1725; Paris, 1838; Passerini, *De electione summi pontificis,* in-fol., Rome, 1670; Anastasio Agnello, archevêque de Sorrente, *Istoria degli antipapi,* 2 in-4·, Naples. 1754; Ghetti, *Considerazioni supra' il modo che si é tenuto in diversi tempi nell' elezione de sommi pontefici,* ms. de la bibliothèque vaticane; cardinal Garampi, *De nummo argenteo Benedicti III, pontificis maximi,* in-4·, Rome, 1749; Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, moralis, theologica,* 9 in-fol., Rome, 1899, v· *Papa,* a. 1, t. vi, p. 21 sq. ; De Novaès, *Il sacro rito antico e moderno della elezione dei sommo pontefice,* in-4·, Rome, 1769; Bonuce, *[storia d I 13. Gregorio X,* in-4·, Rome, 1771 ; Gusta, *Delia conclutia delta chtesa cattolica nell' elezione dei suo capo visibile, il romano pontefice,* in-4·, Venise, 1799; Cardella, *Storia de' cardinali, G* in-4*, Rome, 1825; Moroni, *Dizionario di èrudizione siorico-ecclesiastica,* 109 in-8·, Venise. 18'i0-1879, v· *Elezione de* sommi pontefici,* t. xxi, p. 197-248; Anonyme, *Élection et couronnement des souverains pontifes,* in-80, Paris, 18'46; Migne, *Dictionnaire des papes,* art. *Élection,* in-4·, Paris. 1850: Bouix, *Dp cuma romana,* in-8·, Paris, 1859; *De papa,* 3 in-8·, Paris, 1870; Artaud, *Histoire des pontifes romains,* 8 in-8·, Paris, 1847-1849; Schefler-Boichorst, *Neuordnung der Papstwahl unter Niculaus II,* in-8·, Strasbourg, 1879: Bayet, *Les élections pontificales sous les Carolingiens,dans* la *Revue historique,* 1884, t. xxiv. p. 49 sq. ; Panzer, *Papstw-ihl zur Zeit Nicolaus II,* in-8·, Berlin, 1885; Martens. *Resetzung des pàp. Stuhles unter Hein rich III,* in-8·, Fribourg, 1885; Fetzer, *Voruntersuchungen zur Geschichte Alexanders II,* in-8·, Strasbourg, 1887; Wahrmund, *Ausschliessungsrecht,* in-8°. Vienne, 1887; Heimbucher, *Die Papstwahlen tinter den Kurolingern,* Augsbourg, 1880; Dopfell, *Kaiserthum und Papstwani unter den Karolingern,* Fribourg-en-Brisgau. 1889; Berthelet, *La elezione del papa. Storia e documenti,* in-8·, Rome, 1891 ; Holder, *Die Designation der Nachfulger durch die Papst ',* Fribourg, 1892, dans *Archiv für hath. Kirchen·recht,* 1894: Lucius Lector. *Le conclave,* in-8·. Paris, 1894; *L'élection papale,* in-12. Paris. 1896; *Chronologie des papes ft des élections pontificales,* in-12. Paris. 1897; Mortier, *Saint-Pierre <ie Rome,* in-fol.. Tours, 1900; Bonnet, *Le pape doit-il être italien?* in-8°, Paris, 1906; Hartmann Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge,* en cours de publication, 2 in-4· parus, Rome et Paris, 1906, I. 1, *Rome au déclin du monde antique,* c. vi ; I. H. *Rome et les papes pendant la domination gothique en Italie, c.* i-ii, v, t. i, p. 314 sq. ; t. n, p. 12 sq., 15 sq..26-31, 49 sq., 58-63, 132-138; Kisler, *Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl,* in-8·, Vienne, 1907 ; Pfiugk-Harttung, *Die Papstwahlen und das Kaiserturn* (1046-1328), in-8·. Gotha, 1908.

T. Ortolan.

1 .ÉLEUTHÈRE (Saint), en grec Eleulheros, fui pape de 174 à 189, après Soter. D'après le *Liber pontificalis,* i! étail Grec de nation, fils d'Habundius, et originaire de Nicopolis. Il fut diacre de l'Église romaine sous Anicet. si l'on en croit Hégésippe (vers 154-164).

Il ne fut point martyr. Sous Marc-Aurèle (f 180), il n'est pas certain qu'il y eut une persécution violente à Rome, et l'attribution du martyre de sainte Cécile par M. De Rossi à la fin de son règne n'est pas absolument prouvée. Sous Commode (180-192), ce fut la paix, bien que le sénateur Appollonius eût alors souffert la mort.

Son attitude envers le mouvement montaniste, qui passa d'Asie-Mineure à Rome et en Gaule dans la seconde moitié du n» siècle, n'est pas bien connue. Les confesseurs de l'Église de Lyon écrivirent à son sujet une lettre qui fut portée par Irénée, alors prêtre, à leurs frères d'Asie et de Phrygie el à Eleuthére. D'après les observations d'Eusèbe on voitque, tout en étantopposés aux montanistes, les fidèles de Lyon plaidaient pour la conservation de l'unité ecclésiastique. D'autre part, si l'on en croit Tertullien, *Adversus Praxeam,* i, un pape aurait adressé d'abord aux novateurs des lettres conciliatrices, puis, ces lettres, au dire de Praxéas, auraient été rapportées. Ce pape serait peut-être Eleuthére qui, après avoir hésité, se serait déclaré contre eux.

Au sujet des gnostiques et des marcionites, le *Liber pontificalis* attribue à Éleuthére un décret portant qu'aucune nourriture ne doit être méprisée par les chrétiens. *El hoc iterum firmavit ut nulla esea a christianis re/ntdiareltir.* Ce n'est pas impossible.

Il lui rattache aussi la légende du roi Lucius de Bretagne : *Hic accepit epistula a Lucio Briltano rege ut Christianus efficeretur per ejus mandatum.* Ce roi lui aurait écrit pour lui demander des missionnaires. Ce fait est rejeté par tous les critiques modernes. Il fut emprunté par les écrivains anglais à l'auteur du *Liber pontificalis* qui le premier en parle. Celui ci n'a pu le prendre dans les discussions qui eurent lieu entre les disciples de saint Augustin et les ancien-Bretons, car celles-ci n'eurent lieu qu'au commencement du vu· siècle, tandis que la rédaction du *Liber pontificalis* remonte au commencement du vt'. Harnack suppose ingénieusement et vraisemblablement que le rédacteur aurait changé dans un texte, *Britio,* qui est le nom d'Edesse, en *Brittano,* et que le roi en question serait *Lucius (Elius Septimus Alegas Abgar IX,* roi d'Edesse. Voir pour le développement de la légende au mot Lucius.

Éleuthére mourut le 24 mai et fut enterré au Vatican près du corps de saint Pierre. Sa fête est célébrée le 26 mai.

Acta sanctorum, t. ni maii. p. 363-364; *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 136, et Introduction, p. CII-Ctv; Harnack. *Geschichte der altchristl. Literatur,* 1.1. p. 144 ; Id., *Der Bra-f des brilischen Konigs Lucius an den Pa/ist Eleutherus.* dans *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* 1904, t i. p. 906-916; Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands,* Paris, 1909, p. 29-30; Duchesne. *Éleuthére et le rot breton Lucius,* dans la *lievue celtique,* 1883-1885, t. VI, p. 491-493; Lunme, *The Celtic Church in Britain and Scotland,* trad. Meyer, Londres, 1902.

A. Clerval.

2. ÉLEUTHÈRE (Saint), évêque de Tournay, né en 456, mort le 30 juin 531. Il naquit à Tournay. et saint Médard qui se chargea de son éducation lui prédit qu'un jour il serait évêque de sa ville natale. D'après sa vie, publiée dans la *Bibliotheca hagiographica latina antiques et mediae ætatis,* Bruxelles, 1898, p. 369-370, il dut fuir avec ses parents, Serenus et Blanda, devant Clovis encore païen, à Blandain, ou il fut élu évêque en 487. En 496, Eleuthére put ramener son siège épiscopal â Tournay. Par ses prédications il convertit à la vraie foi un grand nombre de païens de son diocèse, et il combattit avec vigueur les hérétiques qui, à cette époque, s'élevaient contre le mystère de l'incarnation. Quelques sermons qui se trouvent dans *P. L.,* t. lxv. col. 83 sq., sont publiés sous le nom de saint Éleutbère, mais on ne saurait soutenir l'authenticité que des trois premiers, les autres sont certainement postérieurs à cet évêque. On célèbre sa fête le 20 février.

Histoire littéraire de la France, t tu, p. 153; Fabricius. ■*Bibliotheca latina médité ætatis,* in-8·. 1858, t. n, p. 502; *Acta sanctorum,* t. m februarii, p. 180-208; Ghesquière. *Acta sanctorum Belgii,* in-4·. Bruxelles. 1783.1.1. p. 453: *Gallia Christiana,* in-fol . Paris, 1725. t. ni. col. 209; Fiévet. S. *Éleuthére, évêque de Tournai.* Tournai. 1890; G. Kurth. *Clovis,* Paris, 19Oi,t. n, p. 164, 246-247; Warichez, *Origines de l'Église de Tournai,* Louvain. Paris, 1902, p. 41 sq. ; Van Essen, *Étude critique el littéraire sur les Vitæ des Saints mérovingiens de l'ancienne Belgique,* Louvain, 1907, p. 391-397.

B. Heurtebize.

ÉLÉVATION. L'élévation de l'hostie et du calice, telle qu'elle se pratique aujourd'hui après la consécration dans la liturgie romaine, est un rite d'origine

relativement récente. D'autre part, ce rite s'est constitué lentement et par degrés et a mis des années à se propager. Il n'a pas son équivalent dans les liturgies orientales, car la présentation de l'hostie consacrée au peuple par ces mois: « Les choses saintes aux saints, » dans ces liturgies et spécialement dans celle de Constantinople, correspond à *l'Ecce Agnus Dei* de notre messe avant la communion plutôt qu'à l'élévation proprement dite. En Occident, l'élévation de l'hostie et du calice aux mots *Omnis honor et gloria,* immédiatement avant le *Pater,* est pratiquée au moins depuis le IXe siècle. Il n'en résulte pas qu'à cette époque on pensait que la consécration s'opérait seulement alors. Par ce rite, la prière du canon, qui s'étendait de la préface au *Pater,* étant terminée, les lidèles étaient invités à adorer le corps et le sang de Jésus, réellement présents sur l'autel. Quoi qu'il en soit, la messe latine n'a connu, du ixe au xn' siècle, que cette élévation de l'hostie et du calice, qu'on appelle parfois la petite élévation.

Quant au rite de la grande élévation, ou de l'élévation proprement dite, il s'est constitué progressivement. Il importe d'indiquer ses différents stades, parce que quelques-uns doivent leur institution à des motifs théologiques.

1° *Élévation de l'hostie après la consécration.* — I. *Son origine.* — Ce rite a été précédé d'un antre rite, que le prêtre, par imitation des actes de Notre-Seigneur à la dernière cène, accomplissait en prenant dans ses mains le pain qu'il allait consacrer, lorsqu'il disait : *Accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas.* Pour la tenir entre ses mains, il élevait nécessairement l'hostie un peu au dessus de l'autel. Or, au xn« siècle, le prêtre élevait l'hostie à la hauteur de sa poitrine et l'y maintenait de la main gauche, tandis que sa droite, au mot : *benedixit,* traçait sur elle le signe de la croix. Voir les vers de l'évêque du Mans, llildeberl (vers 1115), *P. L.,* t. clxxi, col. 1186, et les textes d'Honorius d'Autun, *Speculum Ecclesiæ, P. L.,* t. CLXxvn, col. 370, de Robert Paululus, *De officiis ecclesiasticis,* l. II, c. xxxvill, *ibid.,* col. 435, et de l'auteur du *Micrologus de ecclesiasticis observationibus,* c. xv, *P. L.,* t. cli, col. 987. Cf.dom de Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Eglise,* Paris, 1713, t. iv, p. 186-191; Giorgi, *De liturgia romani pontificis,* Rome, 1744, t. m, p. 68 sq. Voir aussi la *Magna vita S. Hugonis,* p. 236, et le plus ancien recueil des coutumes cisterciennes, qui remonte à II.-0 au plus lard, dans Guignard, *Monuments primitifs de la règle, cistercienne,* p. 145. Ce rite s'appelait l'élévation «le l'hostie. Il était observé encore en plusieurs églises au commencement du xm» siècle, comme il conste d'un décret du synode de Durham (1217 au plus tôt) sur l'attitude respectueuse que les laïques devaient prendre, en se mettant à genoux, au moment ou, après l'élévation de l'eucharistie, l'hostie sainte est replacée sur l'autel, Wilkins, *lioncilia Ecclesiæ anglicanæ,* Londres, 1787, t. t, p. 579, et d'une décrétale d'Honorius III (1219), enjoignant aux prêtres d'apprendre à leurs ouailles à s'incliner respectueusement, lorsque, à la messe, l'hostie salutaire est élevée. Celte décrétale est au *Corpus juris* dans les Décrétales de Grégoire IX, I. HI. tit. xi.l, *De celebratione missarum, c.* x. Il ne s'agit probablement pas de l'élévation proprement dite, mais de l'élévation qui précédait la consécration.

Ce rite fut remplacé par l'élévation proprement dite de l'hostie. La substitution est clairement marquée par un concile écossais, tenu vers 1227. « Les prêtres, décide ce concile, ne doivent pas élever l'hostie avant que les paroles : *Hoc est corpus meum* n'aient été prononcées. » Wilkins, *ou. cit.,* t. t, p.615. Le nouveau rite a été inslilu l par Eudes de Sully, évêque de Paris (1196-1208). Dans des Statuts synodaux dont la date précise n'est pas connue, Eudes ordonne aux prêtres de son diocèse de ne pas élever l'hostie, au début du canon de la messe, trop haut pour qu'elle ne puiss: être vue par tous. Le célébrant doit tenir l'hostie devant sa poitrine, tandis qu'il dit : *Hoc est corpus meum,* puis l'élever seulement après, *ut possit a! omnibus videri, n.* 28. Mansi, *Concil.,* t. xxn, col. 682 Ces derniers mots indiquent la raison d'être de l'élévation de l'hostie: le prêtre la montrait aux assistants C'est le premier décret connu, dans lequel il soit ques tionde l'élévation de l'hostie, el il s'agit d'une prescription nouvelle, abolissant l'usage précédent d'élever l'hostie assez haut pendant la consécration elle-rnéme.

2. *Motifs qui ont amené l'ostension de l'hostie consacrée.* — L'élévation de l'hostie n'a pas été instituée, comme on le ditsoiivent, pour protester contre Terreur de Bérenger de Tours sur la transsubstantiation. Voir déjà t. n, col. 710. Cet hérétique vivait un siècle plus tôt que l'apparition du rite, et il ne niait pas la présence réelle, comme on l'a prétendu longtemps. L'institution de l'él vation de l'hoslie consacrée est «lue à une autre cause. Elle a été faite à Paris, à propos d'une opinion théologique, soutenue précédemment dans celte ville par le chancelier de l'université, Pierre Comestor ou le Mangeur († 1178), et par le professeur de la même université, Pierre Cantor ou le Chantre († 1197). Ces deux théologiens avaient enseigné, â l'encontre de la plupart, que la transsubstantiation du pain au corps de Notre-Seigneur ne s'opérait pas, comme on l'admet universellement aujourd'hui, aussitôt que les paroles de la consécration avaient été prononcées par le prêtre sur l'hostie, mais .seulement après la consécration du calice. Ce sentiment ne se trouve pas énoncé dans ce qui nous est parvenu de leurs œuvres, mais il est attesté par deux écrivains. Giraldus Cambrensis, qui fut l'élève de Comestor. *Gemma ecclesiastica,* dans IforAs, t. n, p. 124, et Césaire d'Jleisterbach, *Dialogus,* «list. IX, c. xxvu; *Libri miraculorum,* dans Meister, *Die Fragmente der Libri VIII miraculorum des Cirsâriiis von Heisterbach,* Rome, 1901, p. 16-17. Les théologiens du temps relatent ce sentiment ou en tiennent comple. Pierre de Poitiers, chancelier de Paris († 1207), *Senlentiæ,* I. V. c. xi, *P.L.,* t. ccxt, col, 1245, n'insiste pas sur le moment précis de la consécration de l'hostie, parce qu'il n'est pas révélé; il relate les deux opinions, qui avaient cours, et il penche personnellement du côté de la seconde, qui admet la consécration du pain au corps de Notre-Seigneur immédiatement après les paroles : *Hoc est corpus meum.* Le pape Innocent III († 1216) résout le cas de conscience du prêtre qui, après la consécration du pain, ne peut continuer la messe et consacrer le calice. Puisqu'il y a parmi le- théologiens deux opinions sur le moment ou s'opère la consécration du pain, il faut prendre le parti le plus sûr, et le prêtre qui poursuit le sacrifice interrompu doit répéter la consécration du pain, avant de consacrer le calice. Cette pratique plus sûre est celle du plus grand nombre. *De sacro altaris mysterio,* l. IV, c. xvn, xxn, *p. L.,* t. ccxvu, col. 863, 872. De même faudrait-il recommencer la consécration du pain, si on constatait que. quand elle aété laite, le calice était vide; ce serait.au moins, le parti le plus sûr, à cause de la divergence d'opinion des théologiens sur la consécration du pain et du vin séparés. *Ibid.,* c. xxtv, col. 873. Saint Bernard, dans ce dernier cas, était d'un avis opposé : à Gui, abbé des Trois-Fontaines, qui s'était contenté de mettre du vin dans le calice sur la particule de l'hostie consacrée, il écrivait que le vin était ainsi devenu saint *contactu corporis Christi, non er consecra liane i ropria atque solemni,* Pour lui, il ne renouvellerait pas la consécration du pain, s'il constatait après coup que le calice était vide, mais il y ferait mettre du vin, même

san-eau, et il dirait seulement les paroles de la consécration du calice. *Epist.,* l xix, n. 2. 3, *P. L.,* t. CLXxxn, col. 181-182. Au témoignage de Césaire d'Heisterbach, le Coutumier de l'ordre cistercien obligeait d'agir ainsi et de croire que le corps du Christ est présent dès que les paroles de la consécration ont été dites sur le pain. *Dialogus,* dist. IX, c. xxvn. Giraldus Cambrensis, *loc. cit.,* pensait, pour son compte, que, sans la présence des deux éléments, le pain et le vin. sur l'autel, la conversion du pain au corps de Notre-Seigneur ne peut se produire et que le sacrement n'existe pas, parce que l'offrande n'est pas laite selon l'ordre de Melchisédech, qui offrit ensemble le pain et le vin. Aussi, dans le cas où on découvrirait, au *Pater,* qu'il y a dans le calice de la bière au lieu de vin, l'hostie ne serait pas consacrée, et on devrait, comme l'ordonne Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196), prendre une autre hostie, verser du vin dans le calice et recommencer sur les deux éléments les formules de la consécration. Quant à la première hostie, elle sera respectueusement consommée après la communion. Giraldus suit ainsi le sentiment de son maître Comestor.

Comme Paris était, à la fin du xn· siècle, le centre de la controverse théologique sur le moment précis de la consécration, c'est à Paris qu'apparait pour la première fois l'ordre d'élever l'hostie immédiatement après la prolaliun de la formule de consécration du pain et avant de prendre en mains le calice et de le consacrer. L'élévation de l'hostie avait pour objet de la montrer aux assistants comme le corps du Seigneur. Cet ordre de l'évêque de Paris, porté peu d'années après la mort de Pierre Cantor, parait bien viser son opinion et être une protestation tacite contre son sentiment sur le moment de la consécration. Du reste, cetle décision est suivie d'une autre, n. 28, Mansi, *Concil.,* t. xxn, col. 682, relative au même sujet. S'il arrivait que, par suite de négligence, il n'y eût, après la consécration, ni vin ni eau dans le calice, on devrait en verser aussitôt et répéter seulement la consécration du vin, en reprenant aux mots : *Simili modo postquam cenatum est.* Enfin, Étienne Langton, archevêque de Cantorbéry (1207-1228), qui avait été professeur de théologie à Paris jusqu'en 1207. déclara, vers 1210, à Henri, abbé d'Heisterbach, qui lui demandait si la transsubstantiation du pain au corps de Notre-Seigneur avait lieu aussitôt après la prolalion des paroles : *Hoc est corpus meum :* « Telle est ma croyance, et cetle croyance je la garderai jusqu'à la mort; c'est pourquoi quand je replace l'hostie (sur l'autel), je l'adore respectueusement. » Césaire d'Heisterbach, *Liber miraculorum,* p. 46-17. Si l'archevêque de Cantorbéry ne parle pas de l'élévation de l'hostie qui ne se pratiquait pas encore en Angleterre, il admettait du moins que le corps du Christ était présent dès que les paroles : *Hoc est corpus meum* avaient été prononcées. Il était probablement encore professeur à Paris, quand Eudes, l'évêque de cette ville, ordonna l'élévation de l'hostie dans son diocèse.

3. *Sa diffusion.* — Le chapitre général des cisterciens décida, en 1215, l'adoption, dans l'ordre, de l'élévation de l'hostie après la consécration. Giorgi, *De liturgia romani pontificis,* t. ni, p. 74. Ce décret fut renouvelé en 1232. Le concile écossais, tenu vers 1227 et déjà mentionné, ordonne aussi cette pratique, décrite explicitement, en 1240, dans les Statuts de Walter de Cantelau, évêque de Worcester. Cet évêque l'impose même aux religieux qui ne l'avaient pas adoptée auparavant; il rappelle sa raison d'être, pour que l'hostie puisse être vue des assistants, et i) ordonne de sonner la cloche pour exciter la dévotion des nonchalants. Wilkins, *Concilia Ecclesiæ anglicanæ,* t. I, p. 667. A Salisbury, l'élévation de l'hostie n'existait pas encore en 1210; on l'y trouve toutefois dès avant 1240. Elle y avait été introduite par l'usage, venu de Paris, avant d'être imposée par décret. Pour l'Allemagne, le plus ancien texte connu est le canon 3' du concile provincial de Trêves, en 1227. On y défend d'élever l'hostie *ad populum* avant les paroles de la transsubstantiation; le prêtre qui l'élèverait alors pêcherait mortellement, car il ferait adorer au peuple du simple pain, ce qui est de l'idolâtrie. Hartz.heim, *Concilia Germanise,* 1760, t. ni, p. 527. Le synode de Munich, de 1279, répète la même défense (renouvelée encore en 1440 au concile de Frisingue, et en 1490 au synode de Salzbourg, Harlzheim, *Concilia Germanise,* t. v, p. 274, 582), et ordonne qu'on sonne la cloche trois fois, *ut fideles qui audierint, ubicumque fuerint, adorent,* a. 8. *Ibid.,* t. ut, p. 647. Les Statuts de Jean, évêque de Liège, en 1287, a. 23, prescrivent, pour la même raison, de sonner la grande cloche. *Ibid.,* t. ni, p. 69. Beaucoup de synodes diocésains d'Allemagne, aux xm· et xiv· siècles, s'occupent de l'élévation de l'hostie après la consécration du pain. Elle se répandit donc peu à peu et finit par devenir universelle. Cependant, elle n'est pas mentionnée dans des missels du xvt· siècle à Trêves, à Toul et à Verdun; elle l'est dans celui de Metz de 1597. L. Cherpin, *L'Ordo missæ dans les trois diocèses lorrains,* Saint-Dié, 1910, p. 74-79. Les Statuts de Toul de 1515 interdisaient l'élévation avant la consécration, pour que le culte ne soit pas porté sur ce qui n'est encore que du pain. Elle manque aussi dans d'autres missels, qu'indique dom de Vert, *op. cit.,* t. iv, p. 204-208. Elle a été éfablie d'abord par l'usage, puis réglée par les rubriques. Elle n'a été imposée à toute l'Église latine qu'en 1606.

2· *L'attitude des assistants pendant la consécration et l'élévation de l'hostie.* — 1. *Attitude du corps.* — Puisque Notre-Seigneur devenait présent à l'autel par les paroles de la consécration, il était légitime que les fidèles témoignassent leur foi par des actes particuliers de respect au moment où s'opérait la transsubstantiation. Dans les ordres religieux, il était d'usage de s'agenouiller ou de se prosterner, dès que le prêtre prenait l'hostie dans ses mains, et de garder celte altitude jusqu'après que le calice ait été replacé sur l'autel. Le 22 novembre 1219, Honorius 111 ordonna aux prêtres de toute la chrétienté d'enseigner fréquemment aux fidèles à s'incliner respectueusement, lorsque l'hostie salutaire est élevée à la messe. *Honorii 111 opera,* dans *P. L.,* 2« série, t. m, col. 351. Cet ordre fut reproduit par l'évêque de Lincoln, Robert Grosseteste, en 1237. *Grosseteste's Leiters,* dans *Holls series,* p. 155. Les chanoines et les choristes à la cathédrale de Lincoln jusqu'en 1236 demeuraient assis dans leur stalle pendant le canon de la messe, depuis le *Sanctus* jusqu'au *Pater,* sauf qu'à l'élévation de l'hostie, ils se levaient et s'inclinaient respectueusement vers l'autel. *Lincoln Statutes,* édit. Bradshaw et Wordsworth, t. n, p. 152. Le synode de Durham en 1220 prescrivait aux laïques de s'agenouiller, lorsque l'hostie sainte était abaissée après l'élévation. Un concile d'Oxford ordonne aussi aux assistants de s'agenouiller et de prier, les mains jointes. Wilkins, *Concilia Ecclesiæ anglicanæ,* t. I, p. 594. Le concile provincial de Mayence, en 1261, a. 6, détermine l'attitude des fidèles en disant « que chacun fléchisse pieusement les genoux, ou au moins s'incline respectueusement. » Hartzheim. *Concilia Germanise,* t. m, p. 597. Le concile provincial de Trêves de 122'. avait déjà fixé que, dans un cas analogue, lorsqu l'eucharistie est portée aux malades, les laïques devaient s'agenouiller, frapper leur poitrine et joindre les mains. *Ibid.,* t. Ill, p. 527. Les ordonnances ecclésiastiques, au cours du xm· siècle, imposent donc simplement aux fidèles une attitude respectueuse pendant l'élévation de l'hostie, qu'il s'agisse de l'élévation

avant et pendant la consécration du pain, ou de l'élévation proprement dite.

2. *Attitude des yeux et de la tête.* — Ce n'est qu'à la fin du xm· siècle qu'on indique ou qu'on prescrit aux assistants de regarder la sainte hostie à l'élévation, comme un acte de piété méritoire. L'élévation de l'hostie consacrée avait été ordonnée par Eudes de Sully, *ut possit videri.* Cependant cette ostension n'entrainait pas nécessairement l'obligation corrélative, pour les fidèles, de regarder la sainte hostie, et, après son institution, les assistants continuèrent à s'incliner ou à s'agenouiller, sans qu'il soit question, dans les textes, du regard fixé sur l'hostie. Toutefois, l'ostension du corps du Christ avait pour objet direct de le faire regarder, et on arriva à recommander cet acte comme ayant une valeur méritoire spéciale. En 1287, l'évéque d'Exeler, Quivil, ordonnait d'élever l'hostie assez haut pour qu'elle pût être vue de tous les assistants, parce que par là leuj dévotion et le mérite de leur foi en seraient accrus; il ordonnait aussi aux fidèles de s'agenouiller, et il voulait qu'on les y invitât par le son d'une clochette. Le synode de Cologne, tenu en 1281, ordonne de sonner trois fois la cloche, *ut fideles qui audierint, ubicumque fuerint, veniant et adorent,* a. 7. Hartzheim, *Concilia Germanise,* t. in, p. 662. La cloche appelait donc les fidèles à l'église pour le seul moment de l'élévation de l'hostie. La pratique s'établit alors de regarder l'hostie, et les fidèles mirent beaucoup d'empressement à voir le corps du Seigneur. On croyait que ceux qui avaient vu de leurs yeux le Seigneur ne pouvaient, ce jour-là, être frappés de mort subite, atteints de contagion ou être victimes d'un accident corporel. Leur maison et leurs granges étaient à l'abri de l'incendie, et leurs bestiaux garantis contre toute épidémie ; les femmes, prêtes à accoucher, devaient être délivrées heureusement et sans danger. Celte pratique dégénéra bientôt et donna lieu à des extravagances et même à de graves abus. Beaucoup de fidèles mettaient toute leur dévotion à voir la sainte hostie et cherchaient à assister à autant d'élévations que possible. Ils couraient dans l'église d'un autel à l'autre, ou montaient sur les bancs, regardaient dans la direction de tous les autels, écartaient violemment leurs voisins ou s'efforçaient de se hisser sur leurs épaules. J. Bechofien, *Quadruplex missalis expositio,* 1513, sig. D, 5 recto; Langenburg, *Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik,* p. 88-89. Becon rapporte qu'au xvt' siècle, lorsque le prêtre n'élevait pas assez haut l'hostie consacrée, les habitants de la campagne, en diverses régions de l'Angleterre, lui criaient : « Plus haut, sire Jean, plus haut, élevez-la un peu plus haut. » *Displaying of the popish Mass,* publié par la Parker-Society, t. in, p. 270. Dans certaines églises d'Espagne et d'Angleterre, on tendait derrière l'autel un rideau noir pour mieux faire ressortir la blanche hostie. VV. Legg, *Tracts on the Masse,* publiés par la Henry Bradshaw Society, p. 235. Chez les carmes, on recommandait au thuriféraire de ne pas intercepter la vue de l'autel par ia fumée de l'encensoir. B. Zimmermann, *Le cérémonial de Sibert de Beka,* dans les *Chroniques du Carmel,* t. iv. A Eton età Saint-Paul de Londres, on interrompait l'école pour que les écoliers pussent accourir à l'église juste au moment de l'élévation et revenir aussitôt à leurs études. La préoccupation de voir l'hostie prédominait tellement chez beaucoup de fidèles grossiers et ignorants que le reste de la messe ne comptait pas. Les moins dévots n'entraient même à l'église que pour l'élévation, au signal de la clochette. Au témoignage de Henri Hangestein de Hesse, *Secreta sacerdotum,* certains prêtres allemands favorisaient, au xiv» siècle, cette dévotion exagérée des fidèles par des pratiques singulières. Plusieurs, après avoir élevé l'hostie, la présentaient à droite et à gauche, se dressant sur la pointe des pieds, au risque de tomber, pour qu'elle fût aperçue de plus loin. D'autres la faisaient mouvoir sur elle-même de crainte que sa forme aplatie ne permette pas à ceux qui se trouvent sur les côtés de bien la voir. Quelques-uns étendaient les trois derniers doigts de chaque main, pour que l'hostie ne pût être vue par ceux qui se tenaient derrière l'autel. Henri de Hesse demandait avec raison la suppression de pareils abus, qui étaient plutôt contraires que favorables au respect dû au saint-sacrement. Un missel dominicain du xm' siècle (British Museum, *addit.* 23985) interdisait déjà de présenter l'hostie de chaque côté comme en cercle pendant l'élévation et de la maintenir longtemps élevée. Il fallait, en la maintenant des deux mains, l'élever assez haut pour qu'elle fût vue par ceux qui étaient derrière le célébrant, puis la reposer aussitôt des deux mains.

A Rome, au xm· siècle, d'après le *XIII· Ordo romanus* (1271-1276), les assistants devaient, aux fériés du Carême, se tenir à genoux, depuis la préface jusqu'à l'élévation. Mais s'étant levés un instant avant l'élévation de l'hostie, ils se prosternaient sur le sol pour adorer respectueusement la face contre terre et demeuraient ainsi prosternés jusqu'à *VAgnus Dei,* n. 19, *P. L.,* t. LXXVIII, col. 1116. Le *XIV· Ordo,* qui est du commencement du xiv'siècle, dit que le pape présente le corps sacré du Seigneur, après l'avoir adoré le premier, en inclinant la tête, à l'adoration de l'assistance, n. 53. *Ibid.,* col. 1166. Dans les rubriques pour la messe dite devant un cardinal, il est réglé que celui-ci doit, aux fériés, se tenir à genoux depuis le *Sanctus* jusqu'à l'Apnus *Dei,* se découvrir et lever les veux à l'élévation du corps du Seigneur, en tenant ainsi les yeux levés jusque après la consécration du calice et adorant avec respect le corps et le sang du Seigneur. n.61. *Ibid.,* col. 1176. Cette rubrique prescrit doncau cardinal de regarder l'hostie et le calice à l'élévation; mais c'est l'unique texte officiel qui en fasse une obligation.

Durant la première moitié du xvie siècle, plusieurs évêques d'Allemagne ordonnent aux fidèles de se prosterner pendant l'élévation. Le synode de Cologne, tenu en 1536, ne parle que de la seule élévation de l'hostie et dit que les assistants doivent être *corpore humi fuso, part.* VU. c. xvi. Hartzheim, *Concilia Germanise.* t. vi, p. 282. Les Statuts synodaux d'Augsbourg, en 1518. permettent de chanter des antiennes relatives au saint-sacrement, *quanquam melius et veteri Ecclesiæ contenienlius esset præsentiam dominici corporis inaltissimosilentio prostratos contemplari,* a.18. *Ibid.,* t. vi, p. 369. Le chant des antiennes pour la paix, pour la sainte Vierge et pour le patron du lieu pendant l'élévation est interdit, par ordre de Charles-Quint, à Cambrai, en 1548, *ibid.,* t. vi, p. 756; au premier synode de Harlem en 1564, *ibid.,* t. vu, p. 8; au synode de Constance en 1567. *Ibid.,* t. vu, p.489. Le silence le plus profoi que peu de personnes observent, est imposé par synode de Brixen, en 1603, à l'élévation de l'hostie. ‹' on ajoute : *Sed elevato calice, si musicæ cantando fuerit, id devote et submissa voce fiat. Ibid.,* t. vm, p.548. Le synode d'Osnabruck, en I629, interdit le chant des antiennes et impose le silence jusque après l'élévation du calice. *Ibid.,* t. vin, p. 452. Les synodes de Cologne (I65I) et de Paderborn (I688) ordonnent auss le silence et règlent ainsi l'attitude des fidèles : ils doivent être agenouillés, *facie et animo ad sacramentum conversi, adorent et venerentur. Ibid.,* t. vm, p. 751; t. x, p. 156. Ces textes n'excluent pas expressément le regard porté sur l'hostie, mais ils ne l'imposent pas non plus, et quelques-uns le supposent, mén durant la prostration sur la terre ou le pavé. Aujourd'hui encore, à la messe conventuelle, les chartreux agenouillés et tournés vers l'autel doivent regarder

l'hostie consacrée, lorsqu'elle est élevée par le célébrant, et se prosterner de leur long dans leurs stalles, quand elle est déposée sur l'autel. Le célébrant doit l'.'lever le plus haut possible, *atque sic omnibus ostendit quam devotissime adorandam. Directoire des novices et des jeunes profès de la Grande-Chartreuse de Grenoble,* 1902, *De modo missæ celebrandæ.*

Les usages, relatifs à l'attitude des fidèles pendant l'élévation de l'hostie, ont donc été différents du xm· au xvr siècle. Les assistants se tenaient d'abord respectueusement inclinés ou agenouillés, puis, gardant cette posture, ils fixaient du regard la sainte hostie, élevée par le prêtre, enfin ils se prosternaient jusqu'à terre, sans qu'il soit toujours certain que leurs yeux se portaient vers l'hostie. Le nos jours, la pratique générale des fidèles est de s'incliner profondément au moment de l'élévation. Par un reserit du 18 mai 1907, Pie X a accordé une indulgence de sept ans et de sept quarantaines aux chrétiens qui, soitau moment de l'élévation, soit pendant l'exposition du saint-sacremeni, regardent la sainte hostie avec foi, piété et amour. La concession de cette indulgence n'est pas une règle prescriptive. Le souverain pontife favorise, sans l'imposer, cette pieuse pratique; il n'interdit pas davantage l'inclination profonde, et les assistants peuvent légitimement tenir l'une des deux attitudes, respectueuses toutes deux à l'égard du divin sacrement de l'autel.

3° *L'élévation du calice.* — L'élévation du calice est postérieure à l'élévation de l'hostie. Les missels du xm« siècle ne mentionnent d'autre élévation du calice que celle qui précède la consécration, et leurs rubriques ordonnent de reposer le calice sur l'autel aussitôt après la consécration. Le *XIVe Ordo* romain, du début du XIVe siècle, mentionne l'élévation du calice, n. 53. *P. L.,* t. t.xxvm, col. 1166. La Chronique d'Amundesham signale que cette élévation ne fut introduite à l'abbaye anglaise de Saint Alban qu'en 1429, et les chartreux ne la pratiquent pas encore, puisque la légère élévation qu'ils font après la consécration du vin ne permet pas aux assistants d'apercevoir le calice. Le synode d'Eichstât, en 1447, ordonnait d'achever la formule de consécration du vin avant d'élever le calice. Harlzheim, *Concilia Germanise,* t. v, p. 367. Le missel de Verdun de 1481 note l'élévation du calice et pas celle de l'hostie, sans doute parce que la première était récente, tandis que la seconde était depuis longtemps fixée par l'usage. Lebrun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe,* Paris, 1777, t. n, p. 484, note. L'Al*phabetum sacerdotum,* imprimé à Paris en 1495, manuel à l'usage des clercs français pour apprendre à dire la messe, mentionne l'élévation du calice, pendant laquelle il prescrit de dire : *Hæc quotiescumque,* etc. Cette élévation n'est pas encore indiquée dans les missels romains de 1500, 1507 et 1526, ni dans celui de Poitiers de 1519. Elle est marquée dans l'Ordo *missæ de* Jean Burchard, publié en 1502 et incorporé à peu près intégralement dans le missel romain de saint Pie V, en 1572. C'est par ce missel qu'elle se répandit peu à peu dans toute l'Église latine. Les missels de Trêves (1516,1547), de Toul (1597) mentionnent cette élévation, qui est rappelée dans divers synodes allemands du xvne siècle.

4» *La génuflexion du prêtre.* — 1. Du xm· au XVe siècle, la double élévation de l'hostie et du calice n'élait pas suivie de la génullexion du prêtre. Quand l'ostension de l'hostie fut introduite parmi les rites de la consécration au xm· siècle, elle étail accompagnée d'un témoignage extérieur de respect, qui consistait en une simple inclination. Étienne Langton se contentait d'adorer l'hostie par quelque marque sensible de respect, quant, il la déposait sur l'autel après la consécration. Le A7Γ· *Ordo romanus règle* que le pape adorera le premier l'hostie et le vin consacrés d'une inclination de tête avant de les présenter à l'adoration des assistants. *P. L.,* t. Lxxvm, col. 1166. Les rubriques des missels manuscrits du xm· et du xtv» siècle, si détaillées qu'elles soient, se taisent sur la génullexion après l'élévation de l'hoslie et du calice. Il en est de même des missels imprimes, des *Expositiones missæ* et des autres livres liturgiques jusqu'à la fin du xv· siècle, dans lesquels il n'est question que d'une médiocre inclination de tête. Dans ses *Lectures sur la messe,* faites à Tubingue, en 1486, au retour d'un voyage de Rome, Gabriel Kiel dit que le prêtre, après avoir prononcé les paroles de la consécration, s'incline humblement et adore le Christ au sacrement. Le missel romain, imprimé à Lyon en 1529, ne mentionne non plus qu'une inclination médiocre avant l'élévation de l'hostie. Le Manuel de Sarum, dans les éditions de 1516 et de 1555, ne demande encore, en Angleterre, qu'une inclination de tête avant l'élévation de l'hostie. Aux xiv» et xve siècles, l'usage général était donc seulement d'incliner la tête en signe de respect à l'élévation.

2. La plus ancienne mention d'une génullexion à l'élévation se trouve dans les *Secreta sacerdotum* d'Henri de Hesse (j· 1397). Il s'agit de prêtres allemands, qui faisaient trois élévations de l'hostie au lieu d'une et ployaient les genoux après la première et la seconde. Ce n'était qu'un usage particulier qu'Henri de Hesse déclarait abusif. L'usage régulier de la double génuflexion à la consécration ne s'établit qu'à la fin du xv· siècle. Il fut accepté par Jean Burchard, en 1502, dans son *Ordo missæ,* et passa de là dans le missel romain de saint Pie V. Josse Clichtoue, *ElucidatortUm,* Paris, 1516, dit qu'il faut fléchir le genou après avoir prononcé intégralement les paroles de la consécration du calice. Les réformateurs anglais se moquaient des génullexions que les prêtres catholiques faisaient à la messe devant l'hostie et le calice. La première mention, qui en soit faite dans les synodes allemands, date de 1603, et se rencontre au synode de Brixen. Hartzheim, *Concilia Germanise,* t. vm, p. 547. Il est vraisemblable que l'inclination, qui était primitivemen ten usage, devint progressivement de plus en plus profonde et aboutit à la génullexion. Les textes parlent, en effet, d'abord d'une simple inclination de tête, puis d'une inclination médiocre. Les chartreux n'ont jamais accepté la génullexion jusqu'à terre. Sous l'influence de l'usage universel, ils ont admis une demi-génullexion avant l'élévation de l'hostie (la seule qu'ils fassent à la messe), et ils ont maintenu une simple inclination après. Pour le calice, ils ne font pas encore l'élévation proprement dite ni la demi-génuflexion, mais ils se bornent à un simple fléchissement des genoux et à une inclination de la tête avant l'élévation du calice et à une inclination profonde après. Voir le *Directoire* précédemment cité.

Domde Vert. *Exposition simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église,* Paris, 1713. t. IV, p. 186-230; Lebrun. *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe,* Paris. 1777, t. II, p. 487-47l, 483-486; J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de Ceucharistie,* Paris. 1886, t. n. p. 356-364: H. Thurston. *The Elevation,* dans *The Tablet* du 19 octobre, p. 603. du 26 octobre, p. 643. et du 2 novembre 1907, p. 684; trad, franç par M. Boudinhon. dans la *Revue du clergé français,* du 1" juin. p. 535-542, du *i"* juillet, p. 60-70, du 15 juillet 1908. p. 158-169: *Id.. Genuflexion at Mass.* dans *The Month,* octobre 1897, p. 39l-406; trad, franç. par M. Boudinhon, dans la *Revue du clergé français,* du 15 octobre 1908, p. 150-165; Id., art. *Élévation,* dans *The catholic encyclopedia,* New-York, s. d. (1909), t. v, p. 381-382.

E. Mangenot.

ÉLI Thomas *(Elysius,* de *Elisio* ou *Eligio),* qu'il ne faut point confondre avec Thomas Éli, O. M., surnommé *Illyricus,* naquit à Naples vers 1485 et fit profession dans le célèbre couvent dominicain de San-

Domenico Maggiore dans les premieres années du xvi· siècle. Il gouverna d'abord en qualité de prieur le couvent de Saint-Pierre-Martyr à Naples, puis, comme provincial, la province dominicaine dite *Regni Siciliæ.* En 1532, il prit part au chapitre général tenu à Rome où fut élu Jean de Fenario. Régent des études au *Studium generale* de San-Domenico Maggiore, il fit aussi partie du collège de théologiens de ('université de Naples, où il remplit deux fois l'office de vice-chancelier. A celte époque, luthériens et calvinistes faisaient une active propagande jusque dans l'Italie méridionale et en Sicile. Thomas Eli les combattit avec plus de zèle que de bonheur. En ellet, il composa contre eux un ouvrage intitulé : *Piorum clypeus adversus veterum recentiorumque hereticorum pravitatem fabrefactus......in quo omnia contenta humiliter ac reverenter sanctae Romanes Ecclesia, judicio censuræque subjicit,* in-4·. Venise, 1563. Cet ouvrage fut mis à l'index avec la note *donec expurgetur.* Il n'est plus inscrit dans *l'index* de 1900. Le *Clypeus* constituait un traité complet d'apologétique contre les erreurs protestantes. On y reprenait un à un les points principaux du dogme catholique ou de la discipline ecclésiastique combattus par les novateurs. Thomas Éli publia encore : *Chrislianæ religionis arcana,* in-4·, Venise, 1569. Il mourut vers 1570 ou 1572.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum, i.* n, p. 212; B. Reichert. *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum,* Rome, 1901, t. iv, p. 244; Lavazzuoli, *Catalogo degli uomini illustri di S. Domenico Maggiore,* in-8·, Naples, 1774. p. 27.

R. COULON.

ÉLICITE. Voir Acte, t. i, col. 346.

1. **ÉLIE,** métropolitain de Crète à la fin du vm· siècle. Ce personnage nous est connu seulement par les actes du 11· concile de Nicée (787), ou son nom figure à plusieurs reprises parmi les premiers des Pères qui prirent pari à cette assemblée. Au début de la 1" et de la VII' session, on nous signale la présence de Ἡλια ἐπισκόπου τῇ Κρήτη νήσου. Mansi, t. XII, col. 994; t. xni, col. 365. On lit aussi dans ces actes plusieurs formules de l'approbation donnée par lui aux décisions conciliaires ou votes motivés. Mansi, t. xu, col. 1090, 1150. Dans les souscriptions du concile, sa signature : Ἡλια ἁμαρτωλὸ ἐπίσκοπο Κρήτη se trouve intercalée entre celle de Pierre de Nicomédie et celle d'Hypace de Nicée. Mansi, t. xm, col. 381. On a souvent attribué à cet évêque du vin' siècle les ouvrages d'un scoliaste byzantin son homonyme et comme lui métropolitain de Crète, mais qui lui est certainement de beaucoup postérieur. Voir l'article Élie de Crète, col. 2331 sq.

Mansi, *Concit., t.* XII, col. 994. 1090, 1150; t. XIII, col. 365, 381; LeQuien, *Oriens Christianus,* Paris, 1740, t. n. col. 262; Flaminius Cornelius, *Creta sacra sive de episcopis utriusque ritus grxci et latini* in *insula Crelæ,* Venise, 1755, 1.1, p. 202-203.

S. Salaville.

2. **ÉLIE ABOU-HALIM,** né â Maipherkat en T108, patriarche des nestoriens en 1176 (Élie III), mort en 1190, avait d'abord été métropolitain de Nisibe, ce qui l'a fait confondre quelquefois à tort avec Elie de Nisibe. Il a écrit en syriaque des prières et des lettres, cf. R. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1907, p. 398; A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques.... de Mardin,* n. 20, dans la *Revue des bibliothèques,* janvier-mars 1908, et, en arabe, des homélies pour les principaux dimanches et les principales fêtes de l'année, qui ont été éditées à Mossoul, en 1873, par Mar Michaël Na'mo, évêque chaldéen, cf. A. Scher, n. 90, *ibid.;* et des oraisons funèbres, n. 92, *ibid.*

H. Gismondi, *Mans, Amri et Slibæ de patriarchis nestorianorum commentaria,* pars altera, Amri et Slibæ textus versio latina, Rome, 1897, p. 64-66.·

F. Nau.

3. **ÉLIE IBN AL-MUQLI,** né à Mossoul, patriarche nestorien en till (Elie II), mort en 1132, a composé, en langue arabe, un ouvrage de théologie intitulé ; le *Livre des bases de la religion,* qui traite en 22 chapitres de Dieu, de la trinité, de l'incarnation, de la rédemption, de la descente du Saint-Esprit, de l'authenticité des Évangiles, des ablutions, de la prière, du jeûne, de l'aumône, de la résurrection des corps et de l'enfer. Cf. A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes... de Mardin,* n. 93, dans la *Revue des bibliothèques,* janvier-mars 1908. Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. Ill, p. 265, attribue à tort cet ouvrage à Élie 1", ou Elias de Tirhan, patriarche nestorien de 1028 à 1049.

F. Nau.

4. **ÉLIE BAR-SINAYA,** métropolitain de Nisibe. est l'écrivain nestorien le plus important du XI' siècle. Ses ouvrages s'étendent au droit canon, à la gramniaii·. et à l'histoire aussi bien qu'à la théologie. Sa *Chronographie,* qui vient d'être traduite en français, contient la date des principaux événements de sa vie. Il est n· le 11 février 975, a été ordonné prêtre le 15 septembre 994, évêque du Beit Nuhadré, région â Test du Tigre, entre Gozarteet Ourmiah, le 15 février 1002. et métropolitain de Nisibe le 26 décembre 1008. Cf. L.-J. Delaporte, *La Chronogra/ hie d'Élie bar-svnaya,* Paris, 1910, p. l-n. Il est mort vers 1056, *ibid.,* ou plutôt le 7 ma: 1049 d'après L. Horst, *Buch vont Beweis der U'ahrheil des Glaubens,* Colmar, 1886, p. xxiv.

Ce dernier ouvrage, le *Livre de la démonstration de la vérité de la foi,* traduit en allemand par M. Horst sur le manuscrit arabe unique conservé au Vatican, est le principal ouvrage théologique d'Élie de Nisibe. Il est divisé en quatre parties : la I™ traite de la Trinité contre les musulmans et du Christ contre les Juifs; la II· est une réfutation desjacobites et des melkites; la III' et la IV' sont une apologie des Orientaux (nestoriens . La II' partie contient une petite histoire des conciles, llorst, *loc. cit.,* p. 24-40. L'auteur insiste sur la forme du concile d'Ephèse, dit que Nestorius n'a pas voulu comparaître devant deux patriarches avant l'arrivéede> évêques qui étaient en route, et ne semble rejeter le titre de « mère de Dieu » qu'au sens de « mère de la nature divine. » Il montre, par de nombreux passages de l'Écriture, que ce n'est pas Dieu (la nature divine qui est né et qui est mort, mais bien le Christ. Dieu incarné, p. 64-69. En particulier, il reproche à ses adversaires d'avoir altéré Heb., Il, 9, et d'avoir remplacé : *ut, absque DEO, pro omnibus gustaret mortem* par: *UT GBATIA BEI,* etc. (/α'ριτι Θεοῦ pour χωρι *'.to.·.* la version syriaque (Peschito) porte même : *ut, lr>. deus, pro omnibus gustaret mortem. Le* texte choisi par les nestoriens (/.ωρι θεοὺ) était d'ailleurs déjà lu par Origène et par saint Jérôme. Cf. Horst, *loc. cit..* p. xvm, 46, 66. Cet ouvrage avait été analysé par Assimani, *Bibliotheca omentalis,* t. m *a,* p. 303-306.

Nous possédons encore du même auteur une apolv gie du christianisme, cf. manuscrits arabes de Paris, n. 82 et 206. C'est la rédaction de six conférences qu il eut l'an 417 de l'hégire (1026) avec le vizir Aboù'l-Qâsim al-IJosaïn ibn-Ali al-Maghrobi. Celui-ci, qui élan tombé malade durant l'un de ses voyages, avait él· guéri par un moine nestorien et avait voulu connaître la religion chrétienne. Renaudot cite des extraits decet ouvrage. *Perpétuité de la foi,* édit. Migne, I. m, col. 42-43, mais confond à tort Elie de Nisibe avec Élie de Jérusalem.

On a confondu souvent aussi l'ouvrage d'Élie de Nisibe intitulé : *Le soulagement des chagrins,* manuscrits arabes de Paris, n. 175, 176, 206, avec le *Livre de*

contes amusants de Bar llébræus. Cedernier n'estqu'un recueil de sentences et de fables, tandis que l'ouvrage d'Élie de Nisibe est un livre de morale qui enseigne la manière d'acquérir la paix de l'âme. Le texte arabe vient d'être imprimé au Caire par les soins du Père Constantin Bacha. Cf. *Revue de l'Oricnt chrétien,* t. xi (1907), p. 443. L'auteur traite, en douze chapitres, de la piété, de la reconnaissance, de la continence, de l'humilité, de la miséricorde, du repentir, etc. A l'occasion de chaque vertu, il traite aussi du vice qui lui est opposé. Notons encore que ses « décisions ecclésiastiques » ont été résumées dans le Nomocanon d'Ébed-jésu, que sa courte grammaire syriaque a été éditée par R. Gottheil, .4 *treatise on syriac Grammar by Mar Elias of Sobha,* Berlin, 1887, et que son vocabulaire arabe-syriaque, intitulé : le *Livre de l'interprète,* a été édité par Paul de Lagarde en tête de l'ouvrage : *Praetermissorum libri duo,* Goettingue, 1879.

Aux ouvrages cités ajouter : Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. ma,p. 270-272; It. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1907, p. 395; C. Brockelmann, *Die syrische und die christlich-arabische Litterator,* Leipzig, 1909, p.56, 69; M.Steinschneider, *Polemische und aputoy. Literatur* tn *arabischer Sprache,* Leipzig. 1877, p. 29-32.

F. Naü.

5. ÉLIE DE CRÈTE, métropolitain de Crète, à la fin du xie ou au commencement du XIIe siècle, auteur de Scholies sur les discours de saint Grégoire de Nazianze et sur la *Scala paradisi* de saint Jean Climaque. Outre ces deux ouvrages, dont le second surtout est très volumineux, on a de lui, sous le titre : *Responsa ad Dionysium monachum,* la solution de plusieurs questions canoniques et morales que lui avait posées un moine du nom de Denys.

La plus grande partie des Scholies sur saint Grégoire de Nazianze a été publiée en traduction latine par Lœwenklau et de Billy dans leurs éditions des œuvres du saint docteur. *Sancti Gregarii cognomento Theologi opera,* Bâle, 1571, t. i; Paris, 1609-1611, t. il, avec pagination spéciale pour les commentaires d'Élie. Aligne, qui s'était d'abord proposé d'éditer intégralement le texte grec des Scholies, en a seulement inséré, *P. G.,* t. xxxvi, col. 737-902, un résumé sous forme d'extraits, dû à Albert Jahn qui le rédigea en 1858 sous ce litre : *Eliæ metropolitæ Crelæ Commentarii in S. Gregorii Xazianzeni orationes XIX e codice Basileensi.*

Le *Commentarius in Scalam S. Joannis Climaci,* que Mathieu Rader comparait, pour son étendue, à l'œuvre considérable d'Eustathe de Thessalonique sur Homère, est presque entièrement inédit. On en trouve seulement des fragments dans les éditions de saint Jean Clirnaque, après chaque chapitre; spécialement dans celle de Rader, que Aligne a reproduite, *P. G.,* t. lxxxviii, col. 631-1164. Il en existe plusieurs manuscrits ; entre autres, un du XIIe siècle â Florence, *Pluteus IX, Cod. XI,* Bandini, *Catalogus codicum manuscriplorum bibliothecae Medicææ Laurenlianæ,* Florence, 1764, p. 406; un du xive siècle à Venise, *Cod. marcian. 1'28-130,* Theupolo, *Grteca D. Marci bibliotheca,* Venise, 1740, p. 74, et plusieurs de la même époque à Paris, Bibliothèque nationale, fonds grec, *Cod. 868,* et fonds Coislin. *Cod. 87, 80.* Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1888-1898, t. i, p. 163; t. m, p.129. Cf- Alontfaucon, *Bibliotheca Coisliniana,* Paris, 1715, p. 141.

Les *Responsa ad Dionysium monachum* ont été édités en grec et en latin par Lœwenklau, *Jus græco-romanum,* l. V, p. 335-341, et reproduits dans la *P. G.,* t. exix, col. 985-997. On les trouve aussi dans d'autres recueils, par exemple, celui de Rballis et Prollis, Σύνταγαα τών θείων και ιερών κανόνων, Athènes, 1855, t. v, p. 374-388.

L'auteur de ces trois écrits est certainement différent de l'Élie de Crète présent au concile de 787. Dans le prologue des Scholies sur saint Grégoire de Nazianze, il signale, parmi les scholiastes qui l'ont précédé, Basile et Grégoire, en ajoutant même qu'il vient longtemps après eux. *P. G.,* t. xxxvi, col. 758. Or, ces deux commentateurs, l'un évêque et l'autre prêtre de la même ville de Césarée en Cappadoce, qui étaient contemporains, appartiennent au x· siècle, puisque Basile a dédié ses Scholies à Constantin Porphyrogénète (912-959). *P. G.,* t. xxxvi, col. 1073. Élie, étant postérieur à ces deux scholiastes, doit être probablement du xi· siècle ou du commencement du xn·, puisqu'on possédé un manuscrit du xn· siècle pour le *Commentarius in Scalam paradisi.* Cette date est confirmée par les *Responsa.* Dans la solution de la m* question, Élie mentionne le Τόμο ένώσεω de l'an 920 et y renvoie son correspondant au sujet de la trigamie. *P. G.,* t. CXIX, col. 992. A la vil·, il signale, à propos de l'âge de puberté, des fiançailles et du mariage, la nouvelle législation, τή νεαρά νομοθεσία, laquelle désigne certainement la AÎovelle promulguée par Alexis Commène (1081-1118) sur ce sujet en 1084. Rballis el Protlis, *op. cit.,* p. 374, en note. Notre auteur doit donc appartenir à la seconde moitié du xi* siècle et peut-être au commencement du xn*. Harles, après Oudin, le place vers 1120. Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca,* t. xi, p. 615, en note.

Le titre, mis par Élie en tête des Scholies sur saint Grégoire, nous apprend qu'il se trouvait en exil lorsqu'il le rédigea ; Έξήγησι ει του λόγου τοῦ άγιου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, πονηβεϊσα τώ εὕτελεῖ μητροπολίτη Κρητη Ίlλία, ΰπεροριω τυγχάνοντι. Lœwenklau en avait conclu qu'Élie devait vivre au temps de l'occupation de la Crète par les Sarrasins, entre 824 et 961. Telle est encore la conclusion adoptée par Ehrhard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteralur,* 2* édit., Munich, 1897, p. 137. Mais cette date est exclue par les données qui précèdent. Jahn suppose donc entre la victoire de Nicéphore Phocas (961) et la 4* croisade (1204) une seconde invasion de la Crète par les Sarrasins, qui aurait occasionné l'exil du métropolite Élie. *P. G.,* t x.xxvi, col. 747. Alais aucun document ne nous permet de vérifier celte hypothèse. D'ailleurs, Élie peut avoir été exilé par Alexis Coinuiéne.

Jahn a montré, dans sa préface aux Commentaires d'Élie sur saint Grégoire, l'intérêt théologique qu'ils présentent. Ils contiennent, dit-il, beaucoup de choses qui méritent d'attirer l'attention des historiens du dogme. Il signale spécialement la manière dont le scholiaste souligne les relations entre l'ancienne théologie des Pères ou des chefs de secte et les principaux systèmes philosophiques. *P. G.,* t. xxxvi, col. 750. Ajoutons une particularité importante que Jahn n'a pas signalée: dans le commentaire de *VOralio* xxxi, Élie expose que le Saint-Esprit est dit, dans l'Ecriture. acoordé ou communiqué, ou envoyé par le Fils, mais qu'on n'y trouve nulle part que le Saint-Esprit procède du Fils comme il procède du Père. Les Latins, ajoute-t-il, considèrent comme synonymes les deux expressions *envoyé par le Eils et procédant du Fils,* mais il n'en est pas ainsi, et ces locutions diffèrent du tout au tout. *P. G.,* t. xxxvi, col. 837. Outre leur intérêt théologique, les Scholies sur saint Grégoire sont d'une utilité plus immédiate pour une étude critique des discours du docteur de Nazianze, du texte et des endroits parallèles. Quant au volumineux commentaire de la *Scala paradisi,* sa publication apporterait une nouvelle contribution â l'histoire de la théologie ascétique et mystique chez les Byzantins. Les *Responsa* intéressent directement les moralistes et les canonistes. Ce sont des solutions de cas de conscience, concernant les points suivants : la communion d'un diacre luruicateur, des moribonds,

des adultères, la diflérence entre adultère et bigamie ou trigamie, la conduite à tenir envers les parents qui laissent leurs lils accomplir la fornication, la question des anadoques ou parrains, les cérémonies du baptême d'un enfant en danger de mort, enlin l'àge de puberté.

Nicolas Comnêne Papadopoli, *Prænotiones mystagogicæ,* Padoue, 1697, cite sous le nom d'Élie de Crète un *Liber de moribus ethnicorum,* p. 213, et plusieurs *Responsa : ad monachos ascetenses,* p. 188; *ad monachos Corinthios,* p. 251 ; *ad monachos solitarios,* p. 190, 220. Mais on sait qu'il faut faire peu de cas des indications de cet auteur, lorsqu'il est seul à les donner. Macaire Chrysocéphale cite Elie de Crète, sans préciser davantage, dans son commentaire de saint Matthieu et de saint Luc. Fabricius, *Bibliotheca græca,* Hambourg, 1727, t. vu, p. 775.

Élie de Crète ne semble pas devoir être confondu avec le prêtre Elie Ecdicos, πρεσὶύτερο ζαὶ εκδικο , auteur d'un *Ανθολόγιαν γνωνικδν φιλοσόφων σπουδαίων et d'un recueil de *Gnoslicæ sententiæ* ou Γνωστικά; l'un et l'autre recueil ont été imprimés dans un ouvrage intitulé : Φιλοκαλία τών ιερών Νηπτικών, Venise, 1782. ρ. 527 sq. ; et réimprimés dans Migne, *P. G.,* t. cxxvn, col. 1127-1176. L'histoire de la littérature byzantine connaît d'autres Élie originaires de Crète, mais n'ayant rien de commun avec le métropolitain du xi» ou xii' siècle. Tels un Élie, moine, auteur d'un ouvrage *De metris* signalé dans Fabricius-llarles, *Bibliotheca græca,* t. x, p. 508, en note, et un Juif crétois de même nom, philosophe à l'époque de Pic de la Mirandole, auteur d'ouvrages sur le premier moteur, l'être et l'existence, de commentaires sur Averroès, etc. Ce dernier est signalé par Rader au c. iv de son Introduction à la *Scala paradisi, P. G.,* t. lxxxviii, ccl. 618.

La meilleure étude à consulter sur Élie de Crète est celle de A. Jahn. *Eliæ metropolhæ Cretensis commentarii,* etc., *P. G.,* t. XXXVI. col. 737-902. On trouvera aussi quelques indications dans les ouvrages suivants: Fabricius-Harles, *Hibliuthecagræcn,* Hambourg, 1790-1809, t. VI, p. 338; t. vin, p. 394, 430, 431, 679; t. IX, p. 524 525; t. XI, p. 615, 616, 645; Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis,* Leipzig, 1722, t. n, col. 1066 sq. ; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria,* Londres. 1688, L i, p. 641; Ceiltier, *Histoire générale des autem s sacrés et ecclésiastiques,* 2' édit., Paris, 1862, t. xi, p. 69O-UM1 ; Krumbaclier, *Geschichtederbyzanlinischen Lille, atur,* 2' édit., Munich, 1897, p. 137,138, 144.

S. Salàville.

ÉLIPAND DE TOLÈDE, hérésiarque. — I. Vie. II. Doctrines.

I. Vu·:. — Élipand, né le 25 juillet 717 ou 710, devint archevêque de Tolède vers 783, et mourut après 800. Cf. Enr. Florez. *Espana sagrada,* 3' édit., Madrid, 1859. t. v, p. 334; Jos.-Rod. de Castro, *Bibliotheca espaùola,* Madrid, 1786, t. n, p. 406; Froben, dans *P. L.,* I. xcvi. col. 329-332, 335; Madrisi, dans *P. L.,* t. xctx, col. 563, 570, 583-584. Avec Félix d'Urgel il enseigna l'adoptianisme. Voir t. i, col. <403-413. On se demande quelles sont les origines de l'adoptianisme, el si le premier qui le mit en avant fut Élipand ou Félix. Des historiens en ont attribué la paternité à Félix. Ils allèguent \e.s*Annales,* dites d'Éginhard, an. 792, *P. L.,t.* civ, col. 441, ou il est raconté qu'interrogé par rdipand sur ce qu'il fallait penser de la filiation, véritable ou adoptive, du Christ en tant qu'homme, Félix prononça qu'il doit être cru et appelé Fils adoptif de Dieu et, dans des écrits adressés à Elipand, défendit avec ténacité son erreur. Cf. encore le *Poeta saxo* (c'est-à-dire probablement Agius, moine de Corvey, cf. A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France,* I, *Époque primitive, Mérovingiens et Carolingiens,* Paris, 1902, p. 200), qui a transcrit les *Annales* en vers, dans *Annalium de gestis B. Caroli magni libri quinque,* 1. Ill, an. 792, *P. L.,* t. xcix, col. 707; Jouas d'Orléans, *be cultu imaginum,* 1. I, *P. L-,* t. CVI, col. 308; Dungal le reclus, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias, P. L.,* t. cv. col. 466. La plupart des historiens sont d'avis que l'initiative vint d'Elipand. Alcuin, observent ils. dit, dans sa première lettre aux évêques Leidrad et Nefridius et à l'abbé Benoit, envoyés en Espagne pour détruire l'adoptianisme, *P. L.,* t. ci, col. 232 : *eunidem Elipandum sicut dignitate ita etiam perfidiæ mal· primum esse partibus in illis agnovi.* Et saint Paulin d'Aquilée, *Libellus sacrosyllabus contra Elipandum.* n. 1, *P. L.,* t. xcix, col. 153, appelle Élipand *aucto· noxii sceleris.* En tout cas, la première manifestation de l'adoptianisme qui nous soit connue existe dans un écrit d'Elipand. Il entra en lice contre un hérétique, demeuré obscur, du nom de Migetius. Cf. Enhueber, *P. L.,* t. ci, col. 355-359; Hauck, *Realencyklopadie,* 3' édit., Leipzig, 1903, t. xm, p. 67-68; surtout Hefele, *Conciliengeschichte,* 2' édit., Fribourg-en-Brisgau. 1877, t. ni, p. 628-635; trad. Leclercq, Paris, 1910. t, m, p. 985-992. Migetius, pour ne pas parler de ses idées sur la date de la célébration de la Pâque et deses doctrines donatistes, renouvela, semble-t-il, les erreurs sabelliennes; au lieu des trois personnes divines éternelles, il admettait trois apparitions temporelles de Dieu dans David, Jésus-Christ et saint Paul. Élipand le combattit par une lettre violente, qui nous est parvenue. Il réfute le sabellianisme de Migetius; allant â l'extrême opposé, non seulement il distingue les trois personnes divines, mais encore il distingue, dans le Fils, le Fils engendré du Père de toute éternité el celui qui s'est fait homme et est né, dans le temps, de Marie. Cf. *P. L.,* t. xcvi, col. 861-862, 863-864. « Quoi que Élipand ne se serve pas du mot *adoption,* il enseigne cependant d'une manière très claire le fond dt l'adoptianisme, car il ne rattache pas la nature humaine du Christ à la personnalité du Logos, mais il attribue à l'humanité du Christ une personnalité distincte de la personne du Logos; en somme il enseigne l'existence de deux lils. » Hefele, trad. Leclercq, p. 997, cf. p. 1004-1005. Non content d'écrire contre Migetius, Élipand réunit contre lui un concile, probablement en 782. Cf. Hefele, p. 628; trad. Leclercq, p. 985. Une autre lettre d'Elipand était écrite en 785. Cf. Etherius d'Osma et saint Beatus de Liebana, *Ad Elipaimu epistola,* l. 1, c. I, *P. L.,* t. xcvi, col. 894-895, et Froben, dans *P. L.,* t. Cl, col. 305-306. L'adoptianisme y apparaissait d'une façon éclatante, puisqu'elle contient cette phrase, *P. L.,* t. xcvi, col. 918 : *Qui non fuerit confessus Jesum Christum adoptivum humanitate et nequaquam adoptivum divinitate et hæretieus est et exterminetur.* La lettre était adressée à Fidelis : Élipand lui transmettait une lettre d'adhésion de l'évêque Ascaricus. Ainsi, à cette date de 785, l'adoptianisme a été formulé par Élipand, d'abord sans prononcer le nom de cette hérésie, puis en termes explicites; Élipand possède un lieutenantd'importance, l'évêque Ascaricus, et peut-être un second lieutenant, Fidelis; il semble que Cordoue est comme son quartier général. Cf. Alcuin, *P. L.,* t. Ci, col. 234, et Élipand lui-même, *P. L.,* t. xcvt, col. 881. Nous ne voyons pas encore apparaitre Félix d'Urgel; quand Élipand lui écrivit a lettre dont parlent les *Annales,* dites d'Éginhard, ce fut sans doute moins pour savoir à quoi s'en tenir sur la filiation adoptive du Christ que pour obtenir son appui. En tout cas, le concours de Félix dut être acquis de bonne heure à Élipand, qui le connaissait de longue date, ainsi qu'il ressort de ce passage d'une lettre d'Elipand à Charlemagne, *P. L.,* t. xcvt, col 868 -.*Felicem episcopum, quem novimus ab ineunte œtate in Dei servitio, proximum partis noslræ defensorem.* Cf. la lettre d'Elipand à Alcuin, col. 870.

La suite de l'histoire de l'adoptianisme et du rôle d'Elipand est plus claire. Il rencontra l'opposition du

saint abbé Beatus de Liebana et du jeune évéque d'Osma Etherius, qu'il traita avec hauteur dans sa lettre à Fidelis. Beatus el Etherius ripostèrent par une longue lettre; ils y reproduisirent une partie de la lettre à Fidelis, P. *L.,* t. xcvi, col. 918-919, et, pour plus de clarté, résumèrent le reste, sous forme de symbole. C'est ce qu'on appelle le *symbolum /idei elipandianæ.* Cf. P. *L.,* t. xevi, col. 916 917. Le pape Adrien Ier ne tarda pas à être mis au courant de la situation ; probablement dès cette même année 785 ou en 786, il écrivit aux évêques espagnols une lettre dans laquelle il condamnait les erreurs de Migetius et l'adoptianisme; le pape nomme *Eliphandus et Ascarii:us cum aliis eorum consentaneis, P. L.,* t. xcvm, col. 376; cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* 10e édit., Friboiirg-en-Brisgau, 1908, n. 299; il ne mentionne pas Félix d'Urgel. Si nous ignorons l'époque où Félix s'affirma adoptianiste, nous savons qu'il répandit l'adoptianisme non seulement dans l'Espagne, mais encore dans la Septimanie, et qu'il essaya, mais en vain, de l'acclimater en Gaule et en Germanie, pendant qu'Élipand le disséminait dans les Asturies et la Galice. Cf. Jonas d'Orléans, *De cultu imaginum,* l. I, P. *L.,* t. cvt, col. 308,309. Ils recrutèrent un bon nombre de partisans. Cf., toutefois, la lettre d'Alcuin à Êlipand, P. *L.,* t. Cl, col. 239. et la réponse d'blipand à Alcuin. P. *L.,* t. xcvt, col. 871. Félix, dont le siège épiscopal relevait alors de Narbonne, fut condamné, en 792, au concile de Ratisbonne, convoqué par Charlemagne; il y abjura son erreur, et renouvela son abjuration, à Rome, entre les mains du pape. A peine de retour en Espagne, il ouolia ses engagements el dogmatisa avec une vigueur nouvelle. La lettre d'Élipand *ail Pelicem nuper conversum, P. L.,* t. xevi, col. 880-882, pourrait bien se rapporter à cetle « conversion ». Alcuin, sur le désir de Charlemagne, venait d'entreprendre sa grande campagne théologique contre l'adoptianisme. Dans une lettre insinuante et pleine d'atfection. écrite en 793. il invitait Félix à se réconcilier avec l'Église romaine, et lui demandait d'exhorter son vénérable frère Elipand. « que je nomme avec amour », disait-il, *quem in amore nomino,* à faire de même. P. *L.,* t. ci, col. 119 125. Volontiers nous placerions à la même date ou à une date voisine la lettre d'Alcuin à Élipand, P. /,., t. ci, col. 235-244, que Froben, P. *L.,* t. cl, col. 328-334, met en 799. ainsi que la lettre *ad Felicem nu ··> cmiversum.* Après le concile de Francfort, il semble que le ton d'Alcuin aurait été dilférent el son argumentati >n plus pressante (cf. *P. L.,* t. c, col. 329, le langage d'Alcuin après le concile de Francfort), sans compter que la réponse d'Élipand à Alcuin, P. *L.,* t. xcvt, col. 870-880, cadre à merveille avec deux lettres du même Elipand el de l'épiscopal espagnol adressées, en 793 ou au commencement de 794, l'une à Charlemagne, l'autre aux évêques de Gaule, de l'Aquitaine et de l'Austrasie, /'. *L..* t. xcvi, col. 867 869: t. ci. col. 1321-1331 ; ce sont les mêmes préoccupations, c'est le même langage et, en quelque sorte, la même atmosphère, mêmes attaques violentes contre Beatus et même défense de Félix et de l'adoptianisme. Du reste, Félix, loin de répondre aux avances d'Alcuin, répliqua par un opuscule. Pour en Unir, Charlemagne convoqua le concile de Francfort, où se trouvèrent les légats du pape Adrien, en 794. Le concile condamna solennellement l'adoptianisme. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 314. Saint Paulin d'Aquilée. au nom des évêques d'Italie, rédigea le *Libellus sacrosyllabus contra Elipandum,* approuvé parle concile. P. *L.,* t. XCIX, col. 151-166. Les amr.-s évêques adressèrent aux évêques d'Espagne une *epistola synodica,* également approuvée par le concile. P. L., t. ci. col. 1331-1346; Denzinger-Bannwart, n. SU-BIS. Arrivèrent, sur ces entrefaites, à Francfort les enseignements du pape demandés par Charlemagne, sous forme d'exhortation doctrinale aux évêques espagnols. Cf. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia,* Paris, 1671, t. vu, col. 1014 1021. Charlemagne envoya en Espagne ces trois documents insignes, en y ajoutant une lettre personnelle à Elipand et à l'épiscopat de l'Espagne. P. *L.,* t. xcvm. col 899-906. Nous n'avons pas à raconter la suite de l'histoire de Félix d'Urgel, les condamnations successives qui le frappèrent, sa polémique avec Alcuin, les deux légations de Leidrad, archevêque de Lyon, en Espagne, pour le retour à la foi catholique des partisans de l'adoptianisme. Cf., sur ce dernier point. 11. Favier, *Essai historique sur Leidrad archevêque de Lyon,* Lyon, 1898, p. 37-55. Disons seulement que, dans sa deuxième légation (800), Leidrad et ses compagnons, Nefridius, archevêque de Narbonne et métropolitain d'Urgel, et saint Benoit d'Aniane, emportaient avec eux un traité en quatre livres d'Alcuin contre Élipand, P. *L.,* t. ci, col. 243-304; deux lettres d'Alcuin, *P. L.,* t. ci, col. 231-235, leur exposaient le but de l'auteur et l'emploi de cet écrit. Nommons encore, parmi les adversaires d'Elipand, un évéque (de Séville, cf. *P. L.,* t. ci, col. 1450), Tlieudula, et un Basiliscus, qui écrivirent contre lui. Cf. Paul Alvaro, *Enisi.,* iv, n. 27, 28, P. *L.,* t. cxxi, col. 443.

Une lettre d'Alcuin nousapprend que Leidrad eutde grands succès; des personnes dignes de foi venant d'Espagne parlaient de vingt mille conversions parmi les évêques, les prêtres, les moines, et les gens du peuple, hommes et femmes. *Epist.,* cvm, P. *L.,* t. c, col. 329. Élipand fut-il du nombre des convertis? On le croirait, à s'en rapporter à quatre écrits convergents et très nets, à savoir le *Chronicon* dit de Liulprand de Crémone, an. 782. 795, 810, P. *L.,* t. cxxxvt, col. 1087, 1091, 1093, et lettre préliminaire, col. 972; le *Chronicon* attribué â Julien Perez (Pétri), arrhiprétre de Sainte-.l liste de Tolède en 1160, publié par Laurent Ramirez de Prado, Paris, 1628, n. 395, 401-414; la lettre attribuée à Ascaricus, dit évéque de Braga, l'Ascaricus que nous avons vu marcher d'accord avec Élipand, lettre publiée par .l. Tamayo de Salazar, *Anamnesis sive commemoratio omnium sanctorum hispanorum... ad ordinem et methodum martyrologii romani,* Lyon, 1651, t. i, p. 187; la *Vita* de saint Beatus de Liebana, publiée par le même Salazar (19 février) el reproduite par les bollandistes, *Acta sanctorum,* t. m februarii, 3f édit., Paris, 1865, p. 150-151, et dans P. *L.,* t. xevi, col. 890-894. Nous y lisons qu'Elipand revint *ad mentem et verum sensum Ecclesiæ,* réunit un concile à Tolède pour y proclamer son adhésion aux décrets de l'Église^ et mourut saintement en 810. Plusieurs historiens et théologiens, surtout espagnols, par exemple Vasquez, *In IIhm,* q. xx. disp. I.XXX, c. Xll; *Disputationes duæ contra errores Felicis el Elipandi de servitute et adoptione Christi in concilio Franco/ordiensi damnatos,* Alcala, 1594, se sont laissé prendre à ces textes. Aujourd'hui, et depuis longtemps déjà, on sait que ce sont des faux, sortis de la grande officine d'apocryphes dont le jésuite Jérôme de la Higuera fut le principal ouvrier; Élipand a même servi de pivot à cette supercherie énorme, car on lit dire au pseudo-Liutprand et au pseudo-Julien que ces apocryphes que l'on mettait au jour étaient des œuvres d'anciens auteurs qui avaient été envoyées par Élipand à Charlemagne. Cf. Nie. Antonio, *Bibliotheca historica vetus,* Madrid, 1788, t. I, p. 339. 440-447; t. n, p. 36-43 (reproduit dans *P. L.,* l. xevi, col. 847-858; t. cxxxvt, col. 937-966); Aug. el Al. de Backer et C. Sominervogel, *Bibliothèque des écrivains de la C'· de Jésus,* Liège. 1872, t. II. col. 155-156; .l. Godoy Alcantara, *Historia critica de los falsos cronislas espaiioles,* Madrid. 1868, p. 16 sq., 32-34, 181-185, 232-234. Rien de ce que nous connaissons d'Élipand n'invite à admettre qu'il se soit soumis à l'Église. D'une conduite irréprochable, mais orgueilleux (cf. *P. L.,* t. xevi, col 918, son langage à

Fidelis), irascible et ne supportant pas la contradiction, ainsi que l'attestent ses lettres rédigées dans un style dur et pleines d'emportements et d'invectives, tout porte à croire que ce nonagénaire têtu s'obstina jusqu'au bout dans ses idées, comme cetaulre nonagénaire espagnol, qui lui ressemble, Benoit XIII ou Pierre de Luna, resté intraitable et se disant le vrai pape, même après le concile de Constance, même quand il n'eut conservé qu'une poignée de lidèles. Au surplus, Elipand ne fut pas inquiété pour ses doctrines. La répression de l'hérésie était alors bénigne, et il n'y avait guère que le pouvoir séculier pour en prendre l'initiative. Félix d'Urgel était un sujet du royaume franc, depuis la conquête de la Marche d'Espagne; de par la volonté de Charlemagne, il dut comparaître devant les conciles et le pape et rétracter ses erreurs. Élipand, archevêque de Tolède, alors sous la domination des Maures, ne relevait pas de Charlemagne; il dogmatisa en toute liberté. Cf. Th. de Cauzons, *Histoire île l'inquisition en France,* t. t. *Les origines de l'inquisition,* Paris, 1909, p. 216.

II. Doctrines. — Baronius, *Annal, ecelesiast.,* an. 783, n. 9, assimile l'erreur d'Élipand à l'impiété musulmane, et d'autres historiens l'ont considérée comme le résultat de la cohabitation des mahométans et des Espagnols ; ce rapprochement n'est pas valable, car les adoptianistes ont maintenu tous les dogmes rejetés par l'islamisme, notamment la divinité de Jésus-Christ. II n'est pas juste non plus de rattacher l'adoptianisme à l'hérésie de Bonose, comme l'a fait, apres plusieurs autres, II. Favier, *Essai historique sur Leidrad,* Lyon, 1898. p. 38; Bonose avait attribué l'adoption non pas à l'humanité, mais à la nature divine du Fils; aussi Elipand anathématisa-t-il Bonose, qu'il déclara condamnable au même titre que Beatus de Liebana. Cf. ses lettres à Fidelis, *P. L.,* t. xcvt, col. 919, et aux évéques de la Gaule, *P. L.,* t. Cl. col. 1330. Il n'y a pasâ parler davantage d'une intluence directe de l'arianisme; l'adoptianisme n'hésita jamais à retenir et à défendre la divinité du Christ. En revanche, quoi qu'il en soit de la question assez obscure de l'introduction en Espagne d'écrits nestoriens (Théodore de Mopsuestei, cf. Hefele, *Conciliengeschichte,* t. ni, p. 654-657; trad. Leclercq, t. ni, p. 1016-1019; Ad. Harnack. *Lehrbuch der Dogmengesehichte,* 3« édit., Fribourg-en-Brisgau. 1897, t. ni, p. 260-261, il est certain que l'adoptianisme s'apparente au nestorianisme. Élipand n'en eut sans doute pas conscience, il se garda de formuler un néo-nestorianisme en termes exprès et il affirma formellement l'unité de personne dans le Christ, ce qui explique que des théologiens, par exemple Vasquez, *In lll*m partem D. Thomæ,* q. xxm, disp. LXXXIX, c. vin, et des écrivains ecclésiastiques aient voulu le défendre sur ce point. Mais les contemporains ne s'y trompèrent pas; ils virent, à bon droit, dans l'adoptianisme une forme du nestorianisme. Voir t. t, col. 411-412; cf. J.-F. Madrisi, *P. L.,* t. xcix, col. 545-568; J.-B. Enliueber, *P. L.,* t.ci, col. 337-458; Suarez, *Inlll'm,* q. xxin, disp. XLIX, sect, in, n. 8-10; .l. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters,* Vienne, 1874, t. i, p. 116; Al. Stentrup, *De Verbo incarnato,* I, *Christologia,* Inspruck, 1882, t. n, p. 677-693.

Comment le vieil archevêque de Tolède fut-il amené â l'adoptianisme? Nous avons vu que ce fut à l'occasion des hérésies de Migelius. Mais d'où vient que, voulant réagir contre le sabellianisme de Migetius, Élipand émit la doctrine adoptianiste? Il semble que, selon la remarque d'A. Dorner, *Grundriss der Dogmengeschichte,* Berlin, 1899, p. 282, note, nous avons ici un exemple de l'influence de la liturgie sur la formation des conceptions thëologiques. Elipand se réclama de l'autorité des Pères dans la défense de ses idées, mais sansappuyerbeaucoupet sans réussir à trouver quelque chose de décisif. CI. J. Tunnel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente.* Paris, 1904, p. 384-386. Manifestement il avait été frappé davantage par quelques textes de la liturgie mozarabe, dans lesquels il est parlé de *l'adoptio.* Cf. ses lettres à Alcuin, *P. L.,* t. xcvi, col. 874-875. el aux évêques de la Gaule, *P. L.,* t. ci, col. 1324. Ces textes, qui revenaient périodiquement au cours de l'année liturgique,c'étaient les formules de la prière oflicielle. et c'était encore, pour lui, le langage de ses saints prédécesseurs sur le siège de Tolède, Eugène, Ildefonse et Julien. Cf. *P. L.,* t. ci, col. 1324. On comprend qu'ils l'aient impressionné et que, prenant à la lettre les mots *adoptio, adoptivus,* il soit parti de là pour imaginer sa distinction entre la filiation naturelle ou proprement dite du Christ en tant que Dieu et sa filiation adoptive en tant qu'homme. Voir la discussion de ces passages dans Alcuin, Adversus *Elipandum,* L 11, c. vn, *P. L.,* t. et, col. 264-265, et, plus complètement, dans Hefele, *Concilieiigeseliichte,* t. in, p. 650-652; trad. Leclercq, t. m, p. 1012-1014.

Assez communément on expose les doctrines adoptianistes sans faire de différence entre leurs deux coryphées, Élipand et Félix. Il apparaît cepenmuit que, s'ils aboutissent l'un et l'autre au nestorianisme, Félix y va avec plus de décision. Élipand répète qu'il y a dans le Christ une seule et même personne du Dieu et de l'homme, du Verbe et de la chair. Cf. *le Symbolum fidei elipandianæ, P. L.,* t. xcvi, col. 917; la lettre à Alcuin, *P. L.,* t. XCVI, col. 876-879; la lettre aux évêques de la Gaule, *P. L.,* t. Cl, col. 1326-1327. Seulement ce qu'il vient de proclamer il le retire à l'instant même, car il ajoute, *P. L.,* t. cxvi, col. 917 : *Qui dicit: Gloriam meam alteri non dabo, homo inter nos inunaeademque Dei et hominis persona agglomeratus atque carnis vestimento indutus. Quia non per illum qui natus est de Virgine visibilia condidit, sed per illum qui non est adoptione sed genere [generatione], neque gratia sed natura.* Cf. *P. L.,* t. xcvi, coi. 880; t. ci, coi. 1327. Dans le Christ, dont il affirme l'unité de personne, il distingue donc *celui* par qui Dieu a créé les choses visibles, qui est (ils par la génération, par la nature, et *celui* qui est né de la Vierge, qui est fils par grâce et par adoption ; c'est dire qu'en lui il y a deux personnes. Élipand poursuit, *P. L.,* t. xcvi, col. 917 : *Et per istum Dei simul et hominis /ilium, adoptivum humanitate, el nequaquam adoptivum divinitate, mundum redemit... Si conformes sunt omnes sancti huic /ilio Dei secundum gratiam profecto et cum adoptivo adoptivi, et cum Christo christi, et cum parvulo parvuli, el cum servo servi... Non nego hominem Christum esse adoptivum.* Nous sommes en plein dualisme. Ce dualisme Félix l'accentue. Par sa filiation naturelle, la seule véritable, enseigne-t-il, le Christ est vraiment Dieu; par la filiation adoptive, il est un homme ordinaire, qui a le nom mais seulement le nom de Dieu, comme tout homme en état de grâce; en lui l'homme vrai, ordinaire, est un *accedens* du Fils de Dieu véritable et naturel; comme un homme ordinaire, le Christ, dans son humanité, a reçu la naissance charnelle à son entrée dans la vie et la naissance spirituelle, *quæ per adoptionem fit,* a son baptême; dire que l'Ilornme-Dieu concret est vraiment Fils de Dieu, c'est tomber dans le monophysisme; le Christ, en tant qu'homme, a deux pères, un père véritable qui est David, un père adoptif qui est Dieu. Voir les textes dans J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters,* t. i, p. 110-113. Bref, Félix ne dit pas *ipsis terminis* qu'il y a deux personnes en Jésus-Christ, mais il le professe équivalemment; il réitère les alfirrnations les plus hardies qui nous présentent dans le Christ, d'une part, le Fils véritable de Dieu, et, d'autre part, un homme ordinaire, pareil à nous, et font de sa nature humaine « non seulement une nature adoptée,

mais une personne particulière, un *moi,* subsistant par lui-même à côté du Verbe divin. » J. Schwane, *Dogmengeschichte,* t. in, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit,* Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 233; trad. A. Degert, Paris, 1903, t. iv, p.367.

I. Œuvres. — Nous avons d'Élipand six lettres : à l'hérétique Migetiusfenviron 782). *P. L·.,* t. xcvi, col. 859-867 ; à Fidelis (785), publiée en partie intégralement et en partie résumée et disposée *mure symboli* — c'est le *Symbolum fidei elipandiunæ* — par Beatus et Etherius. *Ad Elipandum epistola.* 1.1, c. xliii-xliv, xl-xli, *P. L.,* t. xcvi, col. 918-919. 916-917: cf. c. 1, xxxvni, col. 894-895. 915: à Charlemagne (vers 793). *P. L.,* t. xcvi, col. 867-869: à l'épiscopat de la Gaule, de l'Aquitaine et de l'Austrasie (même date). *P. L.,* t. ci, col. 1321-1331: à Alcuin. *P. L.,* t. xcvi, col. 870-880: à Félix d'Urgel, *P. L.,* t. xcvi, col. 880-882. Froben, *P. L.,* t. ci, col. 329-332, et, avec lui, la plupart des historiens pensent que ces deux dernières lettres sont de 799: avec Madrisi, *P. L.,* t. xcix, col. 570, 583-581, nous croyons qu elles sont de 793 environ — Madrisi admet 792 — non pas seulement pour les raisons que donne Madrisi, mais encore parce que, à les rapprocher des lettres à Charlemagne et à l'épiscopat de la Gaule, on constate quelles leur ressemblent fond et forme et l'on conclut qu'elles sont leurs contemporaines.

II. Sources. — Les actes officiels de l'Église, en particulier les lettres d'Adrien 1" et les actes du concile de Francfort se lisent dans *P. L.,* t. xcvm, col. 374-386 (lettre du pape en 785 ou 786), col. 191 (capitulaire de Charlemagne, oui "canon du concile de Francfort), et, pour le reste, dans les diverses collections des conciles, par exemple, Labbe etCossart, *Sacrosancta concilia,* Paris, 1671, t. vu, col. 1013-1064. Cf. H. Leclercq dans sa traduction de *VHistoire des conciles* d'Hefele. t. ni, p. 1254-1255. Écrivirent contre Élipand, saint Beatus de Liebana. abbé, et Etherius, évêque d'Osma. *Ad Elipandum epistola* (785), *P. L,* t. xcvi. col. 893-1030; saint Paulin d'Aquilée, avec mandat du concile de Francfort. *Libellus sacrosyllabus contra Elipandum* (794), *P. L.,* t. xeix, col. 151-166; Alcuin, *Adversus Elipandum libri IV* (799 ou 800), *P. L.,* t. I i. col. 235-300 (cf. ses deux lettres à Leidrad. *P. L.,* t. I i. col. 231-235); Theudula, évêque de Séville, et un certain Basiliscus, resté inconnu ; Paul Alvare, *Epist.,* iv, n. 27, 28. *P. L.,* t. exxu col. 443-444, nous a conservé une phrase du premier et un passage du second. Un certain nombre d'écrivains ecclésiastiques, de chroniqueurs, ont parlé d'Élipand ; voir le recueil qu'en a fait Florez, *Espaïïa sagrada,* 3· édit., Madrid, 1859, t. v, p. 561-564.

III. Travaux. — Baronius. *Annales ecclesiastici,* an. 783, n. 9-13: an. 792. n. 2-4; an. 793, n. 1-38: N. Alexandre, *Historia ecclesiastica,* édit. Mansi, Venise, 1778. t. vi, p. 26-30, 88-90; J.-F. Madrisi, dans son édition de saint Paulin d'Aquilée (1737), *De Felicis et Elipundi hærest dissertatio dogmatica,* dans P. *L.,* t. xcix. col. 545-598; G. G. F. Walch, *Historia adoptianorum,* Gœltingue, 1755. et *Entwurf einer vnllstandigen Historié aller Keizereien,Spaltuagen und Ileligionstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation*, Leipzig, 1780, t. ix, p. 667-940; Froben, dans son édition d'Alcuin (1777), *De hæresi Elipandi Toletani et Felicis Orgellitani, P.L.,* t. ci, col. 303-336; J.-B. Enhueber, *Dissertatio dogmatico-historica qua contra C. Walchium adoptionis in Christo homine assertores Felicem et Elipandum merito ab Alcuino nestoriamsmi fuisse petitos ostenditur,* dans P. *L.,* t. ci, coi. 337-438; Nic. Antonio, *Bibliotheca historica vetus,* Madrid, 1788, t. i, p. 141-142, 445-447 ; P. *L.,* I. xevi, coi. 847-858; A. Dorner, *Entwickelungsgeschichte der Lehre von Person Christi,* 2* édit., Berlin, 1853. t. n, p. 306-330; C. Werner. *Geschichte der apologetischen und polemischen Literalur der chrisllichen Théologie,* Schaffouse, 1862,). n. p. 433-456; P. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien,* Batisbonne, 1874, t. n, p. 261-298 C.-J. von Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1870, t. v, p. 45-52, 61-117 ; 2* édit, allemande, Fribourg-en-Brisgau, 1877, t. m, p. 628-635, 642-693; trad. Leclercq, Paris, 1910. t. m, p. 985-992, 1001-1060, 1096-1100. 1152-1155; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte* Vienne, 1874, 1.1, p. 103-150 (c'est peut-être ce qu'il y a de plus exact et complet), et *Kirchenleæikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, 1.1, p. 242-245; M. Menendez Pelayo, *Historia de los helerodoxos espanoles,* Madrid, 1880, t. i, p. 270-312; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* I.m, *Dogmengeschichteder mittleren* Zeit,Fribourg-en-Brisgau. 1882, p. 227-240; trad. A. Degert, Paris. 1903, t. iv. p. 357-377; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* Leipzig, 1890, t. il, p. 2o6 sq., et *Realencyklopadie,* Leipzig, 1896, t. I, p. 180-185; Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3* édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. m, p. 258-269; H. Favier, Essai *historique sur Leidrad, archevêque de Lyon,* Lyon. 1898, p. 37-55.

F. Vernet.

ÉLIZALDE (Michel d'), né à Eclialar (Navarre), entra dans la Compagnie de Jésus en 1635, à l'âge de 19 ans, enseigna la théologie en Espagne et à Rome, et mourut à Saint-Sébastien, le 18 novembre 1678. On a de lui : *Forma verte religionis quterendæ et inveniendae,* in-4», Naples, 166'2. Mais il est surtout connu, dans l'histoire des controverses théologiques, par son ouvrage contre le probabilisme, dont il parut deux éditions, la 1« pseudonyme, la seconde augmentée, posthume, mais toutes deux publiées sans l'approbation des supérieurs de son ordre et contre l'avis des réviseurs réguliers : *De recta doctrina morum, quatuor libris distincta, quibus accessit : De natura opinionis,* auctore Antonio Celladei, in-4°, Lyon 1670 (Celladei est l'anagramme d'Elizalde); Antonii Celladei seu R. P. Michaelis de Elizalde S. J..., *De recta doctrina morum,* en trois parties, dont la I™ et la IIe nouvelless in-fol., Fribourg, 1684. On y trouve combattu tré, vivement le probabilisme et soutenu un probabiliorisme rigide ou plutôt le tutiorisme. Les censeurs qui ont refusé d'approuver cet ouvrage, accordent à l'auteur un esprit vif et pénétrant et une remarquable science théologique, mais lui reprochent des théories inexactes, spécialement en ce qui concerne les péchés d'ignorance, où il parle comme Baius et Jansénius, et critiquent surtout les jugements acerbes et injurieux qu'il porte sur les autres théologiens, même de son ordre.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cu de Jésus,* t. ni, col. 381-382; Hurter, *Nomenclator,* t. iv, col. 286-288, cf. col. 281-285: Dôllinger-Reusch. *Geschichte der Moralstreitigkeiten,* t. I. p. 51-56, 141-141, 157, 203, 206; t. II (documents), p. 23-45 ; *id.* (censure du *De recta doctrina morum),* p 47-48.

I Rntififvn

ÉLOHIM. Voir Dieu, col. 949-950.

1. ÉLOI (Saint). — I. Vie. II. Œuvres et doctrine.

I. Vie. — Éloi (en latin *Eligius;* on lit aussi sur ses monnaies *Elegius* et *Elicius,* cf. M. Prou, *Les monnaies mérovingiennes, Catalogue des monnaies françaises de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1892), naquit à Chaptelat, dans le département actuel de la Haute-Vienne, vers 590; il appartenait à une famille gallo-romaine, cf. *Vita Eligii,* 11, 20. édit. Krusch, p. 712; son père se nommait Eucherius ou Eucher et sa mère Terrigia. *Vita Eligii,* I, 1. Dés qu'il fut en âge de travailler, on le mit en apprentissage chez un orfèvre de renom, Abbon, qui dirigeait un atelier monétaire royal à Limoges. *]bid.,* r, 3. Le goût qu'il prit à son métier lui lit bientôt quitter Limoges pour la Neustrie elle palais, ou il espérait plus facilement gagner sa vie ou même s'illustrer. Le trésorier du roi, Bobon, l'accueillit, en effet, avec bienveillance et reconnut bien vile son talent. Une circonstance particulière le révéla à toute la cour. Clotaire se plaignant de ne pouvoir trouver dans son entourage un orfèvre assez habile pour exécuter un trône en or dont il avait conçu le dessin, Éloi se déclara prêt à entreprendre l'ouvrage. La matière première était abondante; au lieu d'un siège, il en fit deux et les présenta au roi qui lui témoigna hautement son admiration. *Vita Eligii.* t, 4. Son avenir était désormais assuré. On le chargea de l'atelier monétaire royal de Marseille. Cf. Bruno Krusch, *Rerum meroving. Scriptores,* t. IV, p. 642-643.

Clotaire mort en 629. Dagobert I" qui lui succéda s'attacha Éloi plus étroitement encore que n'avait fait son père. Le crédit que l'orfèvre avait au palais était connu de tous. Vitu *Eligii,* t, 12-14. Les étrangers qui avaient affaire au roi commençaient d'ordinaire par s'adresser à Éloi, comme au plus intluent des tavoris,

Il fut, avec Dation, l'un des ambassadeurs des Francs qui en 636 637 déterminèrent le roi breton .ludicaél à faire amende honorable â Dagobert. *Vila Eligii,* I, 13; Frédêgaire, iv, 78. La cour se déplaçait alors fréquemment; si la résidence ordinaire du roi était Paris, maints autres endroits jouissaient de sa présence. Éloi l'accompagnait presque toujours. C'est ainsi qu'on signale son séjour en Austrasie et jusqu'à Strasbourg. *Vila Eligii,* l, 31.

Son crédit et sa fortune, Éloi les dépensa en bonnes œuvres. Il faisait l'aumône sous toutes les formes; toutefois le rachat des captifs et la construction des monastères furent ses œuvres de prédilection. Déjà pendant son séjour à Marseille, il avait acheté à beaux deniers comptants les esclaves que des maîtres sans entrailles mettaient à l'encan. Il en venait de tous pays; mais sa générosité ne faisait entre eux aucune distinction : Romains, Gaulois, Bretons (Grande-Bretagne), Maures et Saxons, étaient rendus également à la liberté. C'est ainsi qu'en une seule fois il libéra jusqu'à cent personnes, hommes ou femmes. Éloi leur donnait ensuite le choix ou de retourner dans leur patrie ou de se retirer dans un monastère, ou de vivre dans le monde. Parmi ceux qui s'attachèrent à sa personne, nous voyons un païen converti du nom de Buchin qui devint plus tard abbé de Ferrières. Fito *Eligii,* l, 10.

Une des bonnes fortunes d'Éloi fut de rencontrer au palais des hommes de même trempe que lui, dont il lit ses amis, entre autres Didier, plus tard évêque de Cahors, et Dadon (plus connu sous le nom de saint Ouen), le futur évêque de Rouen. Ils accomplissaient en commun leurs exercices de piété; et entre ces personnages qu'animait au sein de la cour un même esprit de liberté chrétienne, c'était un continuel assaut de vertu, en même temps qu'une généreuse « contention d'amitié ». *Vita Eligii,* i, 7, 8.

L'idée de la vie rêligieuse traversait toutes ces âmes, éprises de perfection. Le spectacle que donnait Luxeuil, récemment fondé par saint Colomban. inspirait à un grand nombre le dégoût du monde. Ni Éloi, ni son ami Dadon n'échappèrent à cette influence. S'ils ne se confinèrent pas eux-mêmes dans un monastère, c'est que les circonstances et sans doute l'autorité du roi les en empêchèrent. Ils se dédommagèrent en favorisant de toutes leurs forces la vie cénobitique. Éloi fonda l'abbave de Solignac sur les bords de la Briance, à quelques milles de Limoges, dans un domaine dont le roi Dagobert lui avait fait don. Le premier abbé fut Remade, cf. *Vila Remacli,* édit. Krusch, *Rerum nieroving. Scriptores,* t. v, p. 88-111, qui vit en peu de temps fleurir merveilleusement son monastère. Les revenus destinés à subvenir aux besoins des religieux étaient considérables. Nous possédons encore la charte de fondation, datée du 22 novembre 632, qui consacre les possessions de l'abbaye. M. Bruno Krusch en a démontré l'authenticité, contre Malnory, dans un appendice de son édition de la *Vita Eligii,* p. 743 sq. Éloi place le domaine sous la protection de saint Pierre ›t saint Paul, saint Pancrace et saint Martin, saint lédard, saint Remi et saint Germain, ou plutôt c'est à jes saints qu'il fait don de Solignac et de ses dépendances. *Vila Columbani,* édit. Krusch, n, 10; *Vita Eligii,* I, 15.

La règle de Solignac était celle de Luxeuil, avec quelques adoucissements empruntés à saint Benoît. La sévérité colombanienne y était nécessairement prépondérante. L'abbé de Luxeuil conservait sur sa filiale la haute main et la juridiction suprême; en cas d'infraction grave à la règle, il était autorisé à sévir contre les coupables, aussi bien contre l'abbé que contre les simples religieux. Selon l'usage irlandais, le monastère "tait exempt de la juridiction épiscopale. Nul, sauf le roi, n'exerçait de droit sur les personnes et sur les biens.

Si l'on en croit le biographe de saint Colomban, *Vita Columbani,* n, 10, Éloi établit encore d'autres monastères dans son pays. Il fonda en outre à Paris un monastère de filles, dans une maison qu'il devait, comme le territoire de Solignac, à la libéralité royale. Les vierges qu'il y recueillit étaient de toutes nations et de toutes conditions : les servantes y coudoyaient les femmes de race noble. Leur nombre s'éleva en peu de temps à près de trois cents. Une peste en détruisit, dit-on, cent soixante, y compris la supérieure ou abbesse, Aurea ou Aure. *Vita Eligii,* l, 32; n, 54. Elles furent inhumées dans une église qu'Éloi avait fait construire sous le vocable de Saint-Paul pour servir de cimetière aux religieuses. Le toit de cet édifice était en plomb, remarque son biographe. Éloi avait pareillement fait recouvrir de plomb la basilique de Saint-Martial de Paris. *Vita Eligii,* 1,18.

Dagobert, qui appréciait ses talents d'orfèvre, les utilisa en lui faisant construire ou restaurer les tombeaux de saint Martin de Tours et de saint Denis de Paris, auxquels il avait une grande dévotion. *Vita Eligii,* i, 32; Frédêgaire, iv, 79. On sait que la construction de la basilique de Saint-Denis est due au fils de Clotaire II. Dagobert y fit transporter en 626 les restes du saint martyr et de ses compagnons, qui avaient reposé jusque-là au Ficus *Catulliacus.* Cf. .l. Ilavet, *Les origines de Saint-Denis,* dans *Œuvres,* t. i, p. 204. Éloi construisit à cette occasion un mausolée superbe qu'il orna de métaux précieux. La grande croix qu'il cisela pour l'autel était, dit-on, un pur chef-d'œuvre de joaillerie et d'orfèvrerie. *Gesta Dagoberli,* c. xx, dans *Rerum meroving. Scriptores,* t. n, p. 407.

En tous ces travaux d'art ce que le public admirait, c'était la piété d'Eloi plus encore que son habileté. Éloi était mûr pour l'épiscopal. Le siège épiscopal de Noyon étant venu à vaquer par la mort d'Achaire, les fidèles et le clergé de la cité jetèrent les yeux sur le brillant palatin qui. bien que simple laïque encore, menait à la cour une vie véritablement sacerdotale. La même manifestation se reproduisit à Rouen, oû l'évêque Romain venait de mourir (639); Dadon fut élu pour le remplacer. Cf. Vacandard, Fie *de saint Ouen,* Appendice A, p. 349. De telles élections étaient sûrement, par certains côtés, contraires à la lettre des canons; mais on ne peut dire qu'elles aient été contraires à l'esprit de l'Église. Les conciles exigeaient que les évêques fussent choisis dans leur pays d'origine : *non alius subrogetur nisi loci illius indigena.* Cf. concile de Clichy, 626-627, can. 28, dans Maassen, *Concilia meroving.,* p. 200. Et le motif de cette décision est facile à saisir. On craignait que le choix des électeurs, tombant sur un personnage étranger au diocèse, ne fût pas suffisamment éclairé. Mais dans l'espèce, pour employer un terme de jurisprudence, ce péril était écarté. Sans être « des indigènes », comme le voulaient les canons, Eloi et Dadon n'étaient pas des étrangers pour les cités de Noyon et de Rouen. Ils avaient suivi habituellement Clotaire II et Dagobert I«r dans leurs résidences; ils avaient par conséquent séjourné à Compiègne, à Étrepagny, à Clichy, à Arlaune, et dans plusieurs autres villas royales, voisines des cités qu'ils allaient évangéliser, encloses même dans leurs diocèses. Il n'y a donc pas, à proprement parler, une infraction aux règles ecclésiastiques dans le choix quelesNoyonnais firent d'Éloi, et les Rouennais de Dadon.

Les canons exigeaient encore que l'élection fût ratifiée par le pouvoir civil, *Edictum Chlatarii,* dans *Manum. Germanise, Leges,* t. I, p. 14, et que l'élu, s'il était laïque, fit un stage d'une année dans les ordres inférieurs, avant de recevoir le sacre. Concile d'Orléans. 549, can. 9, dans Maassen, p. 103; cf. pour

d'autres références, Vacandard, *Vie de saint Ouen,* p. 78, note 1. Cette double règle fut rigoureusement observée. Sur tout ceci, voir Vacandard, *Vie de saint Ouen,* p. 78 sq. ; *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens,* dans *Études de critique et d'histoire,* 4e édit., p. 167 sq.

On a cru, sur une indication fausse, *Ghron. Vedastinum,* dans *Monum. Germanise,* t. xm, p. 693, qu'Éloi avait été sacré à Noyon dés 635. Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti,* t. l, p. 377. Mais en 635 Achaire, son prédécesseur, vivait encore, car il signe en 636 une charte de saint Faron en faveur de Rebais. *P. L.,* t. lxxxvii, col. 1136. D'autres auteurs, avec plus de vraisemblance, assignent au sacre d'Éloi la même date et le même lieu qu'à celui de Dadon : tous deux auraient reçu à Rouen, *Vita Eligii,* ti, 2, la consécration épiscopale. A vrai dire, le sacre d'un évêque de Noyon dans une église de Rouen ne peut être qu'une dérogation â la coutume de l'époque. Il était de règle, sous les Mérovingiens, que les évêques fussent sacrés dans leur propre église cathédrale. C'est par exception que la cérémonie avait lieu ailleurs, par exemple dans la chapelle d'une villa royale. Cf. concile d'Orléans, 541, can. 5. dans Maassen, *Concilia Meroving.,* p. 88; Vacandard, *Vie de saint Ouen,* p. 83, note 2. Mais, vu l'amitié qui unissait de longue date les deux élus des sièges de Noyon et île Rouen, il est possible que l'épiscopat. la cour, les Noyonnais même, aient trouvé bon qu'Éloi fût sacré en même lemps que son illustre ami. Selon toute probabilité, la cérémonie eut lieu la troisième année du règne de Clovis II, et le dimanche des Rogations, c'est-à-dire le 13 (et non le 14) mai 641. Sur cette date, voir Vacandard, *Vie de saint Ouen,* Appendice A, p. 349-353.

Le diocèse qu'Éloi allait gouverner était l'un des plus étendus de la Gaule franque. Il comprenait non seulement le territoire de l'église de Noyon, mais encore ceux de Vermand et de Tournai, et le siège de Tournai, de son côté, embrassait la Flandre, Gand, Courlrai et toute la partie septentrionale de la Belgique habitée par lesFrisons, lesSuèves, les Anversoiset quelques autres peuplades à demi barbares. Cf. B.Krusch, *Reruns meroving. Scriptores,* t. tv, p. 639. C'est dire que l'apostolat d'Éloi dut être extrêmement laborieux. Le saint homme devait être assez mal accueilli par ces païens du nord. *Vita Eligii,* n, 3, 8. Voir une scène caractéristique, *ibid.,* il, 19. Ce ne fut pas trop d'une vingtaine d'années d'épiscopat pour détruire leurs idoles et les convertir au catholicisme.

Éloi ne négligea pas pour cela la partie chrétienne de son diocèse. Porté, comme il l'était, vers l'ascétisme, il ne manqua pas de favoriser le développement de la vie monastique. Il fonda plusieurs abbayes, notamment un monastère de vierges dans la ville même de Noyon. *Vila Eligii,* H, 5.

Sa basilique dédiée à saint Quentin, non loin de la ville de Vermand, était desservie par des disciples de saint Colomban. Éloi y ht faire des fouilles et eut le bonheur de découvrir le corps du martyr. Ce fut pour lui l'occasion de satisfaire son goût du beau et du grand. Il reconstruisit l'église dans des proportions plus vastes et érigea au saint un tombeau qu'il enrichit d'or et de pierreries. *Vita Eligii,* n, 6. Bien d'autres corps saints eurent les mêmes honneurs, nous dit son biographe. *Ibid.,* H, 7.

Le soin de son diocèse ne l'absorbait pas au point de l'empêcher de s'occuper des intérêts généraux de l'Église. Sans parler des visites qn'il fit aux monastères de Solignac et de Paris, qui étaient son œuvre, *ibid.,* n, 18, on le voit traverser toute la Gaule et s'aboucher avec ses amis de Provence et avec les évêques de la région, notamment avec Aurélien, évêque d'Uzès. *Jbid.,* n, 11-13 Il assiste au concile de Chalon-sur-Saône, avec son ami Dadon, évêque de Rouen. Quelques-une* des décisions qui y furent prises sentent l'esprit c· lombanien et il n'y a peut-être pas de témérité à supposer qu'elles furent inspirées par l'évêque de Noyon le canon 8 sur la confession, Maassen, *Concilia,* p. 211'. est de ce nombre : « Nous pensons que la pénitenc- qui est le remède de l'âme est utile à tous, et !· ? prêtres doivent l'imposer aux pénitents après avo - entendu leur confession. » Ce n'est pas que cette pratique n'ait été connue dans l'Église des Gaules. Ma . saint Colomban et ses disciples avaient à cœur de propager, plus que personne ne l'avait fait jusque-la l'usage de la confession et le recours au sacrement c: pénitence.

En 654, Éloi souscrivit avec Dadon, évêque Rouen, la charte d'exemption que Landri, évêque c- Paris, accorda au monastère de Saint-Denis; sa signature est reproduite par Letronne dans ses *Diplôn.·: et chartes de l'époque mérovingienne,* tab. ix; *Œuvres de Julien Havet,* Paris, 1896, t. l, p. 239. On trou- pareillement son nom au bas du privilège d'Emmot évêque de Sens, en faveur du monastère de Saint— Colombe, 26 août 660. Pardessus, *Diplomata,* t. p. 111; Krusch, *Vt/α Eligii,* p. 640. Ce fut probak- ment l'un de ses derniers actes officiels. Il mourut I· 1er décembre de cette même année. Sur cette date, voir Vacandard, dans la *Revue des questions historiques, t.* lxv (1904), p. 594.

Comme cela arrivait souvent en ces temps de foi, ?- amis et ses admirateurs se disputèrent son corps. L reine Bathilde, accourue précipitamment à Noton voulut le faire transporter au monastère de Che) — qu'elle affectionnait particulièrement, *Vita Eligii.* 37; d'autres le réclamèrent pour Paris; mais les Noy:- nais refusèrent de s'en dessaisir. Il fut inhume . Noyon et plus tard déposé dans un monastère porta son nom jusqu'en 1446. Cf. de Nussac, Sa .- *Éloi, sa légende et son culte,* dansle *Bulletin de la* ı – *ciété scientifique, historique et archéologique de : Corrèze,* Brives, 1895, t. xvn, p. 554.

Éloi est inscrit au martyrologe hiéronymien dan? *Codex* de Wissembourg. *Acta sanctorum,* t. n no·.· bris, 1, p. 150. L'église de Noyon, la Flandre et Limo--· se sont placées tout spécialement sous son patron?. Mais son culte s'est répandu dans toute la Gaule et a même dépassé les frontières. Pour l'office conn-.ı en son honneur, Ulysse Chevalier signale six ht mn qui lui sont propres. *Repertorium hymnologici* I., t. I, p. 319 sq.

On sait qu'Éloi est devenu le patron des orfèvre? x de tous ceux qui travaillent les métaux; il est rnê: le patron des maréchaux-ferrants. Ce culte rem; peut-être au lendemain de sa mort. Voici quelle serait l'origine. Eloi avait monté, de son vivant, cheval dont l'anbé du monastère de Noyon hérita, cheval plut au successeur d'Éloi, Mommolenus, qui s ~z empara indûment. Mais à peine était-il dans l'écurie :- l'évéque qu il se mit à boiter. Un vétérinaire c:. ·-. de lui panser le pied ne put venir à bout de le gm .· - Cependant l'abbé vint au tombeau d'Éloi se plair;- du dommage que lui avait causé Mommolenus et mander que l'injustice commise fût réparée. L'évé·: - voyant que le cheval, en dépit de tous les soins, derr. - rait infirme, prit le parti de le restituer au lép propriétaire. L'abbé le reprit et aussitôt l'anim · guéri. *Vita Eligii,* II, 47. Naturellement Éloi eut t l'honneur de cette guérison. C'est pourquoi sans : le peuple contracta l'habitude d'invoquer saint ; pour les chevaux malades. Les confréries de mar··· - prirent son enseigne. On a découvert récemmei. . fond de la Seine des écus ou sceaux en plontt xiii' et du XIV· siècle, qui portaient cette inscription *Signum* (ou *sigillum) sancti Eligii Xoviomensis* ej .·-

copi, ou *signus Eligii,* ou même tout simplement le nom du saint. Celui-ci est représenté battant l'enclume et bénissant un cierge que lui présente un client qui lui amène son cheval. A. Forgeais, *Collections de plombs historiés trouvés dans la Seine,* Paris, 1862, t. n, p. 150-172.

Un homme de la valeur d'Éloi ne pouvait manquer d'avoir son biographe. La *Vila Eligii* que nous possédons porte même la signature de saint Ouen, son ami. Il est vrai que cette attribution prête au doute, ou même est inacceptable. Ce qui parait exact, c'est que l'évéque de Rouen composa réellement une *Vie* d'Eloi, comme en témoignent une lettre d'envoi à Rodobert, évéque de Paris, et la réponse de Rodobert à saint Ouen. *P. L.,* t. lxxxvii, col. 592. Ces documents, dont l'authenticité n'est guère contestée, sembleraient indiquer que la biographie d'Éloi suivit sa mort de très près· Cf. Vacandard, *Vie de saint Ouen,* p. 236 sq. M. Krusch incline à penser que le destinataire de la lettre de Radon serait l'évéque de Tours, Rodobert, ce qui retarderait d'une dizaine d'années la composition de la *Vila Eligii.* Cf. *Rerum meroving. Scriptores,* t. iv, p. 650-651. Du reste, de cette biographie primitive on ne saurait dire exactement ce qui nous reste. Tout au plus pouvons-nous admettre que les principaux chapitres du I" livre (sauf évidemment les xxxin-xxxv) et quelques chapitres du IIe livre, choisis entre ceux qui contiennent le récit du sacre, de l'épiscopat et des funérailles, représentent assez bien la pensée de l'évéque de Rouen. Son écrit fut retouché, fondu et noyé dans un ouvrage que publia plus tard, en l'honneur d'Éloi, un moine de Noyon. Les meilleurs critiques sont d'accord pour reconnaître que ce nouvel hagiographe déligure sur plusieurs points les traits de son héros. Les erreurs et les anachronismes qu'il commet restent à sa charge et ne sauraient être imputés à saint Ouen. Cf. Vacandard, *Vie de saint Ouen,* p. 235 sq.,et Appendice D; Krusch, *op. cit.,* p. 651 sq. D'après M. Krusch, la *Vita Eligii,* telle qu'elle nous est parvenue, serait sûrement de l'époque carolingienne.

II. Œuvres et doctrine. — De la correspondance de saint Éloi nous ne possédons plus qu'une seule lettre, adressée à Didier (ou Géry) de Cahors. Elle ne contient aucun renseignement historique ou dogmatique. C'est un pur témoignage d'arnitié que l'évéque de Noyon donne à son ancien collègue du palais; le nom de Dadon y est rappelé. *Monumenta Germanise, Epist.,* t. m, p. 206.

On a publié sous le nom d'Éloi un recueil d'homélies. P. L., t. lxxxvii, col. 594-654. Dans un article intitulé: *Les homélies attribuées à saint Éloi,* et publié dans la *Revue des questions historiques,* t. lxiv (1898), p. 471-480. nous avons essayé de démontrer qu'elles étaient apocryphes. Inutile de reproduire ici tous nos arguments. Dans la l·· homélie, qui fut prononcée le jour de NoéL l'orateur dit qu'il s'adresse pour la première fois à ses diocésains. Or Éloi fut sacré le jour des Rogations. On ne saurait admettre qu'il ait attendu plus de six mois pour prendre contact avec ses ouailles. Certaines expressions, notamment *Pater Benedictus,* qu'on lit dans la n· homélie, dénotent, du reste, une époque postérieure au régne de Clovis II. Bref, notre avis est que ces sermons ne sont pas antérieurs au ix· siècle. Dom Plaine a attaqué cette conclusion. *Nouvelles remarques sur les homélies attribuées à saint Eloi,* dans la *Revue des questions historiques,* t. lxv (1899), p. 235-242. On peut voir, *ibid.,* p. 243-255, *Réponse aux Remarques de dom Plaine,* les raisons pour lesquelles nous maintenons notre opinion, qui est aussi celle des meilleurs critiques. Cf. B. Krusch, *Rerum meroving. Scriptores,* t. IV, p. 644-645, avec les références.

De la prédication d'Éloi il ne nous reste que quelques bribes que son biographe a insérées dans le récit de sa *Vie,* I. II, c. xvi, xvn. M. Krusch estime ce document authentique, au moins dans une certaine mesure Entendons par là quel'hagiographe a fondu en un seul discours ce qu'il a pu recueillir des sermons d'Éloi. Lui-même nous avertit que l'homélie, où se remarquent d'ailleurs plusieurs répétitions, n'a pas été prononcée tout entière le même jour. *Vita Eligii,* u, 17. Il faut d'ailleurs faire observer que les emprunts aux sermons desaint Césaire d'Arles y sont considérables: le plagiat est manifeste. Le Dr Krusch a pris soin de signaler tous les endroits qui sont communs aux deux prédicateurs. Cf. *Rerum meroving. Scriplores,* t. iv, p. 652-653, 750-764. Il a publié ce discours d'après trois manuscrits anciens, provenant l'un de Saint-Gall, n. 194, de la fin du vin· siècle; le second, de Paris, *Nouvelles acquisitions latines,* n. 447 (bibliothèque Libri, n. 67). du ixe siècle; et le troisième également de Paris, *Nouvelles acquisitions latines,* n. 450 (Libri, n. 69), du ixe-xe siècle. *Ibid.,* p. 750.

L'homélie ou *Prædicatio* est imprimée à part en appendice. *Ibid.,* p. 751 sq. Cependant le nouvel éditeur en a détaché la partie qui regarde les superstitions dont les fidèles du diocèse de Noyon, surtout les nouveaux convertis, étaient victimes. Le morceau, Pila *Eligii,* n, 16-17, p. 705-708, vaut d'être inséré ici tout entier; il montrera mieux que toute autre considération quelle était la mentalité des néo-chrétiens de la Gaule franque au vu· siècle. A comparer avec *l'indiculus superstitionum* du concile de Leptines, 742, dans Hefele, *Histoire des conciles,* édit.. Leclercq, 1.111(1910) p. 836 sq.

Je vous supplie avant tout, mes frères, de n'observer aucune des coutumes sacrilèges des païens. N'ajoutez pas foi à ceux qui usent de caractères magiques, aux devins, aux sorciers, aux enchanteurs ; ne les interrogez pour aucune cause ou infirmité que ce soit; ne les consultez pour rien, car quiconque commet une telle faute perd sur-le-champ la grâce du baptême. N'observez pas non plus les augures et les éternuements. Lorsque vous êtes en chemin, ne prêtez point attention au chant de certains oiseaux. Mais lorsque vous commencerez un voyage ou une œuvre quelconque, signez-vous au nom de Jésus-Christ, puis récitez avec foi le symbole et l'oraison dominicale; l'ennemi ne vous causera aucun dommage.

Qu'aucun chrétien ne prête attention au jour où il quille sa maison, non plus qu'à celui où il doit y rentrer, parce que tous les jours, sans distinction, sont l'œuvre de Dieu. Que nul n'observe soit le jour, soit la situation de la lune, pour commencer une entreprise. Que personne, aux calendes de janvier, ne se livre à des divertissements infâmes et ridicules, tels que ceux des génisses, des jeunes cerfs ou autres jeux. Qu'on ne tienne point table pendant la nuit et qu'on ne boive pas outre mesure. Qu'aucun chrétien n'ajoute foi aux femmes qui exercent la magie par le moyen de formules ; qu'il ne siège point au milieu d elles, car ce sont là les œuvres du démon. Que nul, â la fête de saint Jean (d'été), ou à toute autre solennité des saints, ne s exerce â observer les solstices, ne se livre aux danses, aux cardes et aux chants diaboliques. Qu'aucun ne songe a invoquer les noms des démons, tels que Neptune, Pluton, Diane, Minerve, le Génie, ou a croire & d'autres inepties de ce genre. Qu'on ne s'abstienne point de travailler le jeudi ou jour de Jupiter, à moins que ce ne soit la fête de quelque saint; ni pendant le mois de mai, ni en aucun autre temps, ni aux jours des chenilles ou des rats, ou tout autre jour que ce puisse être, si ce n'est le dimanche. Que nul chrétien ne prétende faire des vœux dans les temples, ou bien auprès des pierres, des fontaines, des arbres et dans les bois sacrés; qu'il n'allume point de feux dans les carrefours. Qu'on se garde bien d'attacher des billets au cou d'un homme ou d'un animal quelconque, quand même les clercs y prêteraient leur ministère, quoiqu'on prétende que c'est une chose sainte et qu'on y insère des « leçons v divines, car on n'y trouve point le remède du Christ, mais le venin du démon. Qu® l ersonne ne se permette de pratiquer des lustrations, d'enchanter des bettes, de faire passer les troupeaux par le creux d un arbre ou a travers un trou pratiqué dans la terre. C'est se consacrer au démon que de s'adonner à ces observances. Que nulle femme ne suspende de l'ambre à son cou, qu'elle ne l'emploie ni dans la toile, ni dans la peinture, ou en aucune amre chose. *-n invoquant Minerve ou

le nom de tout autre être prétendu malfaisant. Que sou désir soit que la grâce du Christ préside à toutes ses œuvres; qu elle mette toute sa conliance dans la vertu de son nom, que personne ne pousse des cris quand la lune s'obscurcit, car c'est par l'ordre de Dieu qu'elle devient pâle en certains temps. Qu'on n'appréhende pas non plus d'entreprendre une œuvre quelconque à la nouvelle lune, car Dieu a formé cet astre pour marquer le temps et modérer l'obscurité de la nuit et non pour faire obstacle aux travaux de qui que ce soit. Ce ne fut pas non plus pour troubler la raison de l'homme, comme l'ont cru des insensés, s'imaginant que la lune fait souffrir ceux qui sont possédés du démon. Que personne ne nomme ses maîtres le soleil ou la lune; qu'il ne jure point par ces astres, parce qu'ils sont l'œuvre de Dieu et servent aux besoins de l'homme par ordre du créateur. Que nul ne prête attention au sort ou à la fortune, à l'occasion des naissances. en sorte qu'on dise : « Tel on est né, tel on sera. » Dieu, en elfet, veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Il dispense toutes choses dans sa sagesse, comme il le lit lorsqu'il a créé le monde. S'il vous survient quelque infirmité, gardez-vous d'avoir recours aux enchanteurs, aux devins, aux charlatans. N'attachez aucune croyance aux fontaines, aux marbres, aux bifurcations des chemins, ni aux phylactères inventés par le démon.

Repoussez donc de tout votre cœur, mes frères, toutes ces embûches de l'ennemi du salut, et concevez une grande horreur pour les sacrilèges dont je viens de vous entretenir. N'accordez de vénération à aucune créature, réservez-la pour Dieu et ses saints. N'allez plus aux fontaines et détruisez les arbres qu'on nomme sacrés; faites en sorte qu'on ne trouve plus dans les croisières des chemins des dessins de pieds : brûlez-les quand vous en trouverez. Ne croyez pas qu'il y ait d'autre moyen d'arriver au salut que la croix et l'invocation du Christ. Le culte rendu aux arbres est tel, en elfet, que les misérables qui vont les vénérer, en déposant leurs vœux, n'osent les jeter au feu quand ils viennent à tomber de vétusté. Considérez quelle est leur folie : ils rendent des honneurs à un arbre insensible et mort, et ils méprisent les préceptes du Dieu tout-puissant. Que nul donc ne se persuade qu'il puisse être permis d'adorer lo ciel, les astres, la terre, ou toute autre créature, si ce n'est Dieu ; car c'est lui seul qui a tout créé, tout disposé dans un ordre parfait.

Voir, pour l'intelligence de ce texte, le commentaire que nous en avons donné dans notre étude sur *l'idolâtrie en Gaule au vp et au vil· siècle,* dans la *Revue des questions historiques,* t. i.xv (1889), p. 445-453.

Cette partie de l'enseignement d'Éloi est presque entièrement négative. Elle regarde les œuvres du démon auxquelles le fidèle a renoncé par la réception du baptême. Le *Credo* que)'évêque de Noyon proposait à ses catéchumènes contenait les articles plus spécialement positifs de sa doctrine. C'est le *Credo* romain, enrichi de quelques détails et presque arrivé à la perfection que devait bientôt lui donner saint Primin. Comme il marque un stade dans le développement du symbole, nous le donnons ici dans sa teneur : « Au jour de votre baptême, dit-il, vous avez promis de croire en Dieu le Père tout-puissant et en Jésus-Christ son fils unique Notre-Seigneur (le ms. porte *lilium unicum dominum nostrum),* conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie, qui a souffert sous Ponce-Pilate, le troisième jour est ressuscité des morts, est monté aux cieux, et de là viendra juger les vivants et les morts. Vous avez promis, en outre, de croire au Saint-Esprit, la sainte Eglise catholique, la rémission des péchés, la résurrection de la chair, la vie éternelle. » *Prædicatio sancti Eligii episcopi,* n. 2, édit. Krusch, loc. *cit.,* p. 751. On remarquera qu'Éloi ne signale ni le crucifiement, ni la descente aux enfers, ni la séance du Fils auprès de Dieu le Père tout-puissant, ni la communion des saints. Ces additions au symbole romain primitif circulaient déjà isolément, soit en Gaule, soit dans l'Italie du Nord. Le temps est proche ou elles seront insérées dans le *Credo* gaulois, qui deviendra le *Textus receptus* du *Credo* romain, aux environs de l'an 700. Cf., sur cette question, Vacandard, *Les origines du symbole des apôtres,* dans *Études de critique,* 4e édit., Paris, 1909, p. 45-68.

La morale qu'Éloi développe dans ses homélies est celle du Décalogue. Il réprouve le vol, le faux témo gnage, le mensonge, le parjure, l'adultère, l'usure, : discorde, n. 4,7, et recommande les œuvres de chari: chrétienne, notamment l'aumône, l'hospitalité, la visits aux malades et aux prisonniers, n. 7-9.

L'aumône est pour lui le plus sacré des devoirs, et l'on comprend son insistance sur cette œuvre de miséricorde à une époque où la misère du peuple était noire. « Si vous ne donnez point, dit-il, vous serez coupables d'autant d'homicides qu'il y aura de pauvres qui mourront de faim dans votre entourage... Die pour vous punir, vous enverra la peste et la famine, et vous perdrez ainsi tout ce que vous avez, y compr · vos âmes... Sachez, ajoute-t-il. que qui donne s. pauvre donne à celui qui réside dans le ciel et qui · dit : « Ce que vous ferez à l'un de ces petits, c'est a m·:. que vous l'aurez fait. » n. 9.

Au premier rang des aumônes se place la dîme. Aussi bien. la dime qu'on sert à Dieu et aux églises est-el · un bien qui retourne aux pauvres. On ne fait par là que rendre à Dieu ce qui lui appartient. Dieu est le mai'.r- de tous les biens et de toutes les semences. «Ce Di-, qui daigne nous donner tout, daigne aussi nous red— mander la dime de ce qui est à lui, une dîme qui do nous servir bien plus qu'à lui-même. N'allez donc pzs frauder la dime, de peur que les neuf dixièmes ne vous soient enlevés et que la dîme seule vous reste n. 9. Ce serait votre châtiment. »

Éloi rappelle à ses fidèles les pratiques de la pie: chrétienne. Rien n'indique qu'il leur ait recommence la prière quotidienne. Il exige du moins qu'ils « sachent par cœur le symbole et l'oraison dominicale et qu : ı l'apprennent à leurs fils et à leurs filles, » n. 5, 6. Ce: suppose que les chrétiens du vu· siècle récitaient hai :- tuellement le *Credo* et le *Paler noster.* Il ne saurai! encore être question de l'zlwe *Maria.*

Le repos hebdomadaire est de règle : il faut s'asbten · des œuvres serviles et sanctifier « le dimanche. : · respect pour la résurrection de Jésus-Christ ». Ek voudrait que ses ouailles « fréquentassent l'église · plus souvent possible. » Naturellement il place -s jours de fêtes sur le même pied que les *dimancï* - *n.* 9. Par malheur il ne nous fait pas connaître s. calendrier festal.

« Quand reviennent les saintes solennités, » dit-il. S convient de « s'approcher de l'autel du Seigneur. · Eloi est donc partisan de la communion fréquei. - Cf. Vacandard, *Vie de saint Ouen,* p. 152, et note 1 Mais il recommande aux personnes mariées de s'y préparer par la pratique de la continence, au moins perdant plusieurs jours avant la communion. Cela est d .r « bon chrétien », remarque-t-il, n. 5.

Quant au pécheur, s'il n'est pas digne de s'ageno ler à l'autel, comme ses frères, qu'il recoure e « remède de la pénitence », *ad pænitentiæ medi . menta,* n. 14, *medicamentum pænitentiæ,* n. 16. ë- conseil rappelle le canon 8 du concile de Chalon. c . nous avons cité plus haut. Il implique un devoir as--: dur à remplir. La pénitence était alors, en effet. exercice public. Si la confession demeurait secrète. .- coupable accomplissait son expiation en présence d ~ frères assemblés. Éloi le dit expressément : «Si que - qu'un, enchaîné parle péché, veut briser sa chaîne - · se réveiller de son sommeil de mort, qu'il ait reco.- à la confession, qu'il fasse pénitence et qu'il ne réagisse pas d'expier publiquement les fautes qu'il ; commises, parce qu'il vaut beaucoup mieux faire pénitence ici-bas un peu de temps, *pauco tempore,* q·.- d'endurer pendant tant de milliers d'années les supplices de l'enfer, » n. 13. De ce *pauco tempore* indéterminé il est permis de conclure que les longues pénitences publiques dont témoignent les docteurs des premiers siècles sont maintenant abrégées.

il faut faire pénitence, ear si Dieu est bon, comme la passion du Sauveur le prouve, n. 11, et comme le ciel de gloire qu'il nous prépare le prouve mieux encore, n. 12, il est aussi très juste, et les châtiments qu'il réserve aux impies sont terribles. Pendant des milliers de milliers d'années, c'est-à-dire pendant des siècles qui n'auront pas de fin, les coupables subiront la peine du feu, sans lumière, sans rafraîchissement et sans trêve, n. 12.

Et l'heure « de la justice ne saurait tarder ». Préparez-vous, dit Éloi, par les bonnes œuvresà l'avènement du dernier jour. Car, « nous le savons avec certitude, *certissime tenemus,* la lin du monde est proche, la fin du siècle arrive. Le mal qui se fait chaque jour est si grand, si grandes sont les tribulations qui nous allligent, que le monde semble ainsi nous annoncer lui-inéine sa fin. Voici que tout ce que les prophètes ont annoncé, tout ce que les apôtres ont prédit est presque accompli, il ne reste plus à venir que le jour du jugement et l'avènement de l'Antéchrist, »n. 15. On retrouve ici le langage que saint Grégoire le Grand tenait aux Romains cinquante ans plus tôt. Du reste, cette idée de la fin du monde toute proche hantera encore l'esprit de bien des prédicateurs pendant le cours du moyen âge.

En somme, la prédication d'Éloi représente assez bien le thème que développaient devant les fideles les orateurs de son temps, et (sauf en ce qui regarde certaines pratiques superstitieuses et ta lin du monde) les orateurs chrétiens de tous les temps.

Vita Eligii, P- L., t. lxxxvii, col. 479 sq. ; édit. B. Krusch, dans *Rerum merovingicarum Scriptores,* in-4·, t. iv (1902), p. 635 sq. ; *Bibliotheca hagiulogica latina,* t. X. n. 2474-2480 ; *Concilia ævi merovingici,* édit. Maassen, dans *Monumenta Germanise historica,* in-4·, *Legum seclio,* m, 1893, t. i ; Pardessus, *Diplomata, charlse, epistolæ,* etc.,2in-fol.,Paris,1843-1849; Sarvaas. *Disquisitio de vita et scriptis Eligii episcopi Noviomensis,* Amsterdam, 1859; O. Reich, *Ueber Audoens Lebensbeschreibung des hl. Eligius* (dissertation), Halle,1872; Deloche, *Mémoire sur la procession dite de la Lunade et les feux de la Saint-Jean à Tulle,* dans les *Mémoires de l'institut, Académie des inscriptions et belles-lettres,* Paris, 1891. t. xxxii, p. 189 sq. ; Louis de Nussac, *Saint Éloi, sa légende et son culte,* dans le *Bulletin de ta société scientifique, historique et archéologique de la Corrèze,* Brives, 1895, t. xvu, p. 554 sq. ; *Saint Éloi, ses résidences en Limousin, ibid.,* t. xix (1897), p. 309-339; M. Prou. *Les monnaies mérovingiennes, Catalogue des monnaies françaises de la bibliothèque nationale,* 1892; Vacandard. *Vie de saint Ouen, évêque de Rouen* (6 >1-684), *Étude d'histoire mérovingienne,*in-8·, Paris, 1902; *L'idolâtrie en Gaule au vr et au vu' siècle,* dans la *Revue des questions historiques,* avril 1899, t. i.xv, p. 424-454; Van der Essen, *SaintÉloi,* dans *Étude critique et littéraire sur les Vitæ des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique,* in-8·, Paris et Louvain, 1904. p. 324-336; Parsy, *Saint Éloi,* collection *Les saints,* Paris, 1907.

E. Vacandard.

2. ÉLOI DE LA BASSÉE, nommé dans le monde Éloi Façon, naquit à La Bassée (Nord) en 1585. Après ses premières études il entra chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin, au monastère de Cysoing; mais dans la suite, désirant mener une vie plus austère, il passa chez les mineurs capucins de la province de Gaule-Belgique, où il fut reçu le 30 novembre 1630. Ses nouveaux supérieurs, appréciant l'étendue de ses connaissances, le chargèrent bientôt «l'enseigner la théologie, ce qu'il lit avec succès pendant de longues années; on lui confia plus tard différents emplois dans sa province. Parvenu à l'âge de 85 ans, il mourut au couvent de Lille, le 25 novembre 1670. On a de lui : *Flores totius theologiæ practice, tum sacramentalis, Ium moralis,* dont la première édition parut à Douai en 1639, in-fol. Le P. Éloi, suivant l'exemple des anciens auteurs des *Sommes de cas de conscience,* divise -on travail en articles rangés alphabétiquement. Un index très copieux, placé à la fin du livre, facilite les recherches dans cette volumineuse collection que le savant compilateur ne cessait d'enrichir et dont il donnait deux nouvelles éditions successives chez Pierre Beller à Anvers, 1643 et 1648. L'ouvrage parut encore à Lyon, 1653; Venise, 1655 ; 6e édit., Anvers, 1660. Mais les additions devenaient trop importâmes, aussi l'auteur publiait-il un *Supplementum ad Flores... sive tomus secundus,* dont on trouve des éditions de Lyon, 1658; Anvers, 1659. Comme toutefois cette division rendait les recherches difficiles, son imprimeur prit le parti de réunir, sans le fondre cependant, le texte des deux volumes dans un seul ouvrage qui parut en 2 in-fol., Lyon, 1663; Venise, 1666, 1689-1690. Un confrère du P. Éloi, le P. Grégoire de Salamanque, donna un *Compendium Summæ P. Fligii Basset,* qui parut à Lyon en 1674 et 1678.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum capuccinorum,* Venise, 1747; Duthilleul, *Bibliographie douaisienne,* Paris, 1835, p. 253; Mannier, *Recherches sur la ville de La Bassée,* Paris, 1854 ; Huiler, *Nomenclator.* Inspruck. 1893, t. II, col. 297.

P. Édouard d'Alençon.

ÉLUS (Nombre des). — I. Position du problème 11. Liberté de la discussion. 111. La question du nombre des élus dans la sainte Écriture. IV. La tradition et le nombre des élus. V. Les considérations théologiques et le nombre des élus. VI. Conclusion.

1. Position du problème. — Il ne s'agit pas fie discuter le nombre *absolu* des élus : ce nombre est le secret de Dieu, qui a choisi d'avance tous ceux qui doivent posséder un jour le bonheur du ciel ; il s -gît du nombre *relatif* des élus par rapport au nombre des réprouvés. Ce nombre sera-t-il supérieur, égal ou inférieur?

1» *Diversité des opinions.* — A cette question, il a été répondu diversement. Le P. Faber résume ainsi les opinions possibles : « Il y a, à ce sujet, une foule d'opinions diverses et peut-être trop peu claires; faisons de notre mieux pour les reproduire ici :1. Quelques auteurs tiennent que la majorité du genre humain sera perdue, parce que les païens, les infidèles, les hérétiques forment le plus grand nombre. 2. D'autres affirment que la majorité du genre humain, en y comprenant les païens et les hérétiques avec les chrétiens, sera sauvée. 3.11 en est qui, pour étendre encore la rigueur de leur sentiment, veulent qu'on tienne compte des petits enfants, et soutiennent que, même alors, la majorité du genre humain sera perdue; ou, en d'autres termes, que très peu d'adultes seront sauvés. 4. Chez les partisans du sentiment le plus doux, quelques-uns font abstraction des enfants et tiennent qu'alorsencore la majorité sera sauvée. 5. Parmi les auteurs qui s'occupent exclusivement des catholiques, quelques-uns soutiennent que, même en comptant les enfants, la majorité sera perdue. 6. D'autres soutiennent que la majorité sera sauvée maisen faisant entrer les enfantsen ligne de compte. C'esl peut-être l'opinion la plus commune. 7. D'autres soutiennent que, eu égard aux adultes catholiques seulement, il y en aura autant de sauvés que de perdus: cette opinion se fonde sur la parabole des *dix vierges.* 8. D'autres enseignent que l'immense majorité des catholiques adultes seront perdus. 9. D'autres, qu'une petite majorité de catholiques sera sauvée. 10. D'autres, enfin, à l'opinion desquels j'adhère fortement, croient que la grande majorité des catholiques, peut-être presque tous, seront sauvés... » *Le créateur et la créature,* l. III, c. n.

Toutes ces opinions, si nombreuses et si différentes soient-elles, n'embrassent pas encore, dans toute son ampleur, le problème du nombre des élus. Aucune, en effet, ne tient compte des anges, créatures intelligentes et libres, et appelés, comme les hommes, â jouir l j bonheur céleste. Dr, c'est un dogme de foi que parmi

les anges il y a les élus, il y a les réprouvés. Si tous les théologiens sont d'accord pour affirmer que, parmi les anges seuls, c'est le plus grand nombre qui a été sauvé, cf. S.Thomas,*Sum.theol.,I'*, q.LXin,a.9, ad1""; Suarez, *Tract, de div. prædest. el reprob.,* I. VI, c. ni, d'autres instituent la comparaison du plus grand nombre entre les élus et les damnés pris parmi toutes les créatures libres et intelligentes, anges et hommes réunis. Les uns rappellent que le nombre des anges étant infiniment supérieur à celui des hommes, le nombre des élus dépassera celui des réprouvés, et qu'ainsi la gloire de Dieu sera plus parfaitement réalisée par le triomphe du bien chez un plus grand nombre. Suarez s'exprime ainsi : « Dans les choses que Dieu a principalement en vue, comme sont les créatures intellectuelles, il est convenable que le bien et non le mal se trouve chez le plus grand nombre : il convient aussi que la miséricorde et la récompense atteignent plus d'êtres que la justice et le châtiment. Les bons et les bienheureux surpasseront donc en nombre les mauvais et les malheureux, et même il est probable que les seuls anges élus seront plus nombreux que tous les réprouvés, anges et hommes réunis. » *De angelis,* 1.1, c. n, n. 9. Mais d'autres ont émis l'opinion que les anges déchus sont remplacés au ciel par un nombre égal d'hommes élus. Et puisque nous entrons dans le domaine des hypothèses, il convient encore de signaler les autres opinions auxquelles saint Thomas fait allusion dans la Somme, I·, q. xxm, a. 7: les uns veulent qu'il y ait autant d'hommes sauvés que d'anges demeurés fidèles; d'autres, autant d'hommes sauvés qu'il y a d'anges déchus, et en plus, qu'il y a eu, en tout, d'anges créés. Ce sont là des conjectures reposant sur l'interprétation du texte: *Constituit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei.* Voir Angélologie, *d'après les Pères, t.* I, col. 1205-1206. Dans toutes ces hypothèses, la question du nombre *relatif* des hommes sauvés reste entière.

Il convient de signaler encore l'hypothèse d'autres mondes habités, d'autres créatures possibles, à nous inconnues : « Si, du ciel, où la béatitude des anges est consommée, vous descendez dans les espaces, vous y verrez des milliards de globes plus grands et plus beaux que notre misérable terre; vous vous demanderez si ces globes sont des déserts errants... Pourquoi les astres ne seraient-ils pas peuplés d'êtres moins grands que les anges, mais plus grands que nous?... Pourquoi... Dieu ne recruterait-il pas, dans les espaces immenses, d'innombrables légions de bienheureux? » Monsabré, *Carême de 1889,* circonférence.

2" *Précision de la discussion : opinion large et opinion rigide.* — Au milieu de tant d'opinions diverses, il serait impossible d'aborder une discussion sérieuse, si nous ne faisions subir une précision nouvelle au problème qui offre tant d'aspects variés.

Tout d'abord, il faut laisser de côté la question des anges élus, et l'hypothèse d'autres créatures intermédiaires entre l'ange et l'homme. La seule question du nombre des élus qui puisse nous intéresser et surtout avoir une utilité morale pour nous, c'est la question des hommes, descendants d'Adam et d'Ève, et destinés au ciel ou à l'enfer. Mais ici encore il ne faudra envisager le salut ou la damnation des *enfants,* privés de la raison, qu'indirectement. On dira, en temps et lieu, ce qu'il convient d'en penser. Le problème du nombre des élus n'offre d'intérèt réel qu'en ce qui concerne les *adultes.*

La situation des adultes par rapport à leur salutéternel n'est pas la même pour tous : aussi, beaucoup de théologiens, pour ne pas dire la plupart, ont pensé qu'il convenait d'envisager la question du nombre des élus sous un double aspect:!, par rapport au genre humain tout entier, sans distinction de catholiques ou non-catholiques; 2. par rapport aux seuls catholiques. Mais ce double aspect ne correspond pas encore exactement à la réalité des situations : parmi les non-catholiques, les hérétiques et surtout les schismatiques ont bien plusde facilité d'opérer leur salutqueles infidèles; et parmi ces derniers, il faudrait encore distinguer entre monothéistes et polythéistes. D'autre part, il est à remarquer que les arguments employés en faveur du grand nombre des élus chez les catholiques ne perdent pas tous leur valeur lorsqu'on les applique au genre humain entier; les raisons qui militent en faveur du petit nombre dans tout le genre humain peuvent également, pour la plupart, être invoqués en faveur du petit nombre chez les catholiques. Il est donc plus simple, en s'élevant au-dessus des applications pratiques, de poser la question d'une manière toute générale : Doit-on penser que la majorité du genre humain sera sauvée ou sera damnée? Les points de vue spéciaux concernant les catholiques seront envisagés au cours de l'article, selon la nature des arguments que les théologiens de chaque opinion ont coutume d'apporter pour soutenir leur thèse. Enfin, chercher ce que sera la majorité, soit des élus, soit des damnés, par rapport à la minorité, serait vouloir une précision impossible; et c'est pourquoi, à cause de sa trop grande précision, improbable d'ailleurs, il convient de laisser de côté l'opinion de Cajetan, partageant les adultes catholiques en deux parties numériquement égales. *In IV Evangelia commentarii,* Lyon, 1639, p. 112.

II. Liberté de la discussion. — On prétend que la question, ainsi posée sur un terrain très large, ne peut être librement discutée; l'opinion qui admet, parmi les *catholiques adultes,* une majorité d'élus, peut être considérée comme probable ; mais l'opinion qui admettrait, dans le genre humain tout entier, une majorité d'élus, mérite une censure. Elle n'est donc pas libre. Telle est la thèse du P. Godts dans son ouvrage *De paucitate salvandorum,* 3' édit., Bruxelles, 1899. p. 347-354.

Plusieurs théologiens présentent, en effet, la thèse du petit nombre des élus, dans tout le genre humain, comme *de foi.* Laselve, ânnus *apostol.; Concio pro Dom. Sept.,* Liège, 1727, t. i, p. 177 sq.; Smising, *Disp, theol. de Deo,l.* I, *De Deo uno,* tr. 111, disp. VI, *De provid.,* n. 803, Anvers, 1626; Bosco, *Theol. spirit, schol. et moral.,* 1.1, *De provid. div.,* disp. Ill, sect. Ill, conci.8. Mais la conclusion de ces trois théologiens est fort contestable; ils proclament *de foi* leur opinion, parce qu'elle leur semble refléter clairement le sens du verset : *Multi vocati, pauci electi.* Or ce sens est très discutable, et jamais l'Église ne l'a sanctionné.

D'autres assurent que le petit nombre des élus dans le genre humain est une vérité *certaine;* l'opinion opposée mériterait donc d'être qualifiée d'erreur. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticœ,* tr. V, disp. IV, digressio 2*, s'exprime ainsi : *Certum est et exploratum apud omnes, quod si loquamur de omnibus omnino hominibus... multo major est numerus reproborum.* D'autres théologiens, sans être aussi explicites, laissent clairement entendre que l'opinion large n'est, à aucun point de vue, soutenable. Ainsi Suarez : *Secunda comparatio est inter homines, absolute de omnibus... et hoc modo* communis *et* vera *sententia numerum reproborum esse majorem, Tract, de div. prædest. etreprob.,* L VI, c. m ; Estius : *Nimis quam vere dicitur, hominum reproborum numerum longe majorem esse quam electorum, si totum censeatur genus humanum. InIV Sent.,* 1.1.dist. XL,§ 23. Paris, 1662, t.i, p. 144. Cet avis des théologiens n'est qu'un écho de la doctrine des Pères de l'Eglise, et le R. P. Godts rappelle aux partisans de l'opinion large qu'« il y a obligation de respecter ou même d'admettre, sous peine de *témérité,* un enseignement des saints Pères ou des théo-

logiens qui se rapproche sensiblement de l'accord unanime». A. Vacant, *Étude sur le magistère ordinaire de l'Église,* Paris, Lyon, 1887, p. 60.

A ces considérations d'ordre général s'ajoute la condamnation portée par l'index, le 22 mai 1772, contre la thèse du P. Gravina, insérée dans l'ouvrage posthume du P. Piazza, publié à Palerme (1762) sous le titre *: Dissertatio anagogica, theologica, yarænetica de paradiso.* Le P. Gravina avait ajouté un chapitre, le ve, *De electorum hominum numero, respectu hominum reproborum,dans* lequel il soutenait comme une opinion vraisemblable que le numbredes hommes élus, par rapport au nombre des hommes réprouvés, était *de beaucoup supérieur.* Et le chapitre fut censuré : *omnino damnatur,* porte le décret, avec proscription de l'ouvrage entier, tant qu'il ne sera pas expurgé dudit chapitre. Voir *index,* Rome, 1900, p. 242. Marmontel avait soutenu, en France, la même thèse dans son *Bélisaire* (1767); la Sorbonne censura l'ouvrage, le 26 juin 1767, et l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, le condamna le 24 janvier 1768 au sujet du salut des païens, mais surtout à cause du c. xv sur la tolérance. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le xvnp siècle,* 3' édit., Paris, 1855, t. iv, p. 251-258; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bûcher,* Bonn, 1885, t. n, p.913. L'ouvrage de Marmontel (mis à l'index *donec corrigatur* le 25 mai 1767) méritait la censure sous bien des rapports; quant au P.Gravina, il semble bien que la S. C. de l'index ait voulu proscrire sa thèse et non viser simplement le mode et l'inopportunité de sa publication. Voir *Ami du clergé,* t. xxiil, p. 159. Cependant Picot, *op. cit.,* t. v, p. 457-458, dit que la manière dont Gravina établissait sa thèse du grand nombre des élus « n'annonçait pas beaucoup de jugement et-de critique; c'était par des arguments assez ridicules et par des révélations apocryphes. » Cf. Reusch, *Der Index,* t. H, p. 975-976. Le sentiment de Gravina a été réfuté par le camaldule A. Gardini, *Dissertatio theologica adversus novitates P. J. M.Graviftæ S. J. cœli januas reserantis non solum hæreticis et schismaticis, verum tamen hebræis, mahommedanis,* etc., in-8", Venise, 1767, et par François Cari, *Lettera indirizzata in nome del Dogo della republica degli Apisti al Rev. de'Solipsi G. G.* (GiuseppeGravina).

Si la thèse de Gravina a été réellement proscrite, la discussion restera-t-elle libre?

Avant tout, il convient de remarquer que, dans une question qui touche aussi lointainement et indirectement à la foi et aux mœurs que la question du nombre des élus, l'opinion même unanime des Pères et des théologiens ne peut imposer une manière de voir de préférence à une autre, si l'Église laisse la discussion libre : « Si les Pères semblaient affirmer unanimement une doctrine religieuse que l'Église a laissé discuter librement dans les siècles suivants, il faudrait penser que les affirmations des saints Pères exprimaient de simples opinions, et qu'elles ne remplissaient pas la première condition exigée pour l'unanimité morale dans l'enseignement (à savoir, qu'ils regardaient leur enseignement comme l'expression d'une vérité révélée ou se rattachant à la révélation), car un dogme qui a été proposé à la foi des fidèles ne peut jamais se transformer ensuite en une opinion libre. » Vacant, op. *cit.,* p. 62.

Or, même avant la condamnation du P. Gravina, l'Église laissait librement s'exprimer l'opinion du plus grand nombre des élus, même parmi le genre humain considéré dans son ensemble. Sans parler de la théologie du P. Gcnér, nous en trouvons un exemple remarquable dans les œuvres du F. Joseph de Saint-Benoit. Le Vén. F. Joseph de Saint-Benoit, religieux convers de l'abhave de Montserrat, simple tailleur de pierres, mourait le i7 novembre 1723. Favorise de révélations ou d'illuminations célestes, touchant précisément a la question du nombre des élus, il en a résumé les idées principales en quelques écrits dont les titres sont bien significatifs : *Opusculos para alivio espiritual de algunas personas que parecen pusilanimidades, y temores desordmados, a verra de su salracion ; Declaration de algunas sententias del Testamento nuevo, que parecen tener algo de rigor, y aspereza.* Or, il y enseigne que « le nombre des hommes sauvés est très grand, incalculable; il dépasse celui des réprouvés, grâce à la puissance, â la sagesse et a la bienveillance infinie du Christ, qui, sans doute, n'a pas en vain souffert et répandu son sang, n'est pas en vain ressuscité, et n'a pas vainement brisé l'insolente domination de Satan sur l'espece humaine » *Opusc.,* arg. 3 et 4. Quatorze théologiens furent chargés d'examiner ses écrits : au premier rang ligure le nom du P. Ignace Garrotte, qualificateur de la Suprême Inquisition; les ouvrages furent soumis également à de nombreux docteurs en théologie de Barcelone, Valence, Vich, Manrèse. Aucun théologien ne réprouva l'opinion du serviteur de Dieu ; beaucoup l'approuvèrent, entre autres les censeurs bénédictins, Lardito et Barnuevo, Dominique Lossada, O. M., François de Miranda, S. J. L'Église ne les inquiéta pas.

Bien plus, quelques années auparavant, le 30 juillet 1708, la S. C. de l'index condamnait un ouvrage â tendances opposées ; *La science du salut, renfermée dans ces deux paroles : il y a peu d'élus, ou traité dogmatique sur le nombre des* élus, publié en 1701 à Rouen par l'abbé Olivier Debors-Desdoires, sous le pseudonyme d'Amelincourt. Et encore ce dernu r consacrait une cinquantaine de pages à réfuter « ceux qui resserrent excessivement le nombre des élus. » Au XIXe siècle, la liberté de la discussion est proclamée par des théologiens de grand renom : Perrone, *De Deo creatore,* n. 748, note ; Hurter, 7 *heol. dog. comp., tr.de Deo,* part. 1, c. m, a. 3, n. 2; Bergier, *Diet, de théol.,* art. *Élu; Traité hist, et dogm. de la vraie religion,* part. Ill, c. Il, a. 2, § 7, Besançon, 1820; Actorie, *De l'origine et de la réparation du mal,* l. 1, c. I, p. I, Lyon, 1846; Lacordaire, *Conférences,* conf. lxxi, *les résultats du gouvernement divin :* « Le petit nombre des élus n'est pas un dogme de foi, mais une question librement débattue dans l'Église; » Monsabré, loc. *cil.:* « Sur la question du nombre des élus, nous n'avons que des opinions. » Et l'Église laisse dire, et l'on pourrait multiplier les citations.

Faut-il donc conclure, malgré la condamnation de Gravina, à une liberté illimitée de discussion? La question nous parait assez complexe.

L'opinion, condamnée dans le livre édité par Gravina, était celle-ci : *Verisimile est electos homines, respectu hominum reproborum, longe numerosiores esse.* Il est possible que la condamnation porte sur l'adverbe *longe* plutôt que sur le comparatif *numerosiores.* Il faudrait donc conclure à la prohibition de l'opinion qui restreindrait à quelques rares unités le nombre des réprouvés, tout comme il faut écarter la prétention de ceux qui affirment la réprobation en niasse des hommes, fût-ce des non-catholiques. Tel doit être le sens des deux condamnations contraires portées contre Gravina et contre d'Amelincourt. Aussi les auteurs qui ont affirmé leurs préférences pour l'opinion large, dans tout le cours du XIXe siècle, l'auteur des *Tesori di confidenza* in *Dio,* Pignerol, 1831 ; l'abbé Le Noir, *Did. des droits de la raison dans la foi,* art. *Immortalité de l'âme,* n. 146, dans la *Ilh Encyclopédie catholique de Aligne,* t. lvh ; *Did. des harmonies de la raison et de la foi,* art. Vie *éternelle,* § 3, *ibid.,* t. xix, lequel fut formellement dénoncé à l'index et sortit indemne de l'examen qu'on fit subir à sa doctrine; le P. Melguizo, O. S. B., r-éditeur des œuvres du Fr. Joseph. Son *mas los que se*

salvan que los que se condenan, Madrid, 1860; le P. Hurter, *op. cit.;* l'abbé Martinet, *La science de la vie,* leçon I ; *L'art d'enseigner la religion,* c. xx. dans *Œuvres,* Paris, 1878, n'ont jamais été aussi loin que Gravina. Seuls, Mtr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,* Paris, t. v, et M. l'abbé Mauran, *Élus et sauvés,* Marseille, 1896, se rapprochent de Gravina, et néanmoins ils nont pas été condamnés par l'Église.

Mais pour juger sainement de la condamnation de Gravina par rapport aux opinions larges de plusieurs théologiens du xtx· siècle, il faut encore faire attention â un point tout particulier, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir : beaucoup d'hommes, le plus grand nombre peut-être, meurent avant d'avoir atteint l'âge de raison. De ce nombre, l'immense majorité se voient fermer la porte du ciel, à cause du péché originel, mais ne sont pas condamnés à l'enfer. D'une certaine manière, ils sont damnés, « c'est-à-dire condamnés par la sentence portée contre notre nature déchue à ne jamais voir Dieu face à face et à ne jamais jouir du bonheur de cette contemplation. Mais ignorant le grand bien qu'ils ont perdu, ils ne soutirent pas de cette privation, et Dieu les laisse jouir en paix de tous les biens de la nature. » Monsabré, *loc.cit.* Voir Dam. Les Pères et les théologiens, avant le xvin· siècle, se plaçant au point de vue doctrinal, considéraient cette foule de *non-élus* comme faisant partie du nombre des réprouvés; de là, leur opinion unanime, qui semble, en effet, difficilement contestable, du plus grand nombre des réprouvés dans tout le genre humain, et la juste condamnation de la thèse de Gravina. Aujourd'hui, les partisans de l'opinion large entendent pardamnésceux qui sont condamnés à l'enfer; les *non-élus,* coupables seulement de la faute originelle, forment la classe des *déshérités,* qui, heureux d'un bonheur purement naturel, voir Limbes, glorifient à leur manière la bonté et la miséricorde de Dieu. De là — dans un but peut-être plus apologétique que doctrinal — tout en admettant même l'opinion du plus grand nombre des non-élus, on peut légitimement soutenir celle du petit nombre des damnés : l'une n'est pas exclusive de l'autre.

Ces explications préalables étaient nécessaires pour bien comprendre la question qui se pose et qui partage aujourd'hui en deux camps les théologiens qui s'y intéressent. Réduite aux termesquenous avons fixés,onconçoit que la liberté de discussion est laissée au sujet des deux opinions. Sans nier la part de vrai qui existe dans leur affirmation par rapport à l'opinion trop large, il faut dire que le R. P. Godts et après lui dom Maréchaux, *Du nombre des élus,* Paris, 1901, ont exagéré, en refusant à leurs adversaires le droit d'opiner en faveur du plus grand nombre d'élus. On peut conclure avec le R. P. .Jean-Baptiste du Petit-Bornand, dans les *Etudes franciscaines,* avril 1906 : « La question reste ouverte, et tout le monde reconnaît qu'on peut la discuter, parce que ni l'Ecriture, ni la tradition ne sont suffisamment explicites et que l'Église ne s'est point prononcée. »

Et cependant c'est à l'Écriture sainte et à la tradition que s'adressent les partisans du petit nombre des élus, pour prouver leur thèse. C'est donc sur ce terrain qu'il convient de suivre les adversaires pour entendre leurs raisons de part et d'autre et les juger.

III. La question du nombre des élus dans l'Écriture sainte. — Le P. Godts, *op. cit.,* a rassemblé les preuves que les partisans du petit nombre ont coutume d'apporter. Le P. Castelein, S. J., *Le rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut,* Paris, Bruxelles, 1899, a fait le même travail pour la thèse opposée. Comme ces deux auteurs ont épuisé à peu près la matière, c'est à eux qu'il faut recourir pour avoir le développement complet de la discussion.

1» *Textes allégués en faveur du petit nombre des élus.* — 1. *Textes de Luc., sur, 23, 24, et de Matth., vu, 13.* — Un jour, quelqu'un s'approche de Noire-Seigneur et lui demande : *Domine, si pauci sunt qui salvantur ? Ipse autem dixit ad illos : Contendite intrare per angustam portam ; quia MULTI, dico vobis, quærent intrare et non poterunt.* A cause de la similitude de pensée et d'expression, on rapproche cet autre texte de saint Matthieu : *Intrate per angustam portam : quia lata porta et spatiosa via est, quæ ducit ad perditionem; et MULTI sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta et viaest quæ ducit ad vitam! et PAUCI sunt qui inveniunt eam,* vn, 13, 14.

Ces textes prouvent-ils péremptoirement le nombre des élus? Un s'appuie sur l'autorité des Pères pour affirmer que tel est bien leur sens, et, de fait, nombreuses sont les autorités qu'on peut invoquer. Cf. col. 2364sq. Nous verrons plus loin quelle portée il faut attribuer à l'interprétation des Pères en faveur de la thèse du petit nombre des élus. Sur le sens obvie du texte pris en lui-même, voici la réponse des partisans de la thèse opposée : « Ce passage serait bien alarmant s'il avait un sens absolu et une portée universelle. Mais le contexte prouve clairement qu'il se restreint à l'entrée des Juifs contemporains de Noire-Seigneur dans le royaume du Messie. On ne peut soutenir que cette image de voie étroite, qui n'est découverte que *par un petit nombre,* s'applique à l'Église catholique et aux fidèles. Jésus-Christ peint ici l'état malheureux du peuple juif, auquel il prêchait son Evangile. Cet état était un état de décadence. Les docteurs de la loi, avec leur formalisme vain et leurs vices invétérés, menaient la foule à la perdition. Ils prétendaient que leur seul titre de fils d'Abraham leur assurerait l'entrée dans le royaume éternel du Messie et qu'ils y seraient conduits par la voie et la porte large, la voie et la porte par ou peuvent passer tous les vices. » Castelein, *op. cit.* . 34. Le P. Castelein n'est pas le premier à donner à ces passages de l'Évangile une signification différente de celle qu'on leur attribue communément; dès 1695 Steyaert, docteur de Louvain, défendait la thèse suivante : *Angusta porta, de qua Matth., vit, 13, est porta religionis christianæ, etiam quatenus avulgo fidelium (ne ad nescio quos rigores restrictio fiat) observatur.* On peut encore citer Msrde Pressy, *Inst. past, sur l'éternité des peines de l'enfer,* c.n, diff. vu, dans Migne, *Œuvres,* t. i, col. 628; Rogacci, S. J., *L'art de traiter avec Dieu,* trad. franc, de *l'Unum necessarium,* Clermont-Ferrand. 1841. p. 178; Bergier, *Traité de a religion, loc. cit. : Tesori di conftdenza in Dio,* part. II, . vit, difl. ix; c. vm, diff. I, etc.

En somme, le *multi* et le *pauci* de ces deux passages de l'Évangile ne regarderaient que les Juifs contemporains; l'idée morale représentée par les deux voies, la difficulté du chemin du ciel, la largeur et la facilité du chemin de la perdition regardent les fidèles de tous les temps.Cf. Knabenbauer, *Evangelium sec. Matthæum* t. π, p.178, 247. Ceux-ci marcheront-ils sur les traces des Juifs contemporains de Jésus? C'est le mystère de Dieu. Dans Luc. Notre-Seigneur ne répond pas directement à la question qui lui est posée, il nous recommande seulement avec instance de faire effort, de lutter (ἀγονiζεσδε) pour entrer par la porte étroite. Saint Cyrille d'Alexandrie, cité par saint Thomas, *Catena aurea,* fait bien remarquer le sens de la réponse du Christ; le sens de l'interrogation n'est pas douteux, car la question du nombre des élus était à l'ordre du jour dans les subtiles discussions des rabbins. On en trouve des échos au IVe livre d'Esdras, VIII, 1; tx. 15, 16. Mais Notre-Seigneur,dans sa réponse, laisse de côté le point de vue inutile de la question : « Peu ou beaucoup, que vous importe! » et il donne la leçon utile : » Efforcez-vous seulement d'entrer par la porte étroite. » Le terme *multi* qui suit n'a d'ailleurs aucun corrélatif.

« Les rigoristes me diront, peut-être, que Jésus-Christ cache ici le mystère de sa justice pour ne pas troubler les âmes timorées; moi j'aime mieux penser qu'il nous cache le mystère de sa miséricorde pour nous faire éviter la présomption. » Monsabré, *loc. cit.* Quant au texte de saint Matthieu, où l'opposition entre *multi* et *pauci* existe, même en admettant que ces deux termes s'appliquent à tous les hommes de tous les temps, il ne prouverait encore pas péremptoirement la thèse du petit nombre. Il est suivi de ces autres paroles : « Je vous déclare que *beaucoup* viendront de l'Orient et de l'Occident et sassoieront avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux, tandis que les enfants du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures, » vin, 11, 12, dites sans doute dans une autre circonstance, mais qui laissent à supposer que ceux qui trouvent la voie du salut ne seront décidément pas en petit nombre.

Ne serait-il pas plus exact de dire que Notre-Seigneur, dans ces deux passages de Matthieu et de Luc, a voulu donner un précepte moral, en nous rappelant que la voie qui mene sûrement au salut est difficile et demande des efforts, tandis que la voie de la perdition est facile? Beaucoup prennent celle-ci, peu, celle-là ; mais Notre-Seigneur ne dit pas que la foule nombreuse qui suit la voie de la perdition ira jusqu'au bout. Entre la voie et le terme, il y a place pour le repentir, la pénitence, et le retour au chemin du salut. Néanmoins on ne peut nier que les paroles très tortes du Christ, dont l'interprétation du P. Castelein n'arrive pas à énerver le sens général, et auxquelles la tradition, nous le verrons, a gardé un sens très particulier relativement aux termes *multi* et *pauci,* ne soient un argument sérieux en faveur de la thèse du petit nombre des élus.

2. *Multi sunt vocati, pauci vero electi.* Matth., xx, 16; xxii, 14. La célèbre maxime : « beaucoup d'appelés, peu d'élus », est-elle synonyme de « rares sont les sauvés, nombreux les réprouvés»? En fait, d'après l'Évangile, Notre-Seigneur Jésus-Christ s'est exprimé de la sorte deux fois, et par manière de conclusion : à la fin de la parabole des ouvriers de la vigne et à la fin de la parabole du festin nuptial. Or. dans le premier cas, si elle est réellement authentique, car elle manque en cet endroit dans plusieurs manuscrits onciaux et plusieurs versions anciennes, « au lieu d'être, comme elle est pour bien des personnes, un sujet de terreur,à mon avis,ditSaltneron,cette conclusion nous donne plutôt un motifde consolation : tous les ouvriers sont,en effet,récompensés,aucun n'est exclu. Elle signifie donc, poursuit-il, que *beaucoup sont appelés* à l'observance des préceptes par une vocation ordinaire et commune, tandis qu'un *petit nombre sont élus* par une grâce de choix pour suivre les conseils ou remplir les ministères de la loi évangélique. » *De parab. D. N.J.C.,* tr. XXXIII, n. 35. Corneille de la Pierre montre par son commentaire que cette interprétation n'est pas particulière à Salmeron : parmi les scolastiques l'avaient adoptée Gabriel Biel, *In IV Sent.,* l. I, dist. LXI, q. i, a. 2; Ockam, *ibid.,* a. l ; Catharin, *De praedestinatione,* 1.1, c. ult. ; l. III, c. i-ii. Cf. Barradas, S. .l., *Comment, in Evang.,* t. ni, l. V, c. xvi. « En somme, il est pour le moins douteux que l'oracle divin, dans cet endroit, ait le sens exclusif ou trop souvent on le voudrait enfermer. » P. Jean-Baptiste, dans les *Etudes franciscaines,* septembre 1906, p. 295-296. Si le denier accordé à tous les ouvriers de la vigne, au lieu d'être la vie éternelle, comme beaucoup d'exégètes l'ont pensé, est la vocation de tous les peuples à la foi, on conclura seulement que, si tous les hommes sont appelés à la foi en Jésus sauveur, tous dans le royaume de Dieu sur terre, tous n'entreront pas dans le royaume de Dieu au ciel. Cf. Mar Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ,* 6e édit., Paris, ,1901, t. n, p. 480-483. Une explication analogue avait été donnée par Origéne,*In Matth.,* torn.xv. n. 37. *P. G.,* t. xm, col. 1360; par saint Jérôme, *In Ma: P. L.,* t. xxvi, col. 141. et par saint Chrysoslome. *Matth.,* homil. LXtv, n. 2-4, *P. G.,l.* lviii,col. 612-61 i

« La seconde parabole, observe Mor de Pressy. *op.* . est de toutes celles de l'Évangile la plus enigma: ; et la plus difficile à expliquer. » Aussi est-elle diversement interprétée. Cf. Velasquez, *In Epist. ad I* . . I, 3, ann. 3, n. 5. Ces mots : *peu d'élus* ne signiiie·.: pas *peu de sauvés,* car il n'est pas possible de concilier cette interprétation avec le texte sacré. L'exégèse qui fonde sur ce passage la théorie du grand nombre deréprouvés rend difficilement compte de l'exclusion d'un seul convive entre tous ceux, bons et mauvas. que le Maître fait amener de différents côtés. L'interprétation qu'en donne le P. Meschler, *Méditations,* trad. Mazoyer, Paris, 1894, t. n. p. 467, ne paraît pas improbable : « La conclusion : il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus, résume l'enseignement et le but de la parabole. Elle s'adresse aux Juifs : elle leur rappelle que beaucoup d'entre eux, que tous sont appelés à l'Église, mais que peu y entreront. Elle ne s'applique aux gentils qu'en tant que la parabole leur enseigne que, parmi ceux qui entrent dans l'Église par conséquent, parmi les gentils eux-mêmes, tous ne seront pas sauvés. Mais il n'est nullement dit que le plus grand nombre de ceux qui appartiennent a l'Église seront damnés. Parmi les gentils appelés au festin nuptial, il ne se trouve qu'un seul indigne. Cetle conclusion, qui termine aussi la parabole des ouvriers envoyés à la vigne, Matth., xx, 16, a donc ici un sens différent, parce que le but lui-même est différent. Dans la première parabole, il ne s'agit pas du salut en général, puisque tous les ouvriers reçoivent également le denier : il s'agit de certains privilèges dans la récompense éternelle. Tous ceux qui sont appelés et qui. de fait, arrivent au ciel, sont loin d'être sur le même rang : il en est qui ont une place d'honneur et ces distinctions établissent une hiérarchie différente de celle qu'on voit ici-bas. » Voir Lesêtre, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux, art. *Élus.*

On peut conclure avec M. Lesêtre, *loc. cit.,* que t parmi les modernes, il y a une tendance â interpréter d'une manière plus large la sentence qui termine les deux paraboles évangéliques. » Les auteurs à consulter sur ce point spécial sont, d'après M. Lesêtre : Bergier, *Traité de la vraie religion,* IIIe part., IX, n, 7. *(JE - vres complètes,* Paris, 1855, t. vu, col. 1285; Lacordaire, *lxx' conférence de Notre-Dame,* 1851 ; Faber. *Le créateur et la créature,* in, 2; *Progrès de l'âme,* xxt; Mor E. Méric, *L'autre vie,* Paris, 1880,p. 181-194; Liagre, *In SS. Matth. et Marc.,* Tournai. 1883. p. 339; Monsabré, *Conf. de Notre-Dame,* 1889, VIe conf. : Knabenbauer, *Evangelium sec. S. Matth.,* Paris. 1893. t. u, p. 178, 247; Mauran, *Élus et sauvés,* Marseille, 1896, p. 87-128, auxquels il faut ajouter le P. Castelein, *op. cit.*

3. *Regnum cælorum vim patitur et violenti rap '.r.t illud,* Matth., χι, 12, en rapprochant de ce texte tous ceux qui indiquent la difficulté d'entrer dans le royaume des cieux. C'est le *dives difficile intrabit* in *regnum, cælorum,* Matth., xix, 23, 26; Marc., x. 23, 27; Luc., XVHI, 24,27; c'est la doctrine du renoncement. Matth., x, 37-39; c'est l'humilité évangélique: *nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cælorum,* Matth., .Win. 3; c'estla sévérité du jugement de Dieu . *Dico autem vobis quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii,* Matth., xn, 36, et encore *: Et si justus vix salvabitur, impius et peccator ubi parebunt** I Pet., iv, 18. S'il est si difficile d'entrer dans le royaume des cieux, sera-ce le partage du grand nombre? Combien n'auront pas le courage de rompre avec le monde

dont l'esprit corrupteur est l'antithèse de l'esprit de Jésus-Christ!

Tous ces textes sont graves et font impression. Néanmoins, si la leçon morale qui s'en dégage est toujours la nécessité de se contraindre pour assurer son salut éternel, il ne s'ensuit pasquece salut doive être nécessairement le pnrtagedu petit nombre. Disons immédiatement que le texte de saint Pierre, I Pet., IV, 18, ne se rapporte pas à tous les justes en général, mais seulement aux justes qui. au moment du jugement, n'auront pas encore entièrement satisfait à la justice divine; néanmoins ils seront sauvés. Tel est le sens de *vix,* sens qui, on le voit, ne peut en rien faire préjuger pour ou contre la thèse du petit nombre des élus. La difficulté pour les riches d'entrer dans le royaume des cieux n'est pas non plus un argument sérieux. Marc, x, 23, rapporte exactement la pensée du Sauveur. Les disciples s'effrayaient et Jésus de leurrépondre, 26,27: *Qui magis admirabantur, dicentes ad semetipsos : Et quis potest salvus fieri? Et intuens illos Jesus, ait: Apud homines impossibile est, sed non apud Deum : OMNIA enim POSSIBILIA SUNT Deo.* Il s'agit donc uniquement de la difficulté, sans la grâce de Dieu, grâce qui n'est refusée à personne. La sévérité du jugement de Dieu, qui nous fera rendre compte d'une parole inutile (ἀργὸν ῥῆμα = discours inutile, *peut-être* nuisible), indique que nos conversations « doivent venir d'une intention habituellement bonne qui les rapporte à une lin honnête. » Est-ce si rigoureux et si difficile? La doctrine du renoncement, la pratique de l'humilité, l'opposition à l'esprit du monde, les partisans du grand nombre des élus proclament tout cela nécessaire. A ceux qui sont appelés aux cimes de la vertu, Notre-Seigneur demande davantage; au commun des fidèles, il ne demande que ce qui est nécessaire pour les empêcher de violer en matière grave la loi de Dieu. Et cela est-il donc si rare? D'ailleurs, ils n'hésitent pas à reconnaître que « le conflit entre le salut et les jouissances de la vie est fréquent. C'est là que se révèle le plus la faiblesse humaine; » mais ils estiment que « la miséricorde divine est incomparablement plus large en secours et en pardons que les rigoristes ne le supposent » (Castelein). Comment donc expliquer le texte *regnum cælorum vini patitur,* s'il est relativement facile d'entrer dans le royaume des cieux? Disons tout de suite que l'interprétation de ce texte n'est pas fixée. Le P. Knabenbauer, après dom Cahnet, le comprend ainsi: Le royaume du ciel est persécuté et des hommes violents veulent le détruire, faisant allusion aux efforts des pharisiens pour empêcher la religion chrétienne de s'établir. Knabenbauer, *Evangelium sec. Matth.,* t. i, p. 435. Une telle interprétation n'a aucune influence sur la doctrine du nombre des élus. D'autres,le rapprochant de son texte parallèle, Luc., xvi, 16, pensent différemment : « Notre-Seigneur compare donc ici les deux religions. La première religion avait été confiée au seul peuple juif. Depuis Jean-Baptiste, le royaume du ciel ou la religion définitive est prêché. Pour qui'/pour tous. Ce n'est plus un privilege pour personne, mais aussi personne n'est plus exclu. Voilà pourquoi Jésus-Christ le compare *à un butin de guerre, dont tout le monde peut s'emparer. Le* but de la métaphore *(violenti rapiunt)* est simplement de redresser l'erreur des Juifs qui croyaient avoir droit au royaume du ciel par privilège de naissance, et cela à l'exclusion des autres hommes. » Castelein, *op. cit.,* p. 43. Cf. Mor Le Camus, *La vie de .V.-S. Jésus-Christ,* 6e édit.. Paris, 1901, t. i, p. 456. D'autres, traduisant le verbe βιάζεται par le moyen, et non parle passif, comprennent ainsi : Le royaume des cieux (prêché par Jésus) s'offre à tous avec force, et chacun s'efforce à son tour d'y pénétrer. Cf. Knabenbnuer. *loc. cit.* Enfin, l'interprétation ordinaire : Le royaume des cieux souffre violence, et seuls, ceux qui savent se faire violence, l'obtiendront, est celle qui sert de fondement à l'argumentation rigoriste? Mais est-elle bien certaine et ne contredit-elle pas le sens évident du texte qui se rapporte, non pas au royaume des cieux dans la gloire du paradis, mais au royaume prêché *depuis Jean-Baptiste?* On oublie trop les premières paroles du texte : *A diebus autem Joannis usque nunc, regnum cælorum vim,* etc. Cf. Bainvel, *Les contresens bibliques des prédicateurs,* 2· édit., Paris, s. d. (1906), p. 122-124.

4. Certains *faits historiques* de l'Ancien Testament présentent *un sens typique* indiquant le petit nombre des élus. Laissons de côté les faits historiques dont le sens typique n'est pas bien établi (histoires de Rahab, Jos., vt; des soldats de Gédéon, Jud., vit), les prétendus symboles du c. l.x d'Ézéchiel (un seul ange pour préserver, six pour exterminer), de l'Apocalypse (un livre de vie, plusieurs livres de réprobation, xx, 12). de la piscine probatique (beaucoup de malades amenés, un seul guéri), de la parabole du semeur (la quatrième partie de la semence fructifie en tombant en bonne terre), des deux pèches miraculeuses (la première figurant l'Église dans laquelle entre une mul itude d'hommes, la seconde, qui ne donne que 153 poissons, figurant le ciel, ou les élus sont relativement peu nombreux, Luc., v, 6; Joa., xxt, 18); la comparaison de saint Paul entre les vases d'or et d'argent — rares — et les vases de bois et de terre — vulgaires —. Quelques Pères ont pu accommoder cesdill'érents passages de l'Ecriture sainte aux élus et aux réprouvés; mais vouloir établir sur eux une preuve sérieuse, c'est condamner d'avance sa thèse.

Il n'y a que trois faits historiques, dont le sens typique, affirmé par l'Ecriture sainte elle-même, ne peut faire de doute.

a) Le *deluge.,* avec ses huit personnes sauvées parmi toute la multitude détruite par le fléau, représente le petit nombre des élus sauvés de la masse des réprouvés. Saint Pierre, en effet, I Pet., ni, 19-21, parlant « de l'arche dans laquelle peu de personnes, huit seulement, furent sauvées au milieu de l'eau, » affirme que c'est une « ligure, à laquelle correspond le baptême qui vous sauve maintenant. » Point n'est besoin, pour répondre à cette difficulté, de chercher à diminuer outre mesure l'importance du déluge. Le sens typique n'est pas attaché au nombre de personnes sauvées dans l'arche, mais au mode de salut : « De même que Noé et sa famille franchirent les eaux du déluge pour entrer dans l'arche, de même les chrétiens traversent celles du baptême pour entrer dans l'Église du Christ, ou ils trouvent la délivrance. C'est en ce sens que le baptême est l'antitypedu déluge, c'est-à-dire la réalisation du type delà ligure. » Fillion, *La sainte Bible commentée,* Paris, 1904, t. vin, p. 683. On fait remarquer qu'au contraire, ce passage de la /» *Petri* serait plutôt un argument contre la thèse du petit nombre, puisque l'auteur sacré y laisse entendre que beaucoup des humains, condamnés alors par Dieu à cause de leur corruption, se convertirent au dernier moment, avant de périr dans les eaux, et évitèrent ainsi l'enfer, 19, 20. Le petit nombre des sauvés dans le déluge est présenté comme le type du petit nombre des élus par saint Augustin, *De hartismo cont. donat.,* l. V. c. xvni, *P. L.,* t. xi.ih. col. 189; par saint Chrysostome, *Adv. oppugn, vitæ monasticæ, P. G.,* t. xlvii, col. 330; par saint Grégoire le Grand, *Homil.,* xxxvni, *in Evang., P. L.,* t. i.xxvi, col. 1280-1290.

b) La *destruction de Sodome à* laquelle échappent seuls Loth etsa famille présenterait également un sens typique relatif au nombre des élus. Peu échappent au feu du ciel, ainsi en sera-t-il au jour du jugement. Saint Pierre. Il Pet., Il, 6, et saint Jude. 7. affirment que ce fui un exemple. .Mais ici encore l'exemple n'est

point dans le nombre de ceux gui échappent à la punition; il est dans le châtiment qui frappe les impies. Saint Pierre, qui s'étend assez longuement sur cette pensée, n'a pas un mot qu'on puisse appliquer au nombre des élus.

cjJosué et Caleb, entrant seuls dans la terre promise, sont encore, nous dit-on. un type des élus entrant au ciel. C'est saint Paul, I Cor., x, 1-12, qui nous affirme que ce fut une figure. — Soitl répondent les partisans du grand nombre, mais la figure porte uniquement sur les châtiments dont Dieu affligera les pécheurs. L'apôtre veut simplement prémunir les Corinthiens contre les tentations, toujours possibles, même au milieu des plus grands bienfaits de Dieu. Les Hébreux, infidèles dans le désert, en sont la preuve.

Conclusion : on a tort de vouloir trop presser, jusque dans leurs moindres détails, ces types de l'Ancien Testament; on fait alors dire à la sainte Écriture ce qu'elle ne dit pas, et on risque de prendre son propre jugement pour la parole de Dieu.

5. Les rigoristes appliquent aux élus *certaines com. paraisons soit de ('Ancien, soit du Nouveau Testament :* Is., xvn, 5, 6 : *Et erit sicut congregans in messe quod restiterit et brachium ejus spicas leget; et erit sicut quærens spicas in valle Baphaim ; et relinquetur in eo sicut racemus, et sicut excussio oleæ duarum vel trium olivarum in summitate rami, sive quatuor aut quinque in cacuminibus ejus fructus ejus...,* et encore, xxiv, 13 : *Quia hæc erunt in medio terree, in medio populorum : quomodo si paucæ olivæ,quæ remanserunt, excutiantur ex olea; et racemi, cum fuerit finita vindemia.* Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ, loc. cit.,* qui apporte ces textes comme arguments, compare après saint Jérôme, *In ls., P. L.,* t. xxiv, col. 294, les élus aux épis et aux grappes qui ont échappé aux moissonneurs et vendangeurs. Toujours le petit nombre. — Une autre comparaison est empruntée au Nouveau Testament. Parlant de Jésus-Christ, saint Jean-Baptiste dit : Son van est en sa main, et il nettoiera complètement son aire : il amassera son blé dans le grenier, mais il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteindra point. Matth., ni, 12; Luc., ni, 17. Or, si le blé représente les élus, la paille forme un volume beaucoup plus considérable que le blé. Humbert, *Pensées sur les plus importantes vérités de la religion,* c. v, § 2.

« écartons respectueusement, leur répond le P. Jean-Baptiste, *loc. cil.,* ces figures de l'Ancien Testament qui sont appliquées d'une façon bien arbitraire au nombre des élus. Comparer les élus aux épis de blé et aux grappes de raisin qui ont échappé à l'attention des moissonneurs et des vendangeurs, n'est-ce peint assimiler, par une contradiction assez étrange, les amisde Dieu, *prédestinés* avant la création du monde, à des rebuts abandonnés ou à des restes oubliés? »

L'autre comparaison, empruntée au Testament Nouveau, prouverait juste le contraire de ce qu'on en veut tirer. De ce texte, on devrait conclure que le nombre des élus l'emportera de beaucoup sur celui des réprouvés : en effet, c'est le divin Semeur lui-méme qui l'assure, chaque tige de son champ lui donne trente, soixante et jusqu a cent grains de blé. Conclusion d'ailleurs autorisée par cette autre déclaration de Jésus-Christ : *Ainsi en sera-t-il* — comme de la capture et du choix des poissons — *à la consommation des siècles; les anges viendront et sépareront les méchants du milieu des justes et les /etteront dans la fournaise de feu.* Matth., xm, 47-50. Séparer les méchants « du milieu des justes », n'est-ce point manifester que ces derniers sont bien plus nombreux?

6. Pour être complet, il faut encore rapporter les arguments — démodés aujourd'hui — que Gonet forgeait avec certains passages de l'Écriture sainte : les élus sont comparés par saint Paul à des hommes *appelés par le sort,* Eph., l, 11; Col., i, 12; donc ils sont en petit nombre, car c'est toujours le petit nombre qui est favorisé par le sort; les prédestinés sont représentés comme les *amis de Dieu;* or, une des conditions de l'amitié, c'est de ne pas être prodiguée; les prédestinés sont comme des *rois* et des *princes,* les réprouvés, comme des *esclaves.* Or, les rois sont moins nombreux que les sujets. — A ces arguments peu sérieux, il suffit de répondre par un autre texte de saint Paul : *Dieu veut le salut de tous les hommes.* I Tim., n, 4.

7. Mais il est un argument, en apparence plus sérieux, auquel recourent les partisans du petit nombre des élus ; ils insistent sur les textes de la sainte Écriture, où nous est inculquée la *crainte de Dieu* dans l'œuvre du salut, par exemple : *Cum metu el tremore vestram salutem operamini.* Phil., η, 12. Or, la crainte ne serait pas justifiée si le salut était relativement facile et l'apanage du plus grand nombre. On a abusé de tous ces textes qui nous inculquent la crainte. La *crainte de Dieu* n'est pas *la peur* de Dieu ; et c'est sur cette équivoque que se base tout le raisonnement des rigoristes. « La crainte de Dieu, telle que nous la montre l'Ecriture, n'est pas la crainte servilement servile, ni même le plus souvent, la crainte simplement servile; c'est presque toujours la crainte filiale, amoureuse, inséparable de la joie et de l'exsultation, *exultais ei cum tremore,* Ps. Il, 11, inséparable de la joie dont *elle est le fruit, lætetur cor meum ut timeat nomen tuum,* Ps. lxxxv, 11, inculquée dans cette Épltre aux Philippiens dont on cite avec effroi le verset *cum metu et tremore vestram salutem operamini,* sans prendre garde que c'est une des Épitres, où saint Paul recommande le plus ardemment la joie a ses néophytes. » iv, 4; n, 18, 28; l, 25; II, 2; iv, 7-8; cf. Eccli., I, 11-12, 22; n, 8-13. *Ami du clergé,* 1906, p. 1063. De plus,dans saint Paul, le mot *tremor* n'a jamais le sens de *frayeur;* on peut s'en convaincre en comparant I Cor., il, 3; II Cor., vu, 15; Eph., vi, 5; Heb., xn, 28. Voir t. in, col. 2014-2018.

2° *Textes allégués en faveur du grand nombre des élus.* — Tout d'abord, le texte classique de l'Apocalypse, vu, 9 : *Vidi turbam magnam,* etc. S'il y a, au ciel, une si grande foule d'élus, de toutes les nations, tribus, peuples, langues, c'est donc que le nombre des élus sera immense. Comment, en ce cas, soutenir la thèse du petit nombre? Gonet répond avec une distinction toute scolastique, reproduisant le commentaire de saint Augustin : *absolument,* le nombre des élus sera très grand; *relativement* au nombre des damnés, cette foule sera encore le petit nombre. *Clypeus theologiæ thomisticæ, loc.cit.* Et, de fait, il faut convenir que du texte de l'Apocalypse, on ne peut rien conclure; aussi les modernes ont cherché plutôt à recueillir dans la sainte Écriture, les textes qui prouvent, dans le plus grand nombre des hommes, l'efficacité des trois causes de leur salut éternel, la *cause suprême,* qui est la volonté souveraine de Dieu ; la *cause méritoire,* qui est le sang et les mérites de l'Homme-Dieu; la *cause efficiente,* qui est la grâce, agissant sur notre volonté.

1. *La cause suprême du salut dans la sainte Écriture, relativement au nombre des élus.* — La sainte Écriture « nous enseigne, dans les termes les plus nets, que Dieu a voulu faire prédominer dans le genre humain la gloire de sa bonté sur celle de sa justice, qu'il veut d'une volonté efficace le salut de tous; qu'il veut se montrer riche en miséricorde pour tous; qu'il ne fait aucune distinction de personnes dans sa volonté de les sauver tous; qu'il ne laisse même les peuples s'engager sur le chemin public des erreurs qu'en maintenant son dessein d'éclairer, du moins en secret, toutes les âmes égarées et de déployer vis-à-vis de toutes, pour les sauver, une inépuisable miséricorde. » Castelein.

op. cit., p. 160. Les témoignages invoqués sont les suivants : vision de Moïse, Exod., xxxm, 18 sq. ; xxxiv,6, 7; vision d'Élie, III Reg., xix, 11, où Dieu passe dans un souffle doux et léger; Ezech., xvm, 2-22; Ps.lxxxviii, 1; ci.xiv, cxxxv; en, qui exaltent la bonté et la miséricorde de Dieu; Is.,Liv,· Sap., xi, xn; Matth., xvhi, 11; Luc., xix. 10: *Venit... salvum facere quod perierat;* Matth., xvni, 12,13; Luc., xv,4,6,11-32,où est proclamée la joie causée par le retour du pécheur et de l'enfant prodigue;.Ioa.,vm,4,où nous lisons l'épisode si significatif delà femme adultère; Matth., xvm,2t, 22 ; Luc., xvn, 4, 5, le pardon seplante fois sept fois répété; Act., x, 34; Rom., π, II ; x, 12. 13; Col., m, 11 ; Gai., ni, 28, où la volonté salvilique universelle est proclamée; Rom., ix, 16; v. 5-10; vin, 31-39. où l'amour de Dieu pour nous éclate dans le mystère de notre prédestination, mystère de bonté et de miséricorde avant tout.

2. *La cause méritoire.* — I Tim., il. 6 : *Qui dédit redemptionem semetipsum pro omnibus ;* II Cor., v, 14.15 : *I nus pro omnibus mortuus est..., pro omnibus mortuus est Christus ;* I Joa., II, 2 : *Ipseest propitiatio pro peccatis : non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi ;* Rom., vm, 32 : *Pro nobis omnibus tradidit illum.* Rapprocher de ces textes les expressions si fortes île l'apôtre, Heb., Il, 17; iv, 15, et la prophétie d'Isaïe, lui, 2-6.

3. *La cause efficiente,* la grâce, donnée par Dieu, méritée par Jésus-Christ, ne restera pas inefficace, car la récompense de ces efforts du Christ, en vue de notre salut, ne peut être illusoire. Dans le ps. xxi, le triomphe du sacrifice et de ia prière de Jésus-Christ sur sa croix est célébré comme un triomphe de rédemption et de conversion universelles. Rapprocher de cette prophétie, Ps. xuv, xlxi, lxxi; Is., xt, 4-13; xlix, 22-23; lu, 7-9; lui, 10-12; lx, 1-2; l.xi, 1-11; Dan., vil, 14-27; Ezech., xx, 32-44. D'ailleurs, le sacerdoce de prière, fécondé de la vertu du sacrifice, est souverainement efficace en Notre-Seigneur : *Exauditus est pro sua reverentia,* dit saint Paul, Heb., v, 7, et Jésus-Christ ne proclame-t-il pas lui-même : *Omnia traham admef* Joa., xn, 32.

Le péché originel a pu affaiblir la nature humaine, mais il ne saurait empêcher l'œuvre de la grâce dans nos âmes; il ne peut ni arrêter la volonté divine, volonté toute pleine de miséricorde et d'amour, ni empêcher le sang et les mérites de Jésus-Christ d'avoir leur action sanctifiante sur l'humanité. Le Christ, nouvel Adam, a réparé la faute du vieil Adam, et le don de la grâce, retrouvé par le Christ, l'a emporté sur la faute. Cf. Rom., v, 15. L'argumentation de saint Paul, relative à cette réparation du genre humain déchu tout entier, fait conclure aux partisans du grand nombre des élus que la condition d'innocence et de justice originelles n'est point préférable à l'état de réparation pour opérer notre salut. Et ils insistent sur des textes tels que celui-ci : Dieu a laissé *toute l'humanité* tomber dans l'abîme du mal, pour montrer sa miséricorde vis-à-vis de tous.

Cette conclusion est consolante pour nous, puisqu'elle fortifie notre espérance; mais logiquement est-elle en faveur de la thèse du plus grand nombre des élus?

C'est ce que nient les adversaires de cette opinion; et facile est leur réponse à tous ces textes où les écrivains sacrés exaltent la bonté, la miséricorde de Dieu, l'universalité et l'efficacité de ia rédemption. Tout d'abord, ils font remarquer l'omission des textes ou éclatent la justice et la sévérité, cf. Sap., ix, 6; x, 3; xn, 17, 22, 26, 27: l'exagération des auteurs donnant une portée universelle à ce qui s'applique à une situation bien déterminée (vision de Moïse), etc. Mais surtout ils n'ont garde d'oublier la célébré dislinclion scolastique qui.en deux mots, réduit à néant l'argumentation ci-dessus. *Redemptio Chnsli est universalis quoad sufficientiam, non autem quoad efficaciam.* Et l'Ecriture sainte ne peut rien nous apprendre du nombre de ceux pour qui la rédemption sera vraiment efficace, tout comme elle nous laisse ignorer le nombre de ceux qui bénéficient de la volonté salvifique *conséquente* de Dieu. Cf. Coppin, *La question de l'Evangile : Seigneur, y en aura-t-il peu de sauvés ?* Bruxelles, 1899.

D'ailleurs, en réduisant à la stricte logique du raisonnement les arguments des partisans du grand nombre des élus, il faudrait conclure au salut de tous les hommes. Or, l'espérance du salut universel est une thèse condamnée par l'Eglise. *Syllabus,* prop. 16, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* η. 1716. C'est le cas d'appliquer l'adage : *qui nimis probat, nihil probat.* Néanmoins, on ne peut nier que ces textes de la sainte Écriture, relatifs aux bienfaits de la rédemption, aient une grande force et donnent une sérieuse probabilité à l'opinion large.

En dehors de cette simple probabilité, on ne peut rien trouver dans la sainte Écriture qui favorise la thèse du grand nombre des élus; la thèse du petit nombre de son côté trouve un fondement sérieux dans le parallèle fait par Notre-Seigneur entre la voie étroite et la voie large. Luc., xm, 23, 24; Matth., vu, 13. Mais c'est tout; les autres arguments ne sont que de vaines sollicitations de textes ou des interprétations erronées.

IV. Lx tradition et le nombre des élus. — L'argument de la tradition en faveur du petit nombre des élus a été exposé en quelques lignes par le P. Godts : *An major pars totius generis humani, generatim sumpti, ob peccata sua mortalia damnatur ? —Affirmative, respondet universalis traditio, quam testantur 73 Patres, doctores et sancti,* 74 *theologi et 28 S. Scripturus interpretes...* « nec omnino quisquam Patrum invenitur, qui diversum scripserit, » *uti notat Estius. Op. cit., Compendium totius quœslionis.*

La tradition se manifeste, tout d'abord, par les commentaires des écrits de l'âge apostolique sur la doctrine des *deux voies. Doctrina duodecim apostolorum,* I sq., *Patres apostolici,* édit. Funk, Tubingue, 1901, t. i, . 3; *Epist. Barnabæ,* iv, 14; xvm, xx, *ibid.,* p. 49, 89-95. Il est à remarquer, toutefois, que, sauf dans l'Épitre dite de Barnabé, il n'est point question du *mulli vocati, pauci electi.* Mais dès le m· siècle, avec Clément d'Alexandrie, *Strom.,* V, c. v, *P. G.,* t. tx, col. 53, l'interprétation du texte des deux voies devient plus nette, en faveur du petit nombre. On trouve la même interprétation dans les *pseudo-Clémentines,* homil. vu, *P. G.,* t. n, col. 222. Le P. Godts donne les références suivantes : S. Irénée, *Cont. hær.,* I. IV, . xv, xxvii, xxxvi, *P. G.,* t. vu, col. 1014, 1060, 1096; Tertullien, *De fuga in persecutione,* c. xiv, *P. L.,* t. n, col. 142; Origène, *Com. in Matth.,* torn, xvn, n. 24; *In Jeremiani,* homil. iv, n. 3, *P. G.,* t. xm, col. 1548-1549, 287; Lactance, *Inst. div.,*\ VI, c.iv, vu, *P. L.,* t. vi, col. 646, 459; S. Athanase (?), *Epist.,* i, *ad Castorem,* § 13; *Dial.,* n, *cant. Macedon.,* confut. I», *P. G.,* t. xxvm, col. 868, 1341; S. Hilaire, *Tract, sup. Ps. t.xtv,* n. 5; *Com. in Matth.,* xxn, n. 7, *P. L.,* t. IX, col. 415, 1044; Pseudo-Basile. *Corn, in Isaiam,* c. vm, § 213; c. x, § 246, *P. G.,* t. xxx col. 485, 552; S. Basile, *Serm. de renuntiatione sæculi, P.* G., t. xxxi, col. 645; S. Ephrem. *De pænitenlia, Opera,* Rome, 1743, t. m, p. 398; *Deparænes.,* 48, t. il, p. 175; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.,* xlii, *ad 150 episcopos,* n. 7, 8; *Orat.,* xxvn, n. 8, *P. G.,* t. xxxvi, col. 468, 21; S. Ambroise, *In ps. XL,* n. 7; *Apolog. pro David,* c. ix, *P. L.,* t. xiv, col. 1071, 868; Philon de Carpasia, *Enarr. in Cant, cantic.,* ni, 2. n. 73, *P. G.,* t. XL, col. 77 ; S. Jean Chrysostome, *Adv. oppugnatores vitæ monasticæ,* I. I, § 8, *P. G.,* t. xlvu, col. 330, et surtout la célèbre apostrophe au peuple

d'Antioche : « Combien pensez-vous qu'il y en ait de sauvés dans notre ville? Ce que je vais dire est pénible ; je le dirai néanmoins. Parmi tant de milliers de personnes, il n'y en a pas cent qui arriveront à leur salut; et encore ne suis-je pas sûr de ce nombre. Tant il y a de perversité dans la jeunesse, de négligence dans la vieillesse, » *Homil.*, xxiv, *in Act. apost.*, *P. G.*, t. lx, col. 189; Pseudo-Jérôme (probablement S. Paulin), *P. L.*, t. xxn, col. 1209; S. Jérôme, *In Is.*, xxiv, 13-15, *P. L.*, t. xxiv, col. 294; *Cont. Pelag.*, I. II, *P. L.*, t. xxm, col. 573; S. Augustin, principalement *Contra Cresconium*, l. III, c. lxvi; I. IV, c. lui, *P. L.*, t. xliii, col. 537, 582; *Serm.*, cxi, *De verbis Domini*, xxxii, *P. L.*, t. xxxvm, col. 641-642; S. Nil, *Epist.*, J. I, epist. eux, *P. G.*, t. lxxix, col. 148; Jean Cassien, *De cœnobiorum institutis*, I. IV, c. xxxvm, *P. L.*, t. XLix, col. 196; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, l. II, c. xxiv, 6, *P. G.*, t. lxx, col. 540; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, xcvn, *P. L.*, t. lu, col. 472; S. Isidore de Péluse, *Ad Eusebium presb. epist.*, lxxxix, *P. G.*, t. Lxxvni, col. 1377 ; S. Léon le Grand, *Serm.*, xlix, c. n, *P. L.*, t. Liv, col. 302; Salvien de Marseille, *De gubernatione Dei*, I. III, *P. I..*, t. lui, col. 66; Ruricius de Limoges, *Epist.*, xvi, *ad Trrencium*, *P. L.*, t. Lvm, col. 98; S. Hormisdas, *Epist.*, xxm, n. 2, *P. L.*, t. l.xiii, col. 416; S. Césaire d'Arles, *Cône.*, lxvii, lxviii, *De duabus viis, arcta et lata*, *P. L.*, t. xxxix, col. 1874, n. 2, 1876, n. 3; S. Grégoire le Grand, *Homil.*, xxxvm, *in Evang.*, n. 8, 14, *P. L.*, t. lxxvi, col. 1280, 1290; xix, n. 5, col. 1157; Antiochus, moine de Saint-Sabas, *Homil.*, xctv, *P. G.*, t. lxxxix. col. 1720; S. Isidore de Séville, *Lib. quæst. in Num.*, q. xlh, *P. L.*, t. i.xxxm, col. 358; S. Bède le Vénérable, *InMatth.*, xx, 16; vu, 13; *In Luc.*, l. V, c. xvm, *P. L.*, t. xcn, col. 88, 37, 551 ; Theophylacias, archidiacre du Saint-Siège, *Epist.*, lxxxiii (parmi les lettres de S. Boniface), *P. L.*, t. lxxxix, col. 782; Ambroise Autpert, *In Apec.*, l. IV, 15; l. VII, 25; *Lib. de cupiditate*, n. 14, *P. L.*, t. lxxxix, col. 1289; Jonas d'Orléans, *De institutione laicali*, l. l, c. xx, *P. L.*, t. evi, col. 166; Christian Druthmar, *Expos, in Ev. Matth.*, c. xm. xliv, *P. L.*, t. evi, col. 1320; Haytnon, évêque d'Halberstadt, *Homil.*, *xxi,de dom. in Septuag.*, *P. L.*, t. cxvm, col. 154-163; Paschase Radbert. *In Matth.*, l. IV, *P. L.*, t. exx, col. 322; Remi d'Auxerre, *In ps. xxxix*, 15, *P. L.*, t. cxxxi, col. 354; Rathier de Vérone, *Serm.*, i, *de Ascensione*, *P. L.*, t. cxxxvi, col. 737; Théophylacte, *In Matth.*, xxn, 11, *P. G.*, t. cxxiii, col. 388; S. Pierre Damien, *Serm.*, xxxn, *de S. Apollinare*, *P. L.*, t. cxliv, col. 677; Raoul de Flavigny, *In Lev.*, l. V, c. iv, dans Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. xiv, p. 379; Othon, *De cursu spirituali*, c. I, *P. L.*, t. cxlvi, col. 141 ; le pseudo-Anselme, *Elucidarium*, l. II, c. xvm, xix, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1148; S. Anselme, *lu Epist. ad Odonem et Lanzonem*, *H. L.*, t. Clviii, col. 1065, 1114; *Epist. ad comitissam Idani*, *P. L.*, t. eux, col. 43; Euthymius, *Comment, in Matthæum*, c. xlii, *P. G.*, t. cxxxix, col. 536: S. Bruno de Segni, *Com. in Matth.* part. II, c. vu, *P. L.*, t. clxv, col.,129; c. xx, col. 239; cf. col. 253, 879; Werner, abbé, *Deflorationum sive excerptionum ex melliflua diversorum Patrum*, l. I, *P. L.*, t. clvii, coi. 846; Ilildebert de Tours, *Serm. in Septuag.*, *P. L.*, t. ci.xxi, coi. 420; Godefroy de Vendôme, *Serm.*, v, *P. L.*, t. clvii, coi. 257; Rupertde Deutz. *In Exod.*, l. IV. c. xxtx, *P. L.*, f. clxvii, coi. 730; Honorius d'Autun (?), *In ps. xctv*, 11, *P. L.*, t. cxciv, coi. 580; S. Bernard, *Serm.*, m, *in vigilia Nativ. Doniini*, *P. L.*, t. clxxxiii. coi. 96.

A ces Pères de l'r.glise, il faut ajouter les noms des docteurs et saints illustres qui ont appuyé de leur autorité la thèse du petit nombre des élus : le pape Innocent III, *Serm.*, x, *in Sept.*, *P. L.*, t. ccxvn, col. 357 ; S. Antoine de Padoue, dans son sermon sur la Cène du Seigneur, *Opera completa*, p. 418 ; S. Bonaventure, *Breviloquium*, part. I,c. ix; *In IV Sent.*, 1.1, dist. XL.a. 3, q. n; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I", q. XXIII, a. 7, ad 3"m; B. Albert le Grand. *In Matth.*, xxn. 14; S. Vincent Ferrier, *Serm.*, i, *in dom. Sept.; Serm.*, VI; S· Laurent Justinien, *De compunctione et complanctu chrislianæ perfectionis;* S. Bernardin de Sienne, *De speculo peccaturis : pauci erunt de numero salvandorum ;* S. Antonin, *Sum. theol.*, part. I. tit. iv, c. vu ; Denys le Chartreux. *In Job*, c. xxi. 33, a. 47. *Opera omnia*, Montreuil, 1897, t. iv, p. 580; *De arcta via salutis ac mundi contemptu;* S. Thomas de Villeneuve, *Concio*, i, *in dom. xtx post Pent.;* B.Canisius, *In Evang. dom. Sept.;* Bellarmin, *De gemitu columba*, c. vi; *De arte moriendi*, l. II, c. m; Dupont, S. J., *Meditationes*, part. III, med. liv; S. Vincent de Paul, *Sermon sur la persévérance;* P. de la Colombiére : « Vous vous étonnez que de cent mille chrétiens il n'y en ait pas dix de sauvés? Et moi, au contraire, plus je considère la chose, plus je m'étonne que de cent mille il y en ait trois de sauvés, » dans Migne, *Orateurs sacrés*, t. vu, col. 1591 ; Ven. Sarnelli : « La maggior parte dei fideli si danna, » *Opera omnia*, Naples, 1888, t. n, p. 216; S. Léonard de Port-Maurice. *Sermon xxiv, Du petit nombre des élus*, trad. Labis, t. iv, p. 175-179; S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, L IV, tr.II, c. n, n. 130, etc.

Comme pour renforcer cette liste déjà imposante, le R. P. Godts ajoute les noms de 74 théologiens et 24 interprètes de la sainte Ecriture, ces derniers commentant les versets de saint Matthieu et de saint Luc, que nous avons rapportés plus haut, voircol. 2356. Citons simplement les plus connus et les plus imporlants : Mendoza, *Quæst. quodl.*, q. I, prop. 4; Molina, *In /*"*, q. xxm, a. 7; Grégoire de Valence, *Theol. disp.;* Vasquez, *In I""*, q. xxm, a. 7, disp. CI, c. m; Lessius, *De prædest.*, sect, vi, assert. 5, n. 160; Becan, *Sum. theol. schol.*, tr. l, c. xiv; Smising, O. M., *De Deo uno*, tr. III, disp. VI. *Deprovid.*,*n.* 803-805; Drexelius, *Zodiacus Christianus*, cap. till., Anvers, 1660; Jean de Saint-Thomas, *Curs, theol. in Sum. S. Thoma*, édit. Vivés, t. m, p. 885 ; Contenson, *Theol. mentis et cordis*, \. IL dist. VI, c. II, spec, m; Saint-Juré, *Connaissance et amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, l. 111, c. xxm, § 2; cardinal Bona, *Principia el documenta vitæ chrislianæ;* Gonet, *op. cit.;* Salmanticenses, *Cursus theol.*, *De prædest.*, disp. X, dub. n, note de l'art. 7 ; cardinal de Laurea, *Opusc. de prædest.*, c. xix; Thomassin, *Dogm. theol.*, édit. Vivés, t. n, p. 145; Muniena. *Disp, schol. de providentia Dei; De reprobatione*, disp. XVI, sect, iv; Wirceburgences, *De Deo uno*, n. 224; Gotti, *Theol. schol. dogm.*, tr. VL *De Deo provisore*, q. IV, dub. m, n. 15; Concina, *De Deo*, tr. I, disp. IV, q. il, a. 2; Billuarl, *De Deo*, diss. IX, a. 7; Berti, *Theol. discipl.*, l. VI, c. xvn; Foggini, *Patrum Ecclesiæ de paucitate adultorum fidelium salvandorum*, etc., Rome, 1752; cardinal Giraud, *Homélie sur le petit nombre des élus*, dans *Œuvres complètes*, 1863, p. 635; Petau, *De angelis*, l. I, c. xix, n. 14, etc.

Plusieurs de ces théologiens, Billuart et les théologiens de Salamanque en particulier, évitent de se prononcer sur la question du grand ou du petit nombre des élus parmi les adultes catholiques; d'autres, sans adopter expressément la thèse du grand nombre, témoignent, par l'ensemble de leurs raisonnements, qu'ils n'adhèrent point à celle du petit nombre de *catholiques* sauvés. On peut citer Msr de Pressy, *Instruction pastorale sur l'éternité de la punition du péché*, c. II, dilf. vu. édil. Migne, t. I.col. 623; *Instruction pastorale sur la grâce*, col. 660-1032; Bergier. *Traité de la vraie religion*, part. III, c. il, a. 2, § 7, Besançon. 1820

Dictionnaire de théologie, art. *Élu;* l'auteur des *Tesori di conftdenza in Dio;* le cardinal Gousset, *Justification de la théologie morale du B. Alphonse de Liguori,* Besançon, 1832, note de la p. 231. reproduite par le cardinal Deschamps, *Libre examen de la vérité de la foi,* Paris, 1857; Perrone, *De Deo creatore,* part. III, c. vi, a. 3. prop. I ; Guillois, *Explication du catéchisme,* part. I, leç. xxxi, §3; Sala, O. S. B., *Explication de cuarenla y cinco textos sagrados que mal entendidos podrian indutir nos a desconfiar de la Salvation,* Barcelone, 1885; Msr Besson, *L'Église, œuvre de l'Homme-Dieu,* conf. ni ; Lâchât, en note de la Somme théologique de saint Thomas, I·, q. XXtli, a. 7, ad 3"". D'autres enfin, tout en admettant la théorie du petit nombre des élus par rapport au genre humain tout entier, se refusent à l'accepter pour les catholiques en particulier. Le premier et le plus considérable de tous est Suarez, *De praedestinatione,* l. VI, c. m; on cite également saint François de Sales (au témoignage de Mi"· Camus, *Esprit du B. Fr. de Sales,* part. III, sect, x); François Carthagéne, *De prædestinatione angelorum et hominum,* disc. X. Rome, 1581, µ. 348. Alcazar, cité par Corneille delà Pierre, *In Apoc.,* xxi' 16; Ruiz, cité par Gonet, *op. cit.;* Sylvestre, Granado, Trigosus, Alarcon, Martinon, Pallavicini, Marin. Ramirez, cités par Lossada, *Censura operum Fr. Joseph a S. Benedicto* (la théologie du P. Marin, S. J., fut mise à *Vlndex* par décrets de 5 juillet et du 9 novembre 1728); François du Christ, *In IV Sent.,* l. I. dist. XLI, q. unica, conci. 32; Gibbon de Burgos, *De prædestinatione,* disp. V, dub. n; Drexelius, *Zodiaci coronis,* etc., Munich, 1628, p. 144, col. 2, nota *a;* Steyaert, cité par Verschuren, *Via arcta cœli asserta,* etc., Liège, 1706; Siuri, *De novissimis,* tr. XXXIII, c. iv, n. 78; Ferrari, *In Apoc., c.* vu, 9; Viva, Lipsin (allégués par Faber, *Progrès de l'âme,* c. xxi; *Le créateur et la créature,* l. III, c. n); Genér, *Theol. dogm. schol.,* t. n, part. I, tr. II, I. III, c. m, § 3; Hurter, *op. cit. ;* Migne, *Bevision des démonstrations évangéliques,* sect. II, § 3, t. xvm, col. 999; Faber, *op. cit.;* Paquet, *De Deo uno et trino,* disp. VI, q. n, a. 5, et d'autres contemporains.

Parmi les interprètes delà sainte Écriture, favorables au petit nombre des élus, ce sont surtout les anciens qui adoptent sans restriction la formule rigide. L'exégèse des textes de saint Matthieu et de saint Luc a suivi le mouvement de la théologie, et, de nos jours, nombre d'exégètes adoptent des interprétations différentes des anciennes et infirment par là les raisons scripturaires de la thèse du petit nombre. Voir *Dictionnaire de la Bible,* de M. Vigouroux, art. *Élu.* Matth., xxn, 14, ou xx, 16, est. interprété dans le sens du petit nombre par Nicolas de Lire, Testât, Salmeron, Stapleton, Barradas, Luc de Bruges, Tirin, Ménochius, de Ligny, Allioli; Luc., xm, 23, et Matth., vu, 13, reçoivent un sens analogue chez Jansénius de Gand, Jansénius d'Ypres, Talon, *Histoire sainte du Nouveau Testament,* t. i, c. Lit ; Bernardin de Picquigny, dom Calmet, Fillion, Coleridge, Ceulemans, Klofutar. Corneille de la Pierre, *In Num.,* xiv, 30, défend la même thèse. Beelen, Van Steenkiste. Knabenbauer sont moins affirmatifs, comme on peut s'en rendre compte en recourant à leurs commentaires.

Pour être complet, il faudrait encore citer les orateurs sacrés qui ont tranché la question du nombre des élus dans le sens rigide : nous avons déjà vu les saints dont l'Église n'a pas désapprouvé la doctrine, puisqu'elle leur a décerné les honneurs de la canonisation. Parmi les autres, qu'il suffise de rappeler les noms de Bourdaloue, *Pensées sur le salut;* Bossuet, *Méditations sur l'évangile,* dernière semaine du Sauveur, 34'jour, et surtout Massillon, dont tout le monde connaii le célèbre sermon. Mais Massillon n'est pas une autorité : l'exagération de son raisonnement est évidente ; pour aller au ciel, il y a un autre chemin q. celui de la sainteté héroïque ou de la pénitence extraordinaire; il y a l'état de grâce conservé ou retrouvé par le sacrement de pénitence.

En face de toutes ces autorités, s'il s'agit du nombre des élus parmi tout le genre humain, il n'y a guère de noms à opposer. Gravina fut le premier à soutenir l'opinion du plus grand nombre absolu : il fut condamné; au xix' siècle, on ne peut guère citer que les noms du P. Melguizo, de l'abbé Le Noir, *op. cit.,* du P. Castelein, *op. cit.,* de Me'Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,*t. v,etdeM.Mauran,op. *cit.* On ne peut nier cependant que le P. Lacordaire et le P. Monsabré, sans l'affirmer nettement, ne la désapprouvent point, et l'autorité incontestable de *l'Ami du clergé,* en matière théologique, lui donne une sérieuse probabilité. Cf. *Ami du clergé,* '1906, p. 1060.

Néanmoins la longue liste des Pères, docteurs, théologiens, exégètes et orateurs, partisans de la théorie du petit nombre des élus; l'apparition relativement récente dans le domaine des opinions théologiques, de la thèse opposée, laissent subsister un doute : la tradition serait-elle vraiment en faveur de l'opinion rigide?

Certains auteurs, parmi lesquels le P. Jean-Baptiste, *Éludes franciscaines, loc. cit.,* pensent qu'il ne serait pas impossible d'obtenir, en compulsant la patrologie, de nombreux textes en faveur de l'opinion large. Le travail n'est pas fait, et tant qu'il ne sera pas fait, les adversaires auront le droit de se réclamer du consentement unanime des Pères, et pourront contester cette affirmation de Bergier, *Traité de la vraie religion,* t. x, p. 356 : « Les compilateurs qui voulaient le petit nombre des fidèles sauvés ont cité soigneusement les textes qui semblent favoriser leur opinion; mais ils ont laissé de côté ceux qui y sont contraires. »

L'Ami du clergé, loc. cil., nie purement et simplement que l'opinion, même unanime des Pères, constitue, dans le cas présent, une « tradition » catholique. Jamais, en effet, les Pères n'ont considéré la vérité en question comme une vérité enseignée par l'Église, c'est-à-dire comme une vérité révélée ou se rattachant à la révélation. On objecte (dom Maréchaux, *op. cit.),* qu'« on ne saurait dire que la question du nombre des élus soit étrangère à la foi et aux mœurs. L'avertissement de Notre-Seigneur : « Efforcez-vous d'entrer par « la porte étroite, » a un incontestable retentissement sur toute la direction de la vie humaine. » Il y a ici une confusion évidente. Toute théorie qui a une répercussion directe ou indirecte en la conduite des fidèles n'appartient pas pour cela aux vérités « de la foi et des m....... », telles qu'on les entend dans le langage théologique. Il faut que ce soit une vérité révélée ou connexe à la révélation, et enseignée comme telle par le magistère de l'Église, dont le consentement unanime des Pères est une expression authentique. Or, que ce soit là le cas de la théorie du petit nombre des élus, c'est tris contestable, c'est même, on peut l'affirmer, absolument faux. Jamais les Pères n'ont parlé en ce sens, et leur opinion, toute respectable qu'elle est, reste toujours une simple opinion. Saint Cyrille d'Alexandrie écarte même expressément du sens du texte sacré l'affirmation du petit nombre des élus : *Non videtur autem Dominus satisfacere quærenr. utrum pauci sunt qui salvantur, dum declarat viam per quam quisque potest fieri justus. Sed dicendum quod mos erat Salvatoris non respondere interrogantibus secundum quod eis videbatur, quoties inutilia quaerebant, sed respiciendo quod utile audientibus foret. Quid autem commodi proveniret audientibus scire an multi sint qui salvantur, an pauci ? Necessarius magis erat scire modum quo aliquis pervenit ad salutem.* D'apres la *Catena aurea* de S. Thomas, sur

Luc., xm. 23. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Comment, in Luc.,* xm, 23, *P. G.,* t. lxxii. col. 776.

Mais la critique de la prétendue tradition exige encore une nouvelle remarque. Parmi les Pères dont on a compilé les textes en faveur du petit nombre des élus, la plupart sont postérieurs au tv· siècle, et plusieurs ne font pas autorité. Les anciens Pères et ceux dont l'autorité est incontestable ont sans doute fait appel à l'Évangile du *pauci electi* et de la *porta angusta* pour exhorter les fidèles à la pénitence, au renoncement, et à assurer par là leur salut; mais il serait inexact de voir dans ces leçons morales une préoccupation dogmatique au sujet du nombre des élus. La meilleure preuve en est que, lorsque les Pères traitent *ex professo* la question du salut des fidèles, leur langage n'est plus le même. Jusqu'à saint Augustin, on peut même dire que leur pensée est assez imprécise. L'origénisme — la doctrine du salut universel — exerce une influence incontestable. On cite saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, l'Ambrosiasler, saint Jérôme, et même saint Ambroise comme partisans, sinon du salut universel, du moins du salut universel des catholiques. Sans doute, une telle affirmation mériterait une discussion approfondie, et les conclusions de Petau, *De angelis,* l. Ill, c. vu, reproduites de nos jours par M. Tunnel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* Paris, 1889, p. 190, et par M. Tixeront, *Histoire des dogmes,* Pans, 1909, t. n, p. 198, 339, ne semblent pas absolument certaines. Cf. Billot, *De novissimis,* 2· édit., Rome, 1903. p. 57. Du moins, il est clair que saint Augustin a été le premier à formuler sur ce point une doctrine nettement catholique. Or, c'est principalement dans le *De civitate Dei,* l. XXI, c. xxm, xxvti, *P. L.,* t. xli, col. 735, 746, et dans le *De fide et operibus,* c. xxi sq., *P. L.,* t. XL, col. 222sq.,que saint Augustin rectifie les doctrines erronées qui avaient cours avant lui. Ce n'est ni le baptême seul, ni la réception de l'eucharistie, ni l'orlhodoxie de la foi, ni l'aumône seule qui nous sauveront; c'est l'ensemble de notre vie et de nos bonnes œuvres; les idolâtres et les infidèles ne seront pas les seuls â encourir la condamnation au dernier jour. A la doctrine trop large de ses adversaires, le saint docteur oppose-t-il le *multi vocati, pauci electi?* Nullement.

D'ailleurs, pour juger de la portée uniquement morale des textes invoqués chez les saints Pères, il suffit de se rappeler que le P. Godts signale comme favorable au petit nombre des élus des textes d'Origène, partisan delà doctrine du salut universel !

Si l'on voulait cependant aller jusqu'au fond de la pensée des Pères, il serait bon peut-être de rapprocher leur doctrine sur la satisfaction de leurs interprétations du *multi vocati, pauci electi.* Cette doctrine était parallèle à la discipline pénitentielle de l'Eglise. Tous les pécheurs qui ne se soumettaient pas à la pénitence officielle, tous les relaps étaient à jamais écartés de la réconciliation : ils suivaient la voie large, la voie des *multi.* Étaient-ils considérés pour cela comme perdus pour l'éternité? Loin de là, puisque saint Augustin les exhorte à se confier à la miséricorde divine. *Epist.,* cun, *ad Maced.,* n. 7, *P. L.,* t. xxxm, col. 656. La doctrine de la satisfaction se complète aussi par la théologie du purgatoire, théologie bien imparfaite dans les premiers siècles. Parmi les nombreux pécheurs qui se pressent sur la *via spatiosa,* il en est un bon nombre dont les péchés sont remis en l'autre monde, *De civitate Dei,* l. XXI, c. xxiv, 2, *P. L.,* t. xli, col. 738, tous ceux « qui ont besoin de miséricorde et n'en sont pas indignes. » C'est un point de vue auquel ne se sont pas arrêtés les partisans du petit nombre, tout occupés qu'ils étaient à compiler des textes pour établir la tradition des Pères.

Notre conclusion se résume en ces deux points : 4° La tradition invoquée n'est pas celle qui s'impose, même simplement sous peine de témérité, parce qu'elle n'est pas *circa res fidei et morum.* 2° L'opinion unanime des Pères en faveur du petit nombre des élus n'est ni aussi unanime, ni surtout aussi certaine que le veulent bien des théologiens rigides d'aujourd'hui.

Mais ceux-ci font une dernière instance : l'opinion unanime des théologiens, des prédicateurs et des saints, jusqu'au xviii' siècle, est une présomption très forte en faveur de la thèse du petit nombre, et suffit pour noter de témérité quiconque oserait la contredire.

Tout en rappelant la distinction apportée plus haut, col. 2353, et qui est d'une très grande importance pour l'appréciation de la doctrine des théologiens, il faut avouer que, jusqu'au xvm· siècle, théologiens, prédicateurs et auteurs ascétiques sont unanimes : la majeure partie des adultes, même catholiques, sont damnés. Il serait puéril de le nier, ou de se rejeter sur le peu de valeur de certains théologiens d'ordre très inférieur invoqués par les partisans du petit nombre des élus pour allonger démesurément la liste de leurs autorités. On a coutume cependant de leur opposer saint François de Sales. L'avis du saint évêque de Genève n'est connu que par ce qu'en rapporte Camus, *Esprit du B. François de Sales,* part. 111. sect, x; il estimait « qu'il y aurait fort peu de chrétiens qui fussent damnés; » mais le témoignage de l'évêque de Belley est assez suspect, et,dans ses ouvrages authentiques, nulle part saint François de Sales ne traite la question *ex professo.* Il se garde bien d'enseigner le petit nombre, lui, qui ne veut pas qu'on laisse les âmes ou qu'on reste soi-même sur une impression d'épouvante quand on prêche ou quand on médite les grandes vérités, combien plus instamment le recominanderait-il pour cette question du petit nombre des élus qui n'est pas une grande vérité.

Admettons l'opinion unanime ou presque unanime des théologiens jusqu'au xvm· siècle. C'est une raison de probabilité nouvelle pour la thèse du petit nombre des élus, rien de plus. Quant à être un motif pour noter de témérité la thèse opposée, cela est insoutenable. Il ne s'agit pas ici, en effet, d'une doctrine déduite d'un dogme de foi ou d'une révélation certaine, mais d'une simple opinion appuyée sur des conjectures et des raisonnements simplement probables, quoique universellement admis par eux.

Il serait plus intéressant de rechercher la raison d'être de cette unanimité, qui cesse soudain à telle époque déterminée. Les théologiens rigides nous en donnent, sans le vouloir, un motif très plausible. Ils ont soin de faire remarquer que l'opinion large date du protestantisme ; comme si le protestantisme pouvait l'avoir suggérée! Ce reproche indirect vaut la qualification de « moderniste » que lui altribue, de nos jours, dom Maréchaux, *op. cit.,* p. 40. La vérité ne serait-elle pas plutôt en ce que protestants et jansénistes enseignant le petit nombre des élus, les théologiens soupçonnèrent, à cause de cela même, la faiblesse de cette doctrine et étudièrent mieux la question? Le xvn» siècle était bien l'époque ou l'on considérait que

De la foi d'un chrétien les mystères terribles
D'ornements égayés ne sont point susceptibles,
L'Évangile à l'esprit n'offre de tous côtés
Que pénitence à faire et tourments mérités.

C'était l'époque ou. à force de chercher chez les Pères tous les passages menaçants et sévères, on en vint à forger ce que le P. Monsabré appelle une théologie *sauvage* et Joseph de Maislre une théologie *féroce.* Contre ces âpres tendances en dogme et en morale, il fallait une réaction : il fallait répondre aux accusations de cruauté et d'absurdité dont les incrédules taxaien*

le dogme catholique. C'est alors qu'apparaît la dévotion au Sacré-Cœur, et que Dieu suscite plusieurs écrivains de mérite pour atténuer les mauvais elTets de ces doctrines outrées.Toute une pléiade de théologiens — Suarez en tête — se détachent de l'opinion traditionnelle, et tout en continuant d'enseigner le petit nombre des élus parmi tout le genre humain, commencent à insinuer que le plus grand nombre chez les catholiques pourraient bien être sauvés. C'est une première évolution. Le Vénérable Fr. Joseph de Saint-Benoît,dont nous avons déjà parlé, va plus loin et proteste énergiquement contre la doctrine du petitnombre des élus dans tout le genre humain, voir col.2353 sq.; les examinateurs de ses écrits n'y trouvent rien à reprendre, plusieurs adhèrent même formellement à son enseignement. A la même époque, parait â Prague (1721-1728)le travail du P. Rogacci, S. J., on.*cit.,* depuis traduit en français: *L'art de traiter avec Dieu.* Le P. Genér,S. .Informulé une conclusion théologique plus osée que celle de Suarez: « Le nombre des élus, dans le genre humain pris dans son ensemble, est beaucoup plus grand, et conséquemment celui des réprouvés beaucoup moindre que ne le veut l'opinion commune; bien mieux, les prédestinés sont peut-être pour le moins aussi nombreux que les non-prédestinés. La raison en est que dans la sainte Écriture l'attribut divin de la miséricorde avec la volonté de sauver tous les hommes est décrit et célébré de préférence aux autres attributs. » *Theol. dogm. schol.,* t. n, part. I, tr. II, l. III, c. ni, § 3, n. 636, Rome, 1767. L'évolution a été complétée au xtx"siècle, et quoique le nombre des théologiens qui embrassent nettement l'opinion large, relativement à tout le genre humain, soit encore très restreint, on ne peut nier que cette opinion n'ait aujourd'hui droit de cité, voir col. 2354, puisque l'Eglise laisse dire.

Comment une telle évolution dans la théologie est-elle possible? Et est-elle légitime? Le P. Jean-Baptiste,/oc. cit., répond qu'au temps où il était permis de discuter la croyance à l'immaculée conception, les théologiens mettaient, eux aussi, les partisans de cette croyance au défi d'apporter en sa faveur, soit un texte formel de l'Écriture, soit un témoignage explicite d'un Père de l'Eglise ou de quelque saint authentique. Le P. Perrone avoue ingénuement ce manque d'appui dans la tradition ancienne. *De imm. B. V. M. conceptu,* c. xi, S 1 ; c. x, Avignon, 1848. S. Antonin, *Sum. theol.,* part. I. tit. vm, c. n ; Cajetan. *Com. in Sum. S. Thoniæ,* IIP, q. xxvti, a. 2; *Tract, de concent. B. V. il.;* Melchior Cano, *De locis theologicis,* I. VII, c. t, tu, 4, sont formels sur ce point. Et cependant ces auteurs faisaient fausse route.

Du manque de textes à l'appui de la thèse du plus grand nombre des élus (et encore, cette indigence n'est pas prouvée), on ne peut donc arguer l'illégitimité du mouvement théologique qui s'opère en ce sens. Ce qui s'est fait poui· l'immaculée conception peut se reproduire — toute proportion gardée, puisqu'il ne s'agit que d'une opinion simplement probable — pour la doctrine du grand nombre des élus.

V. Les considérations théologiques. — Nous pouvons grouper sous quatre chefs les considérations théologiques apportées ordinairement en faveur du petit ou du grand nombre des élus : 1» raisons de convenance; 2° raison d'analogie; 3» portée morale de chaque opinion; 4« argument de fait.

1° *Baisons de convenance.* — Elles peuvent se ramener toutes à cette pensée que l'honneur de Dieu, le succès de la rédemption, les intérêts de la gloire du Christ, la bonté et la miséricorde de Dieu demandent que la majeure partie du genre humain ne soit pas damnée. Comme le dit Suarez dans un texte rapporté ci-des us, voir col.2351, « il est convenableque le bien ot non le mal se trouve chez le plus grand nombre. »

C'est aussi la pensée du F. Joseph de Saint-Benoît « L'empire du Christ doit être plus peuplé en fils de lumière et de bénédiction que le royaume de Satan en fils de ténèbres et de malédiction : car le Christ, monarque glorieux dont la puissance, la sagesse et la bonté sont infinies, ne saurait user d'étroitesse dans le choix de ses amis, ni permettre que Satan pût se targuer du nombre plus considérable de ses sujets. » *Opusc.,* arg., n. 3, 4. Le P. Faber dit de son côté : « L'inconcevable magnificence de Dieu nous porterait à supposer *a priori* que le nombre des élus qui forme une des plus grandes gloires de sa création, doit être bien au-dessus de tout ce que nous pouvons attendre : l'expérience n'a-t-elle pas toujours justifié cette prévision? Dieu n'a-t-il pas toujours fait plus qu'il n'avait promis jusqu'à dépasser nos espérances?... Est-il admissible que ses bontés s'arrêtent ou pouvons-nous supposer qu'il change tout d'un coup, quand il s'agira, non seulement de notre bonheur éternel, *mais de l'honneur de son Fils bien-aimé* et *des intérêts de sa propre gloire?* Cette pensée a quelque chose de si contraire à ce que nous avons observé, que. pour l'admettre, il faudrait qu'elle fût révélée. » *Le créateur et la créature,* l. III, c. II. Cf. Castelein, *op. cit.,* p. 189, 190, 267; Msr Bougaud, *op. cit.,* p. 364; M. Mauran, *op. cil.,* p. 19.

Telles sont les raisons de convenances qui militent en faveur de la thèse du grand nombre des élus. On reproche à ce raisonnement son origine. Gravina l'employa, et il l'avait emprunté à un dialogue intitulé : *De amplitudine beati regni Dei,œuvre* d'un calviniste Cœlius Secundus Curio, condamné par l'Église. — Cette critique ne prouve rien, car on peut en dire autant de l'ouvrage d'Amelincourtqui en avait emprunté les idées aux *Réflexions morales,* écrit janséniste de Quesnel.

Bergier, dans son *Dictionnaire,* art. *Élu,* dit que ce raisonnement est faux en lui-même et absurde a tous égards.» Il est monstrueux, dit-il, demettrel'honneur de Dieu dans la dépendance de la volonté perverse de ses créatures; l'argument est absurde parce qu'il suppose que le démon a autant de part *à* la réprobation des méchants que Jésus-Christ en a au salut éternel des saints, que les premiers sont perdus parce que le démon a été le plus fort et Jésus-Christ le plus faible... Une autre absurdité est d'envisager le sort des bons et des méchants comme un combat entre Jésus-Christ et le démon, dans lequel Jésus-Christ fait tout ce qu'il peut pour sauver une âme. sans en venir à bout, comme si le salut était l'ouvrage de la seule puissance du Sauveur, sans la coopération libre de l'homme. Le démon a-t-il donc plus de pouvoir qu'il ne plaît à Dieu de lui en accorder? » Le nombre des élus importe peu à la gloire de Dieu, que la justice divine soit glorifiée ou que ce soit la miséricorde, c'est toujours Dieu qui est glorifié. « Une seule âme sauvée est un chef-d'œuvre auquel concourent toutes les perfections divines, de concert avec la liberté humaine; une seule créature glorifiée et admise a la vision béatifique est une merveille de beauté, plus étonnante et plus ravissante que toutes les merveilles réunies de la terre et des cieux... Ici, il ne s'agit pas de compter, mais d>· peser : *non numeranda, sed ponderanda.* Un seul élu pese plus dans la balance de la gloire divine que l'enfer tout entier. » Monsabré, *loc.cit.*

La seule réponse certaine â faire aux arguments de convenance, c'est la remarque de Contenson : « Les raisons de convenance, dit l'illustre dominicain, sont excellentes pour nous démontrer la sagesse des œuvres de Dieu quand il s'agit d'œuvres accomplies et qui nous sont connues, mais non quand il s'agit d'œuvres à accomplir ou en général d'œuvres qui ne nous sont pasconnues ou que nous ne connaissons que par con-

jecture. » Cf. Bilhiart, *De incarnatione,* diss. III, a. 3. Or, tel est le cas présent : nous ne connaissons pas le nombre des élus, ni absolu, ni relatif; les raisons de convenance n'ont qu'une faible portée, là où l'Écriture sainte et la tradition sont muettes.

2° *Raison d'analogie.* — La plus grande partie des anges est sauvée : nul doute qu'il ne faille raisonner sur le salut final de la nature humaine comme les plus grands docteurs l'ont fait sur celui de la nature angélique. L'argument d'analogie, tiré de la nature angélique, favorise même la nature humaine, inqomparablement plus faible, il est vrai, mais bien moins portée à l'orgueil, et ayant contre sa faiblesse native un secours de grâce et de miséricorde incomparablement plus abondant, celui que Noire-Seigneur nous a mérité par la rédemption. Castelein, op. *cil.,* p. 272 sq.

L'analogie n'est pas évidente, et l'argument ne conclut pas : la proportion des hommes qui se laissent entrainer au mal est de beaucoup supérieure à celle des anges. Pour les hommes « le mal provient de ce qu'ils suivent les biens sensibles, plus à la portée du grand nombre, en laissant le bien de la raison que très peu découvrent. Mais dans les anges, il n'y a que la nature intellectuelle, et, par suite, l'argument ne vaut pas. » Telle est la réponse de saint Thomas, *Sum. theol.,* I", q. LXHI, a. 9, ad 1"" ; dans *l'ad* 2"m, le docteur angélique s'était objecté le même argument d'analogie, mais pris à l'inverse pour conclure au petit nombre des anges élus. Il y réplique en rappelant simplement la réponse *ad 1"".* La réponse est-elle péremptoire? On ne saurait l'affirmer, car il y a tant d'autres éléments de la question qu'elle laisse dans l'ombre; mais ce qu'on peut affirmer sans crainte de se tromper, c'est que l'analogie qu'on veut établir entre la nature angélique et la nature humaine ne repose, au point de vue du salut final des hommes, que sur des raisons de convenances. Or, ce sont des faits qu'il faudrait.

3° *Portée morale de chaque opinion.* — Les partisans des deux opinions se renvoient les uns aux autres des arguments, qui, parce qu'ils sont exclusifs, se détruisent les uns les autres. Les rigides traitent leurs adversaires de « laxistes », et les laxistes ne manquent pas de signaler le « rigorisme » des autres; et les doctrines sont elles-mêmes ainsi diversement appréciées. La thèse du grand nombre des élus est considérée comme de *l'apostolat à rebours.* Godts, *op. cit.,* p. 482. Les méchants y puiseront une fausse sécurité, les bons y trouveront une pierre d'achoppement; quant aux partisans d'une vie libre et d'une morale facile, une semblable thèse détruit leurs velléités de conversion et les confirme dans des mœurs en contradiction flagrante avec la croix de Jésus-Cbrist. Maréchaux, *op. cit-,* p. 56. — Thèse d'ailleurs inutile, car, que l'on admette le petit nombre des élus ou celui des damnés, les motifs de confiance et les motifs de crainte restent les mêmes, et n'y eût-il qu'un damné sur cent mille, on peut toujours craindre d'être celui-là si l'on ne fait pas son devoir.

Les théologiens de l'opinion adverse ne manquent pas de répondre du tac au tac; on n'a pas le droit, disent-ils, pour frapper plus vivement les imaginations et dompter plus énergiquement les volontés, d'inventer un *terrorisme,* que ne justifie pas l'Évangile. Castelein, *op. cit.,* p. 303. « L'Évangile est un code de bonté et d'amour, et l'on ne manque pas de rapporter tous les textes cités déjà plus haut. Voir col. 2362. Le développement de cette pensée est trop facile pour que nous nous y arrêtions. Pour éviter le reproche de laxisme, il suffit de rappeler le double mystère qu'une foi éclairée ne perd jamais de vue : mystère de la justice divine, que la miséricorde n'annule pas, mystère de la distribution des grâces et de la prédestination finale, qui doit stimuler notre volonté dans le bien et refréner efficacement les tendances de la nature au relâchement. Le rigorisme, fondé sur les terreurs exagérées de la justice divine, tue ou paralyse les initiatives d'où sortent les grandes vertus et les grandes œuvres; l'espérance est troublée par la préoccupation presque exclusive des moyens d'échapper aux peines éternelles; le mobile désintéressé de la charité est comprimé et paralysé par la crainte excessive de l'enfer qui nous empêche d'aimer Dieu en lui et pour lui. La vraie doctrine du salut, au contraire, soutenant notre espérance, s'inspirant de l'invincible foi en la bontédivine, fournit les plus puissants mobiles et les plus énergiques impulsions à toutes nos initiatives pour le bien. «Castelein, *op. cit.,* c. vi, passim.

Qui ne voit la part de vérité de ces arguments pour et contre? Mais parce que les auteurs qui s'abritent derrière ue voient que leur point de vue particulier, ces arguments, trop exclusifs, ne portent pas. La thèse du petit nombre des élus peut produire des effets salutaires, parla juste crainte qu'elle inspire des jugements de Dieu; la thèse du grand nombre peut relever bien des courages abattus; mais qu'on y fasse attention, ce n'est point l'opinion du grand nombre ou du petit nombre qui obtient ce résultat heureux, c'est la pensée de la miséricorde ou de la justice divine qu'elle reflète. Mais aussitôt que de cette pensée on veut tirer autre chose que les enseignements qu'elle contient, on tombe dans l'exagération, dans l'exclusivisme, dans l'absurde.

4» Reste *l'argument de fait,* la situation réelle des hommes par rapport à leur salut. C'est le seul argument sérieux, qui, malgré les innombrables conjectures qui l'accompagnent nécessairement, peut fournir seul quelques indications sur le nombre des élus.

Tous les membres de la famille humaine ne passent point du temps à l'éternité dans les mêmes conditions de responsabilité. Les *deux tiers* peut-être,qu'ilsaient ou non atteint l'âge de raison, meurent sans avoir eu l'usage régulier de leur libre arbitre. Voici comment on suppute ce nombre : au dire des médecins, les fausses couches étant plus fréquentes que les accouchements à terme, on peut dire que le nombre des enfants morts dans le sein maternel est au moins égal à celui des vivants. En additionnant ce nombre avec celui des enfants morts avant l'âge de raison et des autres irresponsables, on atteint facilement les deux tiers de la mortalité humaine. La grande majorité, selon toute apparence restée ensevelie dans sa déchéance originelle — il faut encore tenir compte de la possibilité de la sanctification de ces enfants par Dieu lui-même, cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIl1, q. lxvih, a. 2, adlum; Pallavicini, *Hist, du concile de Trente,* l. VIII. c. ix; *Ami du clergé,* 1902, t. xxiv, p. 499 sq. — ne doit étre classée ni parmi les *bénis* de Dieu, ni parmi les *maudits,* elle constitue la classe des *déshérités.* Ainsi, la région de l'autre monde,en définitive la plus peuplée d'êtres humains, serait celle que dans le langage catholique usuel on nomme « limbes des enfants ». P. Jean-Baptiste, *op. cit.* Nous avons déjà fait remarquer plus haut que cette nombreuse catégorie, selon le tempérament des théologiens, avaitservi pour appuyer tantôt l'opinion rigide et tantôt l'opinion large. Voir col. 2355.

Après cette classe des déshérités, il y a la classe des enfants morts avec le baptême, et celle-ci de joui· en jour s'augmente, à mesure que les religions *chrétiennes* progressent dans le monde; aujourd'hui les *chrétiens* forment à peu près le tiers de la population totale du globe. Il n'y a point ici, en effet, de distinction à faire entre catholiques, schismatiques, hérétiques; dès lors que le baptême est conféré à un entant au nom de la sainte Trinité, ce baptême est certainement valide et assure à cet enfant, s'il vient à mourir avant l'âge de raison, l'entrée immédiate du ciel. Or, un tiers

des enfants meurent avant l'âge de raison : c'est donc déjà, au moins actuellement, plus d'un dixième du genre humain assuré de son salut éternel.

Enfin, parmi les adultes, les plus favorisés sont certainement les catholiques : beaucoup meurent encore avant l'âge des passions et risquent moins de voir leur salut compromis; les autres, il faut l'avouer, vivent en grande majorité assez mal; mais quand, suspendus sur le bord extrême de la vie, ils voient venir à eux le mystère de l'au-delà, la plupart se préparent à la mort d'une façon suffisante. Laxenaire, *Les élus dans l'Église et hors de l'Église,* Paris, 1903, p. 54. Tel n'est point, évidemment, l'avis des théologiens partisans du petit nombre : « Le fond de la question revient à ceci : il y a un rapport nécessaire entre la vie présente et la vie future : celle-là est la préparation de celle-ci. Par suite, il y a un rapport entre le nombre de ceux qui servent Dieu ici-bas, et le nombre de ceux qui seront sauvés. Petit est relativement le nombre des premiers, petit sera le nombre des seconds. » Maréchaux, *op. cit.,* p. 52. On objecte les sacrements, les grâces de la dernière heure. Mais que de pécheurs n'ont pas le temps de recevoir les sacrements ouïes reçoivent mal ! On meurt généralement comme on a vécu ; et s'il en est ainsi de ceux qui meurent munis des sacrements, que faut-il penser de ceux qui meurent privés des secours de la religion? « Voilà pourquoi, conclut dom Maréchaux, tout en nous gardant bien de nier les grâces et les conversions de la dernière heure, nous croyons que ce suprême effort de la miséricorde divine n'empêche pas que les élus ne soient le petit nombre, et qu'il confirme, même par les exceptions qu'il y apporte, cette règle générale que, pour bien mourir, il faut commencer par bien vivre, » p. 64-65. Cette appréciation pessimiste ne semble être justifiée que dans les cas où vraiment on attend trop tard pour conférer au malade les sacrements : le malade n'a plus alors les dispositions suffisantes; mais dans la plupart des cas où les pécheurs reçoivent en pleine connaissance les secours de la religion, on peut dire qu'ils se préparent à la mort d'une façon convenable. En somme, on ne peut porter de jugement bien précis : dans les pays très chrétiens, la presque totalité se sauvera, dans les pays indifférents ou hostiles, la minorité seule présentera extérieurement des chances de salut. Mais il reste toujours le secret des cœurs que Dieu seul peut sonder, et les dispositions du dernier moment qu'il lui est si facile de changer, surtout s'il reste encore au fond de l'âme du moribond des germes de foi.

Considérons maintenant les adultes qui vivent hors de l'Église. Certains rigoristes, jansénistes pour la plupart, condamnent au feu éternel, sans merci, quiconque n'est pas membre *visible* de l'Eglise : « Tous les hérétiques, tous les juifs, tous les musulmans, tous les infidèles. » Cerveau, prêtre janséniste, *L'esprit de Nicole, c.* xvi, § 7, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. ni, col. 1233. D'autres, sans aller aussi loin, n'admettent que de rares exceptions, et damnent en masse tous les étrangers à la communion extérieure de l'Église. Une telle doctrine est exagérée. Cf. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* 2' édit., col. 1425; Laxenaire, *op. cit.* Sans appartenir au corps de l'Église in *re,* on peut appartenir à l'àme de l'Église, et par là, au corps lui-méme in *voto.* Tous ceux qui sont dans cette situation par rapport à l'Eglise seront sauvés : sera-ce le grand nombre ou le petit nombre? Est-il facile ou difficile d'appartenir à l'âme de l'Église? Ainsi se présente à nous l'argument du fait, en ce qui concerne les hommes adultes séparés de la communion extérieure catholique.

Ici encore les réponses sont sévères ou larges, selon que nous avons affaire à un partisan du petit nombre ou à un partisan du grand nombre. La critique exige qu'on fasse des distinctions.

Tout d'abord, envisageons les non-catholiques baptisés : ce sont les schismatiques et les hérétiques. Il ne s'agit, évidemment, que de ceux qui sont de *bonne foi* et qui ne refusent pas de propos délibéré d'entrer dans la religion catholique.Sont-ils nombreux? La bonne foi ne fait pas de doute dans la masse du peuple, peu instruite, et qui.sans s'en rendre compte,a suivi ses pasteurs dans l'hérésie ou dans le schisme. Dans les classes éclairées, il peut se faire que le doute existe, et cependant l'aveu de Newman affirmant avoir vécu de longues années dans l'anglicanisme, sans avoir le moindre doute sur la légitimité de cette religion, est bien fait pour nous faire pencher vers l'indulgence. S'il n'est pas téméraire d'affirmer avec l'abbé Jaugey, op. *cit.,* préface, p. ix, que « la grande majorité des adversaires du christianisme vit dans la bonne foi, » nous pouvons dire que la bonne foi est la part de la presque totalité des chrétiens hérétiques ou schismatiques qui ne s'occupent pas de l'Église catholique.

Cela posé, il est facile de tirer quelques conclusions.

Les schismatiques possèdent la véritable foi, au moins dans les articles essentiels de la religion catholique; ils ont les sacrements, les uns toujours valides, baptême, confirmation, eucharistie, extrême-onction, ordre, mariage; l'autre, le sacrement de pénitence, valide au moins à l'article de la mort. On peut donc conclure qu'en *fait,* les schismatiques sont à peu près dans les mêmes conditions que les catholiques au point de vue de leur salut éternel.

Les hérétiques sont moins favorisés : un seul sacrement leur reste, le baptême; c'est beaucoup sans doute, et c'est peu si l'on songe à toutes les fautes graves qui se commettent ordinairement dans tout le cours d'une vie, que ne soutiennent pas la doctrine et les sacrements de l'Église. Ils ont la possibilité de la contrition parfaite, qui suppose la foi, l'espérance du pardon et un acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses; et comme ils conservent encore de la foi catho.'.que les articles fondamentaux, il est à croire qu'avec le secours de la grâce divine, cette possibilité devient assez fréquemment réalité. Cf. Dublanchy, *De axiomate: Extra Ecclesiam nulla est salus,* Bar-le-Duc, 1895, p. 349-360. Voir Église, col. 2169-2171.

Restent les infidèles. Il est certain que Dieu ne les abandonne pas, et que, pour procurer à ceux d'entre eux qui font le bien le moyen de se sauver, Dieu leur donnera la foi nécessaire pour les conduire par l'espérance et l'amour à la justification. Remarquons d'abord que, parmi les infidèles, il y a plusieurs catégories à faire : les mahométans et les juifs sont monothéistes. Ils ont donc une facilité relative pour faire l'acte de foi ou de repentir nécessaire au salut. Les païens sont les plus éloignés de la foi véritable; et cependant, ils ne sont pas déshérités complètement, car Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes, même des païens. Dans quelle mesure les païens seront-ils sauvés? Nous l'ignorons, comme nous ignorons les moyens dont la divine providence peut se servir pour leur faire parvenir les connaissances nécessaires pour faire l'acte de foi explicite, requis pour le salut. Il ne rentre pas dans le but de cet article de discuter les conditions de salut des païens, la question sera traitée *ex professo* à l'article Foi; on pourra consulter à cet égard la thèse citée du P. E. Dublanchy, *De axiomate : Extra Ecclesiam nulla est salus,* Bar-le-Duc, 1895, p. 360-363; l'opuscule de M. Laxenaire, *Les élus dans l'Église et hors de l'Église,* Paris, 1903; et surtout l'ouvrage du R. P. Hugon, O. P., *Hors de l'Église, point de salut,* Paris, 1907. A lire principalement le c. rv, intitulé : *Le salut des païens.* Un trouvera également dans

Mar Berteaud d'admirables passages sur les merveilleuses adaptations des manifestations divines à l'état du genre humain. On trouvera les références dans l'ouvrage cité du P. Jean-Baptiste, c. vu. Voir Église, col. 2171-2174.

La seule conclusion à tirer est, qu'étant donné les conditions de moralité souvent déplorables dans lesquelles vivent les païens, il est à craindre que le grand nombre ne soit damné. Quant à admettre un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer pour les païens, à cause de l'invincible ignorance où ils sont des choses de la foi, et de l'impossibilité qui résulte pour eux de faire un acte de foi, cela est théologiquement insoutenable. Les limbes pour les adultes sont une hypothèse inadmissible. Voir *Revue thomiste,* novembre 1905, janvier 1906, article du P. Ilugueny, O. P. L'opuscule paru dans la collection *Science et religion,* sous le titre : *De la prédestination et du sort /mal des païens,* par un professeur de théologie, et qui soutient cette thèse invraisemblable, est en contradiction avec toute la doctrine catholique à ce sujet.

Comme conclusion, au sujet des infidèles, il plaît de citercette pensée de l'abbé .Martinet : « Usant de la liberté que l'Église me laisse, j'incline très fort à croire que, par l'abondance des secours intérieurs, la miséricorde divine supplée, pour les infidèles, au défaut des moyens extérieurs du salut. Je n'ignore pas que des théologiens de grand renom se sont montrés fort parcimonieux en matière de grâces, réduisant la part des infidèles à une bien faible portion; mais je sais aussi que Dieu a placé le trésor de sa grâce, non dans l'écritoiredes théologiens, mais au Cœur de *VAgneau immolé* par l'amour *dès l'origine du monde,* Apoc., xm, 8, et dont le sang n'a pas attendu son effusion réelle au calvaire pour faire éprouver â toutes les générations humaines sa vertu purificative. » *La science de la vie,* leçon xxvi, dans *Œuvres,* t. n, p. 247. Et défait, Dieu est toujours et avant tout le Dieu de la miséricorde et du pardon.

VI. Conclusion. — Notre conclusion sera qu'on ne peut rien conclure au sujet du nombre relatif des élus et des damnés. Théologiquement, on peut préciser quelques points extrêmes au delà desquels la discussion ne semble plus légitime. En deçà, libre à chacun d'opiner comme il lui plaît : les raisons ne manquent ni dans un sens, ni dans l'autre; mais elles ne concluent péremptoirement en faveur d'aucune des deux thèses. La seule conclusion possible à cet article est une conclusion morale, celle-là même que le P. Jean-Baptiste tire de sa remarquable étude sur le même sujet: 4 Or donc, puisque la providence divine, infiniment sage et bonne, veut bien nous laisser dans le doute et l'imprécision touchant la mystérieuse question du nombre des élus, il nous reste mieux â faire que de passer d'un excès à l'autre. Suivant l'invitation de l'Ecclésiaste, ou plutôt du Saint-Esprit, *écoutons tous pareillement la fin de ce discours : Craignez Dieu et observez ses commandements, car le tout de l'homme,* sa destinée, *est là,* non ailleurs. Eccle., xn, 13. D'autre part cependant, *parce que Dieu veut le salut de tous les hommes, quoique pécheurs, nous avons auprès de lui un avocat, Jésus-Christ le Juste, qui est lui-même propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier,* I Tim., n, 4; II Pet., m, 9. *Allons donc avec confiance au trône de la grâce, afin d'obtenir miséricorde et de trouver les secours appropriés à nos difficultés.* Heb., iv, 16. » *Op. cit.*

La question du nombre des élus peut être étudiée utilement dans un petit nombre d'ouvrages qui résument tous les autres et contiennent toutes les références possibles.

1· *Opinion sévère.* — F. X. Godts, C. SS. R., *De paucitate salvandorum quid docuerunt sancti? 3'* édit., Bruxelles, 1899; dom B. Maréchaux. O. S. B., *Du nombre des* élus, Paris, 1910; J. Coppin, C. SS. R., *La question de ΓÉvangile : r Seigneur y en aura-t-il peu de sauvés? » ou Considérations sur l'écrit du R. P. Castelein, S. J., intitulé : Le rigorisme el la question du nombre des élus,* Bruxelles, 1899.

2· *Opinion large.* — A. Castelein, S. J., *Le rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut,* Paris, 1899.

3· *Critique des opinions.* — R. P. Jean-Baptiste du Petit-Bornand, *Simple* notes sur la question du nombre des élus.* dans les *Études franciscaines,* avril, juin, aoùtet septembre 1906, éditées en une brochure à part, Paris, s. d. ; 2· édit., revue et augmentée, Paris, 1909; *Ami du clergé,* 1906, p. 1061.

A. Michel.

ELVIRE (Concile d·). — I. Importance. II. Tenue. III. Canons.

I. Importance. — Ce n'est pas seulement parce qu'il est le premier en date des conciles de l'Espagne et le plus ancien concile de l'Église dont il reste des canons disciplinaires que le concile d'Elvire offre un puissant intérêt, c'est encore par sa constitution qui permet de se faire une idée de l'extension du christianisme en Espagne à la fin du ni» siècle, par l'objet de ses décisions qui montrent l'état de la société chrétienne à la veille de la dernière persécution, surtout par la sévérité de sa discipline et quelques-uns de ses canons qui ont soulevé de vives polémiques : â tous ces points de vue, il mérite une attention particulière de la part de l'historien, du canoniste et de l'apologiste.

1° *Intérêt historique.* — Jusqu'en 258, l'histoire n'offre que peu de faits avérés et certains sur l'introduction et la diffusion du christianisme en Espagne. A part deux allusions, l'une de Tertullien attestant que la religion chrétienne s'est répandue dans les frontières espagnoles, *Adv. Jud., 'I, P. L.,* t. n, col. 600, l'autre de saint Irénée disant que la foi est confessée et se transmet intacte en Espagne, *Cont. hær.,* I, x, 2, *P. G.,* t. vu, col. 553, le premier épisode historique nous révéle l'existence d'au moins cinq évêchés, lors de la persécution de Dèce, ceux de Léon et de Mérida, dont les titulaires, Basilide et Martial, ayant étélibellatiques, sont dénoncés à saint Cyprien par Félix, évêque de Saragosse, qui envoie deux de ses collègues, Félix et Sabinus, pour obtenir leur déposition. Ces évêchés ne devaient pas être les seuls, car, à sept ou huit ans de là, sous la persécution de Valérien, l'importante cité de Tarragone eut son évêque, saint Fructueux, condamné à mort. Leur nombre dut s'accroître encore pendant les trente années de paix qui suivirent, sans qu'on puisse préciser dans quelle mesure. Toujours est-il qu'il dépassait la vingtaine à la lin du m« siècle, puisque 19 évêques assistèrent au concile d'Elvire. non compris celui de Tarragone ni ceux d'autres villes qui pouvaient posséder un siège épiscopal.

Ce qu'il faut remarquer, c'est que, des six provinces constituant le diocèse d'Espagne d'après la division introduite par Dioclétien, une seule, celle de la Maurétanie Tingitane, n'envoya pas d'évêque, ou parce qu'elle n'en possédait pas, ou parce qu'elle ne fut pas convoquée, ou parce que le détroit qui la séparait de l'Espagne continentale rendait le voyage difficile ou peu sûr. Quant aux cinq autres, la Carthaginoise, la Bétique, la Lusitanie, la Tarraconaise et la Galice, elles sont toutes représentées, bonne preuve qu'à cette date le christianisme, de plus en plus en progrès, avait pénétré partout. D'autre part, la teneur des canons permet de conclure que les chrétiens étaient fort nombreux sans toutefois former la majorité de la population, attendu qu'ils avaient, en dehors des villes épiscopales, des centres de réunion sous la direction de simples prêtres et même de diacres.

Quant à la question de savoir comment ces sièges épiscopaux étaient reliés entre eux hiérarchiquement, elle est d'une solution fort délicate. Car, à Elvire, ce n'est point de métropolitain qu'il est fait mention, mais simplement de *prima cathedra,* can. 58. Or,

cette expression rappelle la *prima sedes* des provinces d'Afrique; et ceci porterait à croire que la situation de l'Église espagnole avait quelque chose d'analogue à celle de l'Eglise africaine, ou l'évéque de Carthage, quelle que fût la date de sa consécration, avait toujours le premier rang non seulement dans sa propre province, mais encore sur tous les évêques des provinces dépendantes, tandis que, dans celles-ci, la préséance d'honneur et de juridiction revenait à l'évêque le plus anciennement consacré, dont le siège était par là même qualifié momentanément de *prima sedes.* Si donc il en était de même en Espagne — et rien ne parait plus vraisemblable — c'est le premier inscrit dans la liste des signatures. Félix d'Acci (Guadix), de la province Carthaginoise, qui aurait occupé un rang correspondant à celui de l'évêque de Carthage en Afrique, puisqu'il présida un concile de tout l'épiscopat espagnol dans une ville et une province qui ne sont pas les siennes, à Elvire dans la Bétique. Osius de Cordoue occuperait alors la *prima cathedra* de la Bétique, et Libère de Mérida celle de la Lusitanie. On n'en saurait dire autant de Valère de Saragosseet de Décentius de Léon, puisqu'ils sont les seuls représentants de leurs provinces respectives et que nous ignorons s'ils en étaient alors les plus anciens évêques; si leur nom n'était pas mêlé à celui des autres évêques dans un ordre qui ne doit être, selon toute vraisemblance, que celui de la consécration, on pourrait croire que, venant après ceux d'Osius et de Libère, ils sont inscrits selon l'ordre des provinces elles-mêmes, le premier rang appartenant à la Carthaginoise, le second à la Bétique, le troisième à la Lusitanie, le quatrième à la Tarraconaise et le dernier à la Galice, au point de vue ecclésiastique. Mais tout ceci n'est qu'une conjecture, dont il n'est lait mention qu'à cause de sa vraisemblance.

2· *Intérêt canonique.* — 1. *Relativement à la tenue des synodes.* — Jusqu'à la fin du ni· siècle, bien des synodes s'étaient tenus, au gré des circonstances et selon les besoins des Églises, pour traiter les questions de foi, de morale, de discipline ou de liturgie à l'ordre du jour, pendant le II· siècle, contre les hérétiques gnostiques et à propos de la question pascale; pendant le m·, au sujet de la réitération du baptême, du traitement des *lapsi,* du schisme de Novatien, de l'hérésie de Paul de Sainosate. Ils furent provinciaux ou régionaux; mais aucun n'avait eu le caractère de celui d'Elvire qui, réunissant les évêques de toutes les provinces espagnoles, ouvre la série des conciles nationaux d'Espagne et précède de quelques années la tenue du premier concile œcuménique.

On ignore sans doute les motifs précis de sa convocation, mais on voit bien, par la teneur des canons, qu'ils ne furent pas d'ordre dogmatique; nulle question de foi n'est, en effet, en jeu ; il ne s'agit que de discipline, en vue de faire face aux besoins religieux de l'Eglise espagnole, après plusieurs années d'une paix précaire et à la veille de quelque persécution possible, car rien ne permettait de prévoir une sécurité complète et définitive. Les mœurs avaient dû se relâcher quelque peu, certaines défaillances se produire, et surtout des compromis dangereux pour la foi ou la morale se glisser dans les relations inévitables avec les juifs et les païens. Il importait donc de remédier au présent, de parer à l'avenir; et c'est ce que firent les Pères d'Elvire, en travaillant, comme on le verra plus bas en détail, à la reslauration et à l'affermissement de la discipline dans les rangs du clergé et des fidèles, à la délimitation et à l'extension de l'autorité épiscopale. D'une part, ils recourent, selon les usages contemporains, à un système de pénalités uniquement envisagé au point de vue de la participation aux sacrements; et, d'autre part, ils précisent les droits et les pouvoirs de l'évêque, restreignant les uns, étendant les autres, inaugurant ainsi dans la législation ecclésiastique l'application d'un des principes les plus heureux. Ils consignent enfin le résultat de leurs délibérations, dont malheureusement on ignore les détails, dans des formules brèves, parfois obscures, qui en rendent l'intelligence et l'interprétalion malaisées. Quelques-uns de leurs canons seront reproduits plus tard aux conciles d'Arles, de Nicée et de Sardique.

Arles,	can. 4	=	Elvire,	can. 62	Nicée,	can. 3 ==	Elvire, can. 27
—	— 5	-=	—	— 62	—	- 5 —	— -53
—	— 6	—	—	— 39	—	— 10 —	— — 76
—	— 7	—	—	— 56	—	— 13 =	— -32
—	-9	—	—	— 25	—	— 17 —	— — 20
—	— 11	—	—	— 15			
—	— 12	—	—	— 20	Sardique,	c. 14 =■	Elvire, c. 21
—	— 14		—	— 75	—	c. 16 —	— c. 53
—	— 16	=	—	—53			
—	— 22	—	—	— 46			

2. *Relativement à la discipline.* — C'est ici le point épineux des canons du concile d'Elvire; d'une manière générale, ils sont très sévères. Il n'y a pourtant pas plus d'innovation dans la nature des pénalités édictées que dans le principe qui les justifie. Une société, en effet, a le droit, sous peine de sombrer dans l'anarchie et de se dissoudre, de punir celui de ses membres qui n'observe pas ses règlements et qui, par là même, donne le mauvais exemple et devient une pierre d'achoppement, en lui infligeant certaines peines, en le privant de certains droits, en l'excluant même de son sein, à titre soit provisoire soit définitif. Tel est le cas de l'Église, société essentiellement une et visant à la sainteté. Pour maintenir son unité, pour assurer sa perfection dans la mesure du possible, elle aussi use de rigueurs, mais avec cette différence que sa pénalité est plutôt morale qu'aflllictive, qu'elle a pour but moins le châtiment de la faute que l'amendement du coupable et la préservation de la communauté. Les Pères d'Elvire n'ont pas d'autre principe directeur. Leurs sanctions ne dînèrent pas, quant à l'espèce, de celles qui avaient cours ailleurs : c'est, pour le clerc, la suspense de ses fonctions, la dégradation, la réduction à la communion laïque ou même la privation définitive et irrévocable de la communion, mais jamais, pour l'évêque et le prêtre, la pénitence canonique; celle-ci, d'ordinaire, n'était imposée qu'aux laïques, mais les Pères d'Elvire l'étendent exceptionnellement, dans certains cas, au diacre, can. 76; et c'est, pour les fidèles, l'exclusion passagère ou prolongée de la communion, sans pénitence canonique à subir dans l'intervalle, ou bien la pénitence canonique, qui entraîne de soi, tant qu'elle dure et jusqu'à la réconciliation officielle, la privation de la communion, l'assujettissement, en présence des fidèles au commencement du service divin ou dans sa vie privée, à des pratiques d'humilité et de mortification, la privation d'assister à la messe des fidèles, puis, la pénitence terminée par la réconciliation solennelle, plaçant l'ancien pénitent dans une situation délicate et précaire qui l'expose, s'il y a rechute, à une excommunication définitive cette fois et irrévocable.

3. *Sévérité des pénalités du concile d'Elvire.* — De façon générale, la privation de communion étant une sanction plus légère que la pénitence canonique, n'est imposée à Elvire que pour des fautes moindres. Elle resta cependant assez onéreuse; elle est d'un an, can. 14, 79; de deux ans, can. 55,74; de trois ans, can. 54, 57; de cinq ans, can. 16, 40, 61, 73, 74; et va même jusqu'à dix ans, can. -46, 70. proportionnellement à la gravité de la faute. Quant à la pénitence canonique, qui frappe des fautes plus graves, elle a aussi son échelle ascendante. Parfois fort courte, elle dure tantôt trois ans. can. 76, tantôt cinq ans, can. 5, 14, 69, 72, 76.78. sept. can. 5, et même dix ans, can. 22. 59, 64, 70, 72. Mais l'une et l'autre, excommunication

et pénitence canonique, n'était pas complètement rigide et comportait quelque tempérament; car, dans six cas, can. 5, 13, 47, 61, 69, 70, il est spécifié qu'en danger de mort l'excommunié ou même le pénitent devaient être admisà la communion bien qu'ils n'eussent pas achevé leur temps d'épreuve; et ceci est la part accordée à l'indulgence. Ce que l'on ne voit pas, en revanche, du moins pour certains cas, c'est la raison justificative du système de classement ou de graduation des peines; cette raison devait exister évidemment, mais parfois elle échappe ou est difficile à saisir.

D'autre part, les Pères d'Elvire sont fidèles à lajurisprudence pénitentielle en vigueur de leur temps; ils condamnent à une privation absolue et définitive de communion, même *in line,* le pénitent pardonné, qui vient à retomber dans le péché, can. 3, 7, 47; car il est encore entendu que la pénitence canonique ne s'accorde qu'une seule fois. Le sort du relaps est alors le pire de tous. Est-ce à dire que le relaps fût alors quasi voué à la damnation éternelle et que l'Église s'en désintéressât absolument? Nullement. Mais, pour rendre les rechutes moins nombreuses, pour en bien marquer l'énormité et à titre d'exemple salutaire, l'Église refusait alors d'user à son égard de ses pouvoirs de pardon. Il n'avait plus désormais qu'à mener une vie de mortification et de repentir telle qu'elle pût lui servir utilement devant Dieu et obtenir de lui seul le pardon de ses fautes; il ne pouvait plus compter que sur ses œuvres satisfactoires et l'intensité de sa contrition d'une part et, d'autre part, sur l'infinie miséricorde de Dieu. Et il faut bien que cette disposition si rigoureuse produisît son effet à cette époque de grande foi et d'énergie morale, pour qu'elle ait été appliquée et maintenue si longtemps; mais on cornprend mieux qu'avec l'extension progressive du christianisme, quand le nombre des convertis augmenta au détriment de la qualité, elle ait complètement disparu. Quoi qu'il en soit, elle existait au temps des Pères d'Elvire, qui ne l'ont pas inventée, mais maintenue.

Par surcroît de sévérité, dans dix-sept cas, can. 1, 2, 6, 8, 12,13,17, 18, 63-66, 70-73, 75, ils ont prononcé la privation de communion même *in fine* sans parler le moins du monde d'une pénitence canonique correspondante. Cet excès de rigueur peut s'expliquer jusqu'à un certain point par la relation étroite qu'avaient les fautes visées avec les trois péchés punis si sévèrement jusqu'alors, l'idolâtrie, la fornication ou l'adultère et le meurtre; toutefois quelques-unes de ces fautes auraientpu, semble-t-il, être simplement punies d'une pénitence canonique; mais non, le pédéraste, can. 71, la femme qui pratique le *lenocinium,* can. 12, ou qui vit en concubinage, can. 64, la vierge consacrée à Dieu qui tombe dans le péché charnel, can. 13, la veuve qui, après avoir péché charnellement, épouse un autre que son complice, can. 72, et même les parents qui ont donné leur fille en mariage à un prêtre des idoles, can. 17, et surtout celui qui épouse la fille de sa femme, can. 66, ou accuse faussement un évêque, un prêtre ou un diacre, can. 75, le clerc qui, connaissant l'inconduite de sa femme, ne la met pas aussitôt à la porte, can. 65, sont condamnés également à l'exclusion de la communion qui leur est refusée même *in fine.* Ceux-ci cependant ne sont pas dans le cas des relaps, ils n'ont pas été préalablement soumis à une première épreuve de la pénitence canonique. Aussi une telle rigueur a-t-elle été l'objel des plus vives critiques.

3° *Intérêt apologétique.* — 1. *Accusation de rigorisme.* — Gams, entre autres, *Die Kirchengeschichte von Spanien,* Ratisbonne, 1862, t. Il, p. 28-30, a qualifié ce système pénal de nouveauté barbare, accusant les Pères d'Elvire d'avoir gravement manqué à ce précepte : Pardonnez et il vous sera pardonné. Il a prétendu qu'il était inapplicable et qu'il fut inappliqué. Il s'est abusé complètement, car ce système de pénalité n'était pas nouveau et il a été appliqué. Le reproche qu'on peut lui faire, c'est la grande extension donnée aux cas frappés d'une excommunication définitive et irrévocable, mais ce genre d'excommunication existait déjà et devait encore se prolonger avant de disparaître définitivement. Dans le même pays, en effet, et trois quarts de siècle après Elvire, au synode de Saragosse, en 380, on trouva encore un canon qui contient, sous une autre forme, une pénalit· aussi rigoureuse pour un cas différent : *Eucharisties gratiam si quis probatur acceptam in ecclesia non sumpsisse, anathema sit in perpetuum,* can. 3. Lauchert, *Die Kanones der wicht. altchristlichen Concilien,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 175. Plus tard encore, dans sa réponse à saint Exupère de Toulouse, Innocent Ier,à propos des incontinents qui, à leur heure dernière, demandaient à la fois la pénitence et la communion, remarque que la conduite ecclésiastique à leur égard avait été fort dure jadis à cause des persécutions. On leur refusait alors justement la communion, dit-il, *ne communionis concessa facilitas homines de reconciliatione securos non revocaret a lapsu;* et il ajoute que, les circonstances ayant changé, il ne fallait plus priver les mourants de la communion, *quasi viaticum profecturis,* pour n'avoir pas Pair d'imiter la dureté des novatiens. *Epist.,* vi, 2, 6, *P. L.,* t. xx, col. 498. Une évolution dans le sens de la mitigation et de l'indulgence s'étaitdonc déjà prononcéesur ce point; mais on n'en était pas encore là au commencement du IVe siècle. Et Osius de Cordoue, qui avait assisté au concile d'Elvire, aurait pu changer d'avis sur un point d'une telle gravité pendant l'évolution disciplinaire qui se produisit sous ses yeux durant son long épiscopat; il n'en fit rien pourtant puisque, au concile de Sardique, vers 343, il proposa encore une pénalité semblable pour un tout autre cas que ceux qui avaient été visés à Elvire, à savoir contre tout évêque qui, par fraude ou avarice, aurait changé de siège : *Omnino has fraudes damnandas arbitror,* disait-il aux Pères de Sardique, *ita ut nec laicam in /ine communionem talis accipiat. Si vobis omnibus placet, statuite.* Et le synode de répondre : *Placet.* Concile de Sardique, can. 2, dans Lauchert, *op. cit.,* p. 52. Il est donc impossible de voir dans la législation d'Elvire, soit une nouveauté, soit une pure théorie sans application réelle. Sa rigueur seule étonne ou scandalise, mais parce qu'on apporte à juger la sévérité d'alors les sentiments d'aujourd'hui. Ce qui paraîtrait actuellement un excès de rigorisme, n'était pas apprécié de même pendant les trois premiers siècles. Dans ces temps de ferveur héroïque et de persécutions souvent renouvelées, une discipline aussi sévère comportait sans doute des inconvénients, mais elle offrait des avantages, le maintien de l'idéal et de l'unité de la vie chrétienne, l'estirne des sacrements et de la pénitence, l'horreur du péché et de ses conséquences, et ces avantages compensant de beaucoup les inconvénients, l'Église crut pouvoir sagement en user tant que le permettraient les circonstances; les circonstances changeant, la discipline pénitentielle changea aussi, s'adaptant sans cesse, dans l'intérêt bien entendu des âmes, aux besoins nouveaux et aux nécessités des temps et des lieux. En somme, sans être complètement fermés à toute idée d'indulgence, comme le prouvent certains de leurs canons, les Pères d'Elvire se conduisirent en observateurs rigides des usages ecclésiastiques alors en vigueur; ils ne trahirent pas leur mandat et sont loin de mériter tous les reproches qu'on leur a faits.

2. *Accusation d'hétérodoxie.* — Leur œuvre a été également attaquée au nom de l'orthodoxie : on l a soupçonnée et même accusée de novatianisme. Et c'est pour écarter une telle imputation que Morin. *Depœnit.,* ix, 19 en dépit de l'évidence contraire, avait cru devoir

placer la date du concile d'Elvire antérieurement à la persécution de Déce. Or, comme on le verra plus bas, ce concile s'est tenu un demi-siècle plus tard; il est postérieur à l'apparition du novatianisme; est-il par là même entaché de cette erreur? Herbst, *Tübing. Theol. Quart.,* 1821, p. 25, a noté qu'en fait de rigorisme, les novaliens n'avaient pas dépassé les Pères d'Elvire; et Herzog, *Realencyclopâdie,* t. lit, p. 775, 776, a voulu voir dans l'œuvre de ce concile au moins une tendance au novatianisme, sinon l'application de ses principes. D'autres critiques et commentateurs ont opiné dans le même sens. Cf. Noël Alexandre, *Hist, eccl.,* Paris, 1742, t. vt, p. 353; Binterim,*Katholik,* 1821, t. n, p. 417-444; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon,* t. ut, p. 545. Quelle différence pourtant dans l'idée même qui inspira, de part et d'autre, une pénalité comme celle de l'excommunication définitive. La distinction est radicale et caractéristique. Les novatiens, en effet, sous prétexte de réaliser sur la terre l'existence d'une Église idéale et sans tache, devaient nécessairement en exclure tout pécheur capable d'en ternir la pureté, non qu'ils missent en doute la possibilité du pardon auprès de Dieu, mais parce qu'ils estimaient la présence d'un pécheur incompatible dans une société quine devait comprendre que des saints; et en conséquence ils refusaient à l'Église le pouvoir de pardonner et de réintégrer dans la communauté chrétienne les coupables. Or, tel n'est pas le cas des Pères d'Elvire : ils croyaient, eux, à ce pouvoir, et la preuve, c'est qu'ils en ont usé; mais ils croyaient aussi à la nécessité d'une discipline pénitentielle, répressive et préventive, et si, dans certains cas, ils l'ont voulue rigoureuse au point de refuser la communion même à l'article de la mort, ce ne fut pas *desperatione gratiæ,* mais bien parce qu'ils l'estimèrent capable d'assurer pratiquement un résultat meilleur que toute autre solution plus indulgente. Rien du novatianisme en cela, mais simplement une conduite conforme aux principes directeurs de la discipline ecclésiastique de leur temps. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1907, t. i, p. 217-218. Du reste, certains de leurs canons, tels que ceux qui frappent avec une modération relative l'adultère, accordent la communion à la mort ou admettent comme circonstance atténuante d'une faute charnelle le mariage qui la suit, quand il a lieu entre les complices, sont en opposition directe avec les procédés des novatiens, car ceux-ci n'auraient jamais admis de pareils ménagements; et partout où ils s'étaient unis aux montanistes, ils répudiaient les secondes noces, tandis que le concile d'Elvire ne les interdit pas, can. 72. Il faut donc renoncer à cette fausse accusation de novatianisme.

3. *Accusation au sujet des images.* — Reste la question soulevée par le canon 36, ainsi conçu : *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne (nec) quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Il a été exploité, depuis la Réforme surtout, comme la condamnation anticipée de la doctrine du II· concile œcuménique de Nicée et du décret du concile de Trente, sess. XXV, *De invoc., vener. et reliquiis sanctorum et sacr. imaginibus.* Denzinger-Bannwart, n. 984-988 (860-861). Ce canon interdit, a-t-on prétendu, ce qu'on a permis plus ■ard, à savoir le culte des images. C'est beaucoup dire; car, entendu littéralement, il défend la présence, dans les édifices du culte, de tout tableau, de toute peinture murale, relatifs à ce qui est un objet de culte et d'adoration. Canon purement disciplinaire et nullement dogmatique, il règle, non ce qu'il faut croire, mais ce qu'il faut faire dans les circonstances présentes en Espagne; il ne dit pas qu'on ne doit pas vénérer ces images, mais qu'on ne doit pas les tolérer sous quelque forme que ce soit, sur toile, sur bois ou sur les murs. Il est vrai qu'on les tolérera et approuvera plus tard, en en donnant des raisons justificatives, car c'est là un point de discipline sur lequel l'Église est libre de statuer, conformément à son enseignement dogmatique; et dans ce cas le canon du concile d'Elvire se trouve simplement abrogé; la foi est sauve, la discipline seule, qui la manifeste, a changé; c'est justement ce qu'il ne faudrait pas oublier. On a cru qu'une question dogmatique se trouvait engagée dans ce canon, alors que rien ne le dit et que le contexte implique au contraire la parfaite légitimité du culte des images, et on a recouru alors à des expédients, soit pour en nier l'authenticité, soit pour en fournir une explication qui pût satisfaire.

Baronius a prétendu, *Annales,* an. 57, que ce canon était apocryphe, parce que, dit-il, s'il avait été authentique, le disciple de Félix d'Urgel, l'Espagnol Claude, évéque de Turin, n'aurait pas manqué d'en faire état pour justifier sa conduite, quand il fit effacer les peintures, briser les statues et enlever les croix de ses églises. Cet argumenta *silentio* ne prouve rien, car il se peut fort bien ou que Claude n'ait pas connu *ce* canon ou n'ait pas voulu s'en servir, bien que dans le même siècle où il vivait. Agobard de Lyon l'eût cité, *De imaginibus sanctorum,* 33, *P. L.,* t. Civ, col. 226, comme condamnant la superstition du culte des images. Les anciennes collections canoniques du diacre Ferrand, de Denys le Petit et de Cresconius ne pouvaient pas posséder un tel canon, par la bonne raison qu'elles ne contiennent rien du concile d'Elvire; mais il se trouve dans tous les anciens manuscrits, et son authenticité ne saurait être révoquée en doute.

Faut-il alors y voir avec Bellarmin, *De imaginibus,* n, 9, ad 2um, une défense relative, non aux tableaux sur toile ou sur bois, mais uniquement aux peintures murales, parce que la détérioration des parois pourrait porter quelque atteinte au respect dû aux images et que, en temps de persécution, l'impossibilité de les faire disparaître les exposerait aux railleries sacrilèges des païens? Ou bien peut-on accepter cette autre explicalion, d'après laquelle, seule, l'image de la divinité invisible ne doit pas être peinte sur les murs, et non celle du Christ ou des saints? Ni l'une ni l'autre, car elles se heurtent au texte lui-méine, qui n'autorise pas de pareilles distinctions. Cf. Noël Alexandre, *Hist, eccl., loc. cit.,* p. 348.

Sans s'embarrasser de l'existence d'un tel canon, qu'il fautbien admettre, Petau, *De incarnatione, l. XV, c.* xiii, avait raison de trouver vraisemblable la conjecture de ceux qui justifient les Pères d'Elvire, en disant qu'ils ne jugerent pas expédient, a une époque où le paganisme était encore florissant, qu'on vît des images dans les temples chrétiens. Leur présence, en effet, pouvait offrir plus d'inconvénients que d'avantages. Peut-être que déjà leur culte donnait lieu à quelques pratiques superstitieuses; en tout cas, les païens auraient pu s'y méprendre etcroirequeles chrétiens eux-mêmes n'avaient fait que changer d'idoles. Du reste, c'est un fait que, durant les trois premiers siècles, il n'y eut ni images ni statues dans les édifices chrétiens consacrés ouvertement au culte. Parmi tant d'autres reproches adressés au christianisme, les païens n'ont jamais formulé celui qu'il vénérât des images ou des statues; et l'on peut croire, s'ils avaient été les témoins d'un tel culte, qu'ils ne se seraient pas fait faute de rétorquer avec à propos les arguments que les Pères apologistes dirigeaient contre le culte des idoles païennes. Les Juifs eux-mêmes, plus chatouilleux encore à cause du texte du Décalogue, auraient relevé cette pratique comme un attentat sacrilège. Plus tard, dès qu'il sera autorisé par l'Église, Juifs et païens s'insurgeront contre le culte des images; mais jusqu'au concile d'Elvire, la controverse n'a jamais roulé sur ce point. Les Pères d'Elvire sont donc les témoins d'un premier essai d'introduction des images dans les églises sous

forme de peintures; ils le jugent prématuré ou dangereux, et ils l'interdisent disciplinairement pro *ratione locorum et temporum.* Quand les circonstances seront plus favorables et que la question dogmatique touchant le culte des images sera tranchée, la discipline pourra changer et changera en elfet, sans que Ton puisse voir dans le canon du concile d'Elvire une sorte de décret *ne varietur* d'une portée dogmatique en contradiction formelle avec les conciles de Nicée et de Trente.

II. Tenue. — 1· *Lieu.* — Au rapport de Pline, *Hist.,* m, 1, 4, il y avait deux villes du nom d'Elvire, l'une *Cauco-Illiberis,* Collibre, aujourd'hui Collioure, dans la province Narbonnaise, le Roussillon actuel, mais bien déchue de son temps, *magnæ quondam urbis tenue vestigium,* et qui ne fut relevée qu'au x· siècle ; l'autre, dans la province de la Bétique, actuellement l'Andalousie. La première ne possédait pas de siège épiscopal; elle était du reste trop excentrique, trop difficile d'accès pour permettre aux évêques du sud de l'Espagne de s'y rendre et d'y tenir un concile en toute sécurité. La seconde, *Illiberris,* était située non loin de l'endroit ou s'élève aujourd'hui Grenade: c'était le siège d'un évêché, un lieu fort retiré au pied de la Sierra Nevada, et choisi sans doute de préférence à d'autres cités plus importantes pour la tenue d'un concile, le premier en date en Espagne, à une époque d'insécurité où il convenait de ne pas trop attirer sur soi l'attention des pouvoirs publics et de ne pas donner lieu à quelque occasion de troubles de la part des païens. C'est là qu'on est convenu de placer le siège du concile, d'où son nom de concile d'Elvire.

2° *Date.* — Les actes, tels qu'on les possède, ou ne fixent pas de date, ou indiquent l'an 364 de l'ère espagnole, qui correspond à l'an 324 ou 325 de l'ère chrétienne. Mais il ne faut pas oublier que l'ère espagnole n'a été en usage qu'à partir du v· siècle et que dès lors une telle précision n'est due qu'à un transcripleur ou à un copiste. D'autre part, l'absence de date n'aurait-elle pas été intentionnelle, ou par esprit d'opposition avec les usages impériaux, ou dans le but d'échapper au contrôle de la police? N'est-elle pas due plutôt, soit à un simple oubli, soit à la disparition ou à la mutilation des actes pendant la persécution de Dioclétien, soit à la négligence des copistes et des compilateurs, soit à la malice des donatistes ou d'autres hérétiques? Autant d'hypolhèses qu'on a fait valoir. Toutefois, à défaut d'une date précise, on peut arriver à une date approximative, en écartant d'abord, comme insoutenables, deux dates extrêmes, celle de la première moitié du ni' siècle, antérieurement à la persécution de Dèce, proposée par Morin, *De pænit.,* ix, 19, et beaucoup trop ancienne, car Osius, qui assista au concile d'Elvire, n'était pas encore né en 250, et celle des centuriateurs de Magdebourg, poslérieure de plusieurs siècles à Constantin, car « il faut pour cela, dit Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.,* Paris, 1700, t. vu, p. 715, n'avoir jamais lu ce concile ou n'avoir aucune connaissance de l'histoire ecclésiastique. »

En général, les historiens et les critiques ne varient, pour fixer cette date, que d'un quart de siècle, les uns la plaçant après la persécution de Dioclétien, les autres avant. Avec Noël Alexandre, Tillemont, Ceillier, Hefele et M9r Duchesne, il convient de la placer dans les années 300-303, car rien n'indique qu'on soit sous le coup ou au lendemain d'une persécution; tout montre, au contraire, dans la plupart des détails visés par le concile, qu'on prévoit des dangers plutôt qu'on ne panse des plaies. La plupart des dispositions prises, remarque Msr Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens,* dans *Mélanges Renier,* Paris, 1886, p. 160, 161, ne sont pas une liquidation de situation après une persécution violente. Nulle part l'apostasie n'est indiquée comme ayant été commise pour obéir à l'autorité. Ces maîtres qui vivent en paix avec des esclaves idolâtres, ces dames chrétiennes à qui leurs voisines empruntent leurs habits de fête pour se parer les jours des processions païennes, ces duumvirs chrétiens, ces flamines à qui il est apparemment facile d'esquiver les sacrifices et même l'obligation de donner des jeux publics, tout nous transporte en un temps de paix, où le paganisme était encore dominant et officiel sans doute, mais nullement persécuteur. Nous ne sommes pas encore au temps où Constantin interdira tout sacrifice au nom de l'État. où il réorganisera le culte de Rome et d'Auguste, en l'épurant de tout élément païen. Mais déjà le gouvernement se montre assez tolérant et ferme les yeux sur les infidélités des flamines et des duumvirs aux obligations religieuses inhérentes à leur charge. C'est bien la situation décrite par Eusèbe, *II. E.,* vm, 1, *P. G.,* t. xx, col. 741, celle qui a précédé immédiatement la persécution de Dioclétien. En ce temps-là on nommait des chrétiens gouverneurs de provinces, en les dispensant d'offrir des sacrifices : les palais impériaux, l'administration centrale, les ministères, comme nous dirions, étaient remplis de chrétiens; la famille impériale elle-même comptait, parmi les femmes, plusieurs fidèles.

3» *Membres présents.* — Ce qui reste du concile d'Elvire débute en ces termes : *Residentibus etiam viginti sex presbyteris, adstantibus diaconibus et omni plebe, episcopi dixerunt.* Il y avait donc des évêques, des prêtres et des diacres. Les évêques étaient au nombre de 19. Voici leurs noms et le titre de leur siège : Eélix Accitanus (d'Acci, Guadix), Osius Cordubensis (de Cordoue), Sabinus Spalensis (de Séville), Camerinnus Tuccitanus (de Tucci, Martos), Synagius Evagrensis (d'Egabra, Cabra), Secundinus Castalonensis (de Castalo, Cazlona), Pardus Mentesanus (de Mentesa, Guardia), Elavianus Eliberitanns (d'Elvire. Grenade), Cantonius Corsicanus ou Urcilanus (d'L'rci, Vera), Liberius Emeritanus (d'Emérita, Mérida), Valerius Cæsaraugustanus (de Saragosse), Decentius Legionensis (de Legio, Léon), Melantius Toletanus ide Tolède), Januarius de Salaria, Fibularia (Calagurris de Fibularia, Loarre de Santa Engrancia). Vincentius Ossonobensis (d'Ossonoba, Villanova ou Faro), Quintianus Elborensis (d'Elbora, Evora), Successus de Eliocrota (Lorca), Eutychianus Bastitanus (de Basti, Beza), Patricius Malacitanus (de Malaca, Malaga). Des 26 prêtres présents, la liste des signatures ne porte que le nom de 24, avec l'indication de la ville d'où ils viennent; il yen a de Carthagena (Carthagène), d'Epora (Montoro), d'Ursona (Ossuna), d'Illiturgis (Andujar),etc. D'après la liste des évêques, on voit que les provinces éloignées n'ont chacune qn'un seul représentant, celle de Galice l'évêque de Léon, celle de Tarraconaise l'évêque de Saragosse; mais les plus rapprochées en ont davantage, la Lusitanie trois, la Carthaginoise huit et la Bétique six. Quelques-uns des évêques présents sont restés célèbres. On retrouve le nom de Sabin de Séville et de Mélanlhe de Tolède dans le martyre de sainte Rufine et de sainte Léocadie, en 304. Valère de Saragosse, arrêté, puis jeté en exil tandis que son diacre Vincent subissait glorieusement la mort, a été inscrit au catalogue des saints. Osius de Cordoue surtout brille au premier rang : il fut le plus grand homme de son temps, devint l'ami et le conseiller de Constantin, assista aux conciles de Nicée et de Sardique, mais vécut trop longtemps puisque, après un épiscopat de plus de 60 ans, pendant lequel « il avait paru la gloire et l'ornement de son siècle, l'étonnement et l'admiration de tous les hommes, la joie et l'amour de tous ceux qui aimaient la vérité, »et ‹ après avoir été considéré comme le fléau des hérétique- comme le défenseur de la vérité, comme l'honneur des orthodoxes, comme le père des évêques el des cou-

ciles, il a mis une tache à sa gloire; il est tombé d'autant plus dangereusement qu'il est tombé de plus haut. » Tillemont, *loc. cit.*, p. 300, 301, ce qui a diminué le fruit de ses mérites et en a terni l'éclat.

111. Canons. — 1° *Relativement au clergé.* —1. *Recrutement.* — L'évéque est à la tète de son clergé; c'est lui qui en recrute les membres, mais il n'a pas le droit de choisir le premier venu, car il faut qu'il s'assure de l'honorabilité, de la foi, des mœurs et de la liberté d'action des candidats. En conséquence, il doit écarter du clergé tout fidèle, étranger à sa province, qui aurait reçu le baptême au loin, parce qu'on ne connaît pas suflisamment sa vie passée, can. 24; tout affranchi, non sans doute pour sa qualité d'ancien esclave, mais à cause de l'influence persistante de son maitre païen qui pourrait s'exercer sur lui de la manière la plus fâcheuse, can. 80. Cependant, s'il passe outre, s'il ordonne un fidèle étranger ou un affranchi, il n'est pas dit qu'il doive ensuite les retrancher de la cléricature. L'absence d'une pareille clause est à remarquer, car elle est dûment spécifiée dans les deux cas suivants : un hérétique converti ne saurait offrir une garantie suffisante quant à la fermeté de sa foi. puisu'elle a déjà été ébranlée ; il ne doit donc pas être admis parmi les clercs et, s'il l'a été, il doit être déposé sans la moindre hésitation, can. 51 ; de même le sous-diacon-t doit être interdit à tout chrétien qui aurait péch" charnellement pendant sa jeunesse, parce que ce serait lui faciliter l'accès aux ordres supérieurs; un sous-diacre ordonné dans ces conditions est à rejeter du clergé, can. 30. La condition de celui qui s'est laissé ordonner diacre, et dont on vient à découvrir une faute grave commise avant son ordination, n'est guère meilleure, ou plutôt est pire : s'il s'avoue spontanément coupable, il est condamné à une pénitence canonique de trois ans; s'il est convaincu par un tiers, il doit faire pénitence pendant cinq ans avant d'être admis à la communion laïque, can. 76; sa carrière ecclésiastique était par là même brisée.

2. *Discipline ecclésiastique. — a) Relative aux clercs mariés.* — En Espagne, à la fin du tir siècle, un chrétien marié pouvait être promu au diaconat, à la prêtrise, à l'épiscopat; mais s'il était célibataire avant son ordination, il devait le rester après et s'abstenir, comme on va le voir, de tout compromis de nature à donner lieu à des soupçons d'inconduite. Sans doute, à Rome, vers 220, les rigoristes, dont s'est fait l'écho l'auteur des *Philosophumena,* IX, II, 12, édit. Cruice, Paris, I860, p. 444, avaient reproché au pape Calliste de n'avoir pas chassé du clergé les clercs qui contractaient mariage, εἰ δὲ ζαϊ τι ἐν κλήρω ὡν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῶ κλήρω ὡ μη ἡμαρτηκότα. Mais cela pourrait bien être une calomnie; quoi qu'il en soit, c'est là le seul témoignage de l'antiquité ecclésiastique touchant le mariage des clercs après leur ordination. L'Espagne, en tout cas, acceptait des clercs mariés, c'est là un fait indéniable; mais ce qui n'est pas moins certain, c'est la haute conception qu'on avait des devoirs spéciaux du clergé, de la pureté qu'un tel état exige, et l'extrême rigueur avec laquelle on frappait les délinquants. L'une des plus importantes décisions prises, c'est l'interdiction faite aux membres du clergé, évêques, prêtres, diacres ou clercs constitués dans le ministère, d'avoir des rapports conjugaux avec leurs femmes, sous peine d'être exclus de l'honneur de la cléricature, can. 33. Défense contre nature et monstrueuse, déclare Dale, *The Synod of Elvira,* Londres, 1882, p. 199, car mieux eût valu, dit-il, imposer le célibat. Évidemment, le célibat, pour le prêtre chrétien, était l'idéal, et l'heure viendra où il sera imposé dans l'Église latine, dès que le recrutement sacerdotal pourra se faire parmi des célibataires ou des veufs; mais, à la fin du in· siècle, on n'en est pas encore lâ|; faute d'assez de sujets; on y tendait sans l'imposer encore, et, en attendant, les Pères d'Elvire visent à pallier les inconvénients du recrutement tel que les circonstances l'imposaient.

Il est vrai que les prêtres de l'ancienne loi étaient mariés et n'étaient tenus à la continence que pendant la durée de leurs fonctions au Temple, qui ne duraient pas pendant toute leur vie; mais tel n'est plus le cas des prêtres de la loi nouvelle, car ceux-ci ont tout leur temps pris par leurs fonctions; la prière et le sacrifice sont pour eux de tous lesjours; ils n'appartiennent pas à une caste â part et n'ont pas, comme ceux de la tribu de Lévi, à perpétuer dans leur famille le sacerdoce pas la génération; ce n'est plus la naissance, c'est l'ordinalion qui assure désormais cette perpétuité, Et tel est le sens de la réponse que faisait saint Sirice à llimérius, évêque de Tarragone. Celui-ci, en effet, au sujet de certains membres de son clergé qui, contrairement au canon d'Elvire et en alléguant l'exemple des prêtres de l'Ancien Testament, croyaient pouvoir vivre maritalement avec leurs femmes, avait consulté le pape Damase· Damase étant mort, Sirice répondit qu'il n'y avait point parité et qu ils devaient être déposés : *Noverint se ab omni ecclesiastico honore, aposlolicæ sedis auctoritate dejectos, nec unquam posse veneranda attrectare mysteria. Epist.,* I, '11, *P. L.,* t. xni, coi. 1140. La continence, en effet, s'impose tout particulièrement au clergé; et comme il s'agissait alors de clercs mariés, la cessation de tout rapport conjugal avec leurs femmes était une question de haute convenance pour eux; mais le concile d'Elvire la leur impose comme un devoir disciplinaire rigoureux; il menace de la privation de communion même à la lin de la vie le clerc qui, connaissant l'inconduite de sa femme, ne la met pas aussitôt à la porte, parce que, au lieu de donner l'exemple comme il devrait, il passerait pour favoriser le vice, can. 65.

b) Relative aux fautes du clergé. — Mieux vaut prévenir les fautes pour les empêcher que d'avoir ensuite à les punir; les Pères d'Elvire ordonnent donc quelques précautions indispensables pour préserver les clercs de certains dangers. Le clerc doit naturellement avoir prés de lui quelqu'un en vue des soins domestiques; s'il n'est pas marié, qui prendre? Pas d'autre femme, est-il dit, que sa sœur ou sa fille, et encore faut-il qu'elles soient consacrées à Dieu, can. 27. Le choix était fort restreint, il sera plus tard élargi; car, à Carthage par exemple, en 397, il est question des *maires, avise et materteræ, amitæ, sorores et filiæ fratrum aut sororum,* can. 17, Lauchert, *op. cit.*, p. 166, tandis que le concile de Nicée n'avait admis que la mère, la sœurou la tante. La rigueur des Pères d'Elvire était-elle inspirée par l'idée d'écarter cette plaie morale de la présence, près des clercs, de ces femmes si connues ailleurs sous le nom de *sorores,* ἀδελφαί, ἀγαπηταί, *subintrod.uclæ,* συνεισακτοι? Peut-être bien, mais rien ne l'indique; ils entendent, en tout cas, supprimer un danger possible; car, ainsi que le dira le concile de Carthage, en 348 : *Occasiones ampulandæ sunt peccatorum et tollendæ omnes suspiciones, quibus subtilitas diaboli, sub prætextu caritatis et dilectionis, incautas animas vel ignaras irretire consuevit,* can. 3. Lauchert, *op. cit.,* p. 153. Etsi, malgré les précautions prises, des fautes viennent à se commettre, elles sont punies plus sévèrement que celles des simples fidèles : tout évêque, prêtre ou diacre, convaincu d'avoir péché charnellement, encourt la plus grave des peines, l'excommunication définitive, à raison de la profanation et du scandale, can. 18.

Des misères d'un autre ordre pouvaient aussi se produire dans le clergé, comme l'avarice, les voyages lointains, la fréquentation des marchés. Aussi condamne-t-on le clerc qui se livre à l'usure à être

dégradé et interdit, can. 20; on lui défend de quitter sa résidence, d'entreprendre de longs voyages, de courir les foires dans des centres étrangers: s'il n'a pasce qu'il faut, qu'il envoie son (ils ou son affranchi, son domestique ou un ami, n'importe qui, *et si voluerint negotiari intra provinciam negotientur,* can. '19.

c) *L'action de l'évêque.* — Entouré de son clergé dûment recruté et ordonné par lui, l'évêque concentre tous les pouvoirs, distribue les sacrements, prend part à tous les actes de la vie chrétienne, soit par hii-mème dans l'église où il a son siège, soit par des prêtres et même des diacres dans les églises rurales, auxquels il donne des pouvoirs appropriés. C'est lui qui d'ordinaire confère le baptême, mais il ne doit plus laver les pieds des catéchumènes, ni recevoir des présents de la part des néophytes, can. 48. Dans les districts éloignés, c'est le prêtre et, à son défaut, le diacre, can. 77, et même, en cas de nécessité, le laïque, can. 88; mais alors il reste entendu que c'est à l'évêque seul qu'est réservé le droit de parfaire ces chrétiens par l'imposition des mains, c'est-à-dire en leur conférant le sacrement de conlirmalion, dont on a soin de noter que la non-réception n'est pas un empêchement au salut, can. 77. De même, c'est l'évêque seul qui admet les pécheurs à la pénitence canonique, can. 32, les hérétiques, can, 22, les apostats, can. 46, et les réconcilie à l'expiration de leur peine; toutefois, *cogente infirmitate,* le prêtre ou le diacre, s'ils y ont été autorisés, doivent donner la communion en cas de mort. can. 32; un tel cas devait .-e présenter fréquemment dans les districts ruraux confiés à des prêtres ou à des diacres, parce que la présence de l'évêque ne pouvait pas facilement y être assurée en temps opportun. Quand l'évêque célèbre la liturgie eucharistique, il est décidé qu'il ne devra plus accepter l'offrande de ceux qui ne prennent point part â la communion, can. 28; l'offrande, en effet, était destinée en partie à devenir le sacrement de l'eucharistie auquel participaient tous les fidèles; c'était donc un abus que de contribuer à l'oblation sans prendre part ensuite à la communion; on se donnait l'air de la générosité tout en négligeant d'en recueillir le bénéfice sacramentel, et rien n'était plus opposé à la pratique de la primitive Église. L'évêque doit également refuser l'offrande de l'énergumène, *ab erratico spiritu exagitatus,* il ne doit ni réciter son nom ni tolérer qu'il serve dans l'église, can. 29.

d) La juridiction de l'évêque. — Une question de première importance pour l'uniformité et l'efficacité de la discipline était celle de la juridiction épiscopale. Il fallait, d'une part, que l'évêque ne pût pas empiéter sur les droits des autres évêques, et, d'autre part, que sa propre juridiction fût respectée par ses collègues. Ce point essentiel et capital de la limitation et de l'extension de la juridiction épiscopale est très heureusement abordé à Elvire. Nous avons déjà vu l'interdiction faite à l'évéque d'ordonner d'autres sujets que les siens; nous verrons plus loin les précautions prises, au moyen des lettres *communicatortæ,* avant d'admettre un chrétien étranger; mais c'est là peu de chose à côté du principe appliqué au canon 53. L'évêque était bien le maître dans son diocèse; mais pratiquement, faute d'un accord préalable et d'uniformité disciplinaire entre les églises, la répression des fautes ou la condamnation des coupables couraient risque d'étre éludées par un simple changement de résidence. Ceux qui étaient frappés dans un diocèse n'avaient qu'à partir dans un autre, où leur faute, étant inconnue, les mettait à l'abri de toute pénalité, ou même, lorsqu'elle était connue, pouvait être frappée d'une peine plus légère et plus facilement pardonnée. Par là le régime pénitentiel devenant quelque peu illusoire, la discipline restait sans portée, et les désordres moraux comme les erreurs dogmatiques avaient un libre champ. De là vient précisément la valeur décisive du canon 53. Ce canon prescrit, en effet, que l'évêque qui a frappé un coupable doit seul l'admettre à la communion ; tout autre évêque qui se permettrait de réconcilier un tel excommunié, sans l'assentiment préalable de celui qui a prononcé la première sentence, doit être déposé. Les actes de l'autorité épiscopale atteignent ainsi celui qu'ils frappent partout où il est, et persistent tant qu'ils n'ont pas été révoqués par leur propre auteur; c'est à celui-ci qu'appartient le droit exclusif de pardonner après avoir puni; son autorité n'est plus alors une chimère, car elle garde toute sa valeur et toute son efficacité, non seulement dans son propre diocèse, mais partout ailleurs. Le pécheur, frappé d'une peine par son évêque, n'a plus le moyen d'être admis ailleurs à la pratique régulière de la vie chrétienne, parce qu'il doit présenter des lettres de créance, qui lui seront désormais refusées. Tel est le point de départ d'une jurisprudence canonique, qui sera complétée et améliorée dans la suite, soit pour éviter les excès possibles d'une autorité si redoutable, en imposant le contrôle d'une autorité supérieure, soit pour sauvegarder les intérêts des fidèles, en accordant le droit de recours ou d'appel. Les Pères d'Elvire ont eu le mérite d'en avoir posé les premiers termes; il importait de le signaler.

2° *Relativement aux fideles.* — 1. *Catéchumênat et baptême.* — Le païen qui veut embrasser la foi doit évidemment, quand il demande à être admis au rang des catéchumènes, manifester son intention de renoncer aux pratiques idolàtriques et sensuelles de la vie païenne et offrir quelques garanties de sérieuse conversion; c'est le cas ordinaire; mais il se peut qu'il ne manifeste son intention que lorsqu'il est malade, en danger de mort; il suffit alors que sa vie présente quelque élément de moralité, *ex aliqua parte honesta,* pour qu'on lui impose les mains et qu'il devienne « chrétien », can. 39. Cette imposition des mains le fait « chrétien » ; c'est l'acte d'admission officielle au catéchuménat. Point de stage préalable pour la femme qui, après avoir fait métier de *meretrix,* a contracté mariage : elle est admise au caléchuinénat dès qu'elle le demande, can. 44. Mais s'il s'agit d'un cocher du cirque ou d'un mime, ceux-ci doivent avant tout quitter leur métier, sans espoir de le reprendre, can. 62, sans nul doute à cause du danger d'idolâtrie ou d'obscénité auquel ce métier les exposait.

Une fois catéchumène, le « chrétien » n'est admis au baptême pour devenir· « fidèle » qu'aprés deux ans de bonne conduite, à moins qu'un danger de mort ne survienne et n'exige la collation du baptême, can. 42. Mais il est des cas où, au lieu d'être avancée, la collation du baptême est différée, soit de trois ans pour le flamine qui s'est abstenu des sacrifices, can. 4, soit de cinq pour la femme catéchumène qui abandonne son époux infidèle pour épouser un tiers, can. I I, soit même jusqu'à la mort pour les énergumènes, can. 37. et pour les femmes catéchumènes coupables d'adultère et d'avortement, can. 68. Dans d'autres circonstances, le baptême est donné de suite, par exemple au catéchumène qui, après avoir cessé depuis longtemps de fréquenter l'église, revient et peut prouver par quelque membre du clergé ou par des fidèles qu'il est « chrétien », can. 45.

Nul autre renseignement, ni sur les degrés du catéchuménat, ni sur la préparation catéchétique et ascétique qui devait en caractériser la durée. C'est l'évéque qui, ordinairement, confère le baptême, sans qu'il soit fait mention de l'époque de l'année. Le canon 48, selon qu'on lit *neque pedes eorum lavandi sunt a sacerdotibus* vel ou sed *clericis,* car on trouve rei et *sed* dans les manuscrits, interdit le lavement des pieds à l évêque et le permet aux clercs, ou le défend aux uns et aux autres; cette cérémonie baptismale se pratiquait, en

effet, ailleurs. Il est reconnu par les Pères d'Elvire qu'en cas de nécessité, sur mer ou loin de toute église, un fidèle, qui n'est pas bigame, peut baptiser les catéchumènes, mais à la condition, si c'est possible, de présenter à l'évêque ce baptisé, *ut per manus impositionem perfici possit,* can. 38; cf. can. 77 pour le cas d'un baptême conféré par un diacre. l) est à croire que ce canon 38 n'exclut pas du pouvoir de baptiser, en cas de nécessité, tout autre qu'un fidèle, et qu'il marque simplement qu'en l'absence d'un membre du clergé, la cullation du baptême revient de préférence à un fidèle non bigame. Du reste, la question de la validité du baptême conféré par un païen n'était pas encore résolue d'une façon précise; elle ne l'était même pas du temps de saint Augustin, comme leconstate l'évêque d'Hippone, qui la résout affirmativement. Voir t. n, col. 189.

2. fie *chrétienne. — a) Fidélité.* — Une fois baptisé, le fidèle doit désormais fréquenter assidûment l'église; une absence de trois dimanches consécutifs est punie : *pauco tempore abstineatur ut correptus esse videatur,* can. 21. S'il vient à passer à l'hérésie, il n'est plus admis à la communion qu'après une pénitence canonique de dix ans, can. 22; cette pénalité ne saurait atteindre ses enfants, à cause de leur irresponsabilité; si donc ceux-ci ont déjà été baptisés, ils doivent être admis de suite. Même pénitence canonique de dix ans au fidèle apostat, qui pendant longtemps n'a point paru à l'église, pourvu toutefois qu'il n'ait pas commis d'acte idolàtrique, can. 46. Quant à la célébration de la Pentecôte, certains la plaçaient au quarantième jour après Pâques; le concile décide que, conformément à l'autorité des Ecritures, elle aura lieu le cinquantième jour, sous peine, pour celui qui ne se conformerait pas à celte décision, d'être noté comme introduisant une hérésie nouvelle, can. 43.

6) *Ascétisme.* — Le fidèle est tenu à des pratiques de mortification; notamment il doit observer chaque mois, sauf eu juillet et août, sans doute à cause des chaleurs, un jeûne de superposition, c'est-à-dire continuer jusqu'au lendemain soir le jeûne de la veille, *continuare jejunium,* comme dit Tertullien, *De jejunio.* 14, *P. L.,* t. Il, col. 973. A ce jeûne mensuel de superposition, ordonné par le canon 23, doit-il ajouter un jeûne semblable chaque samediVOui, d'après quelques interprètes, car le canon 26 porte : *Error placuit corrigi ut umni sabbati die superpositiones celebremus;* non, d'après Msr Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e édit., Paris, ln98, p. 221, 222, car on ne voit pas alors la portée du canon 23; le canon 26 supprime précisément la superposition hebdomadaire que l'on observait auparavant tous les samedis; et si ce canon a été pourvu de bonne heure de ce titre qui ne correspond pas a son contenu, *ut omni sabbato jejunetur,* c'est par allusion a l'usage romain de jeûner le samedi qui s'était introduit en Espagne.

c) *Pratiques interdites.* — Le fidèle doit s'abstenir de tout acte répréhensible, soit à cause de l'idolâtrie dont il serait l'expression et l'exploitation, soit à cause des conséquences fâcheuses qu'il pourrait avoir sur la vie des autres. Le canon 6 défend de donner la communion, même *in fine,* à celui qui aurait fait périr quelqu'un par maléfice; la raison qu'en donne le concile, c'est qu'on ne peut pas commettre ce crime sans idolâtrie, le maléfice étant une espèce de magie où l'on invoque la puissance du démon. Le fidèle doit s'abstenir aussi d'assister aux jeux du cirque et aux représentations théâtrales, puisqu'on oblige les cochers et les mimes à quitter leur métier, can. 62. car cirques et théâtres étaient une manifestation d'idolâtrie et de cruauté, une école de dépravation et d'immoralité. Il doit s'abstenir aussi du jeu de dés sous peine d'un an 'e pénitence, can. 79, car les dés portaient des images d'idoles, entre autres celle de Vénus, qui assurait le gain de la partie.

Défense, sous peine d'être exclu pour un temps qu n'est pas déterminé, d'allumer des cierges en plein joui dans les cimetières, « pour ne pas inquiéter les esprits des saints. » can. 34. Qu'entendaient les Pères d'Elvire par « ces esprits des saints »? C'étaient les fideles qui venaient prier dans les cimetières, d'anrés Garzias; les prêtres qui y remplissaient leurs fonctions, d'apres Binterim; les défunts, d'après Baronius; les âmes qu'on supposait planer encore au-dessus des tombeaux, d'après de l'Aubespine. Il n'est pas aisé de le décider, dit dom Leclercq, *L'Espagne chrétienne,* Paris, 1906, p.76. « Étaient-ce les aines des morts, qu'ils imaginaient, comme les anciens, enfermées dans le tombeau, c'est assez peu probable; ou bien faisaient-ils allusion à la coutume païenne de brûler des cierges sur le tombeau du défunt, ce qui devait faire frémir, au sens métaphorique, des chrétiens, en se sentant traités de la même façon que les païens, ou bien encore, était-ce une mesure d'ordre, afin d'épargner aux fidèles qui priaient dans les cimetières le trouble qui résultait de cette pratique? Il est trop difficile de décider pour qu'il puisse, dans cette incertitude, y avoir profit à le faire. » Les femmes ne devaient point passer la veillée dans les cimetières. *eo guod sæpe sub obtentu orationis latenter scelera committunt,* can. 35. Il leur est interdit de se servir pour leur toilette, non de *comicos et scenicos,* comme portent certains manuscrits, mais de *comatos et cinerarios,* comme on lit dans d'autres, c'est-à-dire de cette catégorie de serviteurs méprisable entre toutes, les eunuques efféminés, can. 67 ; comme aussi, d'apres une interprétation plausible du canon 81, d'écrire en leur propre nom à des laïques ou d'en recevoir des lettres qui leur soient adressées personnellement.

d) *Voyages.* — L'usage était, en cas de déplacement, de se munir d'une lettre autorisée pour être agréé dans une communauté chrétienne, où l'on était inconnu, el pouvoir y participer aux sacrements. Pour éviter des fraudes toujours possibles, trop souvent réelles, on dut adopter une forme spéciale de manière à assurer leur authenticité. Dans le style ecclésiastique et dans les communications de clergé à clergé, on leur donna divers noms : ἐπιστολαὶ συστατικοὺ, ειρηνικὰ!, κοινωνικὰ:. *lilteræ formata.* A Elvire, il s'agit de simples fidèles qui colportaient des lettres dite® *confessorias* ou *confessionis.* Or, le titre de confesseur, donné à celui qui avait souffert pour la foi sans défaillance, servait de recommandation, inspirait le respect, attirait la vénération publique et assurait par là même une excellente réceplion dans les communautés rencontrées sur la route. On en abusait parfois pour tromper la bonne foi des simples, exciter la pitié et exploiter la charité. Les Pères d'Elvire décident qu'on supprimera le titre de confesseur dans les lettres *communicatoriæ,* can. 25, et que les porteurs de pareilles lettres devront les faire viser par l'évêque de la *prima cathedra,* pour être interrogés, est-il dit, *an omnia recte habeant suo testimonio comprobata,* can. 58. Encore une phrase dont le sens est assez difficile à pénétrer; est-ce pour prouver qu'ils sont en règle, ou, comme le croit Ceillier, *Hist, des aut. eccl.,* Paris, 1859, t. n, p. 611, pour renseigner l'évêque de la *prima cathedra* sur ce qui se passe dans les églises de sa province? Pour l'un ou pour l'autre, peut-être pour les deux. Ce sont ces lettres, remarque Ceillier, *ibid.,* qu'il est défendu aux femmes, par le 81e canon, de donner ou de recevoir en leur nom, plutôt qu'en celui de leurs maris, selon de l'Aubespine et Fleury ; en ce cas, la défense regardait les femmes des évêques ou des prêtres chargés du soin des églises : à eux seuls il appartient de donner ou de recevoir ces sortes de témoignages.

3. *Fiançailles et mariage. — a) Fautes commises*

avant le mariage. — Le mariage importe trop au bien de la famille et de la société pour qu'il n'ait pas été, à Elvire, l'objet de quelques décisions; ces décisions marquent la haute idée qu'avaient les Pères d'Elvire du mariage chrétien : ils le voulaient précédé et accompagné d'une vie honnête et pure. En conséquence, ils punissent la jeune fille, qui a été séduite ou qui s'est oubliée, d'un an d'excommunication, mais sans pénitence canonique, si elle épouse son complice; de cinq ans de pénitence canonique, si elle a eu des relations coupables avec d'autres, can. 14. Il semble que, dans un cas analogue, le jeune homme aurait dû être traité de même; or la décision qui le concerne n'est pas aussi précise. Quand il se marie, on ne dit pas si c'est avec celle qu'il a séduite ou avec une autre; il est bien soumis à une pénitence, mais on n'en fixe pas la durée, can. 31. Tout autre est le cas de la vierge consacrée à Dieu ; il n'est pas question de son mariage, mais simplement de sa faute, qui est sévèrement punie. Si, après avoir succombé par faiblesse ou par surprise, elle se relève, se repent, pleure et expie sa faute par une vie chaste, elle n'est admise à la communion qu'à la fin de sa vie; dans le cas contraire, elle en est privée même *in fine,* can. 13. La femme qui vit maritalement avec un homme est exclue irrévocablement de la communion ; mais si elle rompt, elle n'y est admise qu'après une pénitence canonique de dix ans, can. 64. La veuve qui pèche et se marie ensuite est punie de cinq ans de pénitence canonique, quand elle épouse son complice, de dix ans de la même peine si elle en épouse un autre, et de l'excommunication définitive si elle abandonne son mari pour en prendre un autre, can. 72.

b) Empêchements. — Le mariage était précédé de fiançailles, que les parents ne pouvaient pas rompre sans être privés de la communion pour trois ans, can. 54. Quelques empêchements sont signalés. Ce que nous appelons les mariages mixtes sont interdits pour sauvegarder la foi, mais sans aucune pénalité quand il s'agit du mariage d'une chrétienne avec un païen, can. 15, *neœtas in flore tumens in adulterium animœ resolvatur;* avec une privation de communion pendant cinq ans pour les parents qui auraient marié leur fille à un hérétique ou à un juif, can. 16; et sous peine d'excommunication définitive s'ils l'unissaient à un prêtre des idoles, can. 17. Dans ces deux derniers cas, la pénalité frappe les parents et cela d'autant plus sévèrement que le danger de perdre la foi, pour la jeune femme chrétienne, est plus grand. Défense au veuf d'épouser la sœur de sa première femme, sous peine, si sa nouvelle femme est chrétienne, d'être privé de la communion pendant cinq ans, can. 61 ; ce mariage n'est pas considéré comme nul, mais comme répréhensible; et il est à croire, bien qu'il n'en soit pas question, qu'une telle sanction devait s'appliquer à la veuve qui épouserait le frère de son premier mari. Défense aussi d'épouser la fille de sa femme, *privigna;* ici, c'est l'excommunication définitive qui frappe le délinquant, car ce dernier mariage est considéré comme un inceste, can. 66. La même pénalité devait sans doute punir la veuve qui épousait le fils de son mari; mais ce cas n'est pas visé.

c) *Fautes pendant le mariage.* — Des différentes décisions prises à Elvire il résulte que le lien matrimonial ne peut pas être rompu, même en cas d'adultère ou d'abandon, mais que la séparation est tolérée, parfois même imposée. C'est ainsi, comme nous l'avons vu, que le clerc doit mettre à la porte sa femme, dès qu'il la sait coupable. Quant au mari laïque, qui connaît l'inconduite de son épouse, il est passible d'une excommunication définitive, s'il consent à vivre avec elle, parce qu'il est alors complice; mais s'il l'abandonne. après avoir consenti à vivre quelque temps avec elle, sa complicité est moins grave, et il n'est admis à la communion qu'après dix ans, can. 70; d'ou l'on peut conclure que s'il l'abandonnait immédiatement, il ne devait être passible d'aucune peine. La séparation est donc admise à Elvire, mais non le divorce. Un homme marié, qui a abandonné sa femme sans motif, ne peut être épousé par une autre; celle-ci, connaissant l'existence de la femme légitime, est alors coupable et n'est admise à la communion qu'à la fin de sa vie, ou même en est définitivement exclue, can. 10, car les manuscrits portent, les uns *: Placuit in finem hujusmodi dari communionem ;* et d'autres : *nec in finem.* Le cas devait vraisemblablement être le même quand un homme épousait une femme qu'il savait mariée.

L'adultère n'était pas une raison suffisante pour rompre le lien conjugal. La femme qui abandonne son mari coupable d'adultère, ne peut pas se remarier. *prohibeatur ne ducat;* si elle le fait, elle n'est admise à la communion qu'à la mort de son premier époux, can. 9. Si elle quitte son mari sans raison et se donne à d'autres, elle est pour toujours privée de la communion, can. 8. La même pénalité devait être appliquée a l'homme sans aucun doute, bien que le concile n'en parle pas; le mari ne pouvait donc ni abandonner sa femme sans motif, ni se remarier dans le cas où sa femme avait commis l'adultère. Les époux chrétiens, coupables une seule fois d'adultère, sont condamnés à une pénitence canonique de cinq ans, can. 69; si le mari (et sans doute aussi l'épouse) a péché plus souvent, il n'est réconcilié et admis à la communion qu'à la fin de sa vie, après promesse faite de ne plus recommencer; si ensuite il y a rechute, c'est l'excommunication irrévocable, can. 47; toutefois, s'il n'a péché qu'avec une juive ou une païenne, il est simplement éloigné de la communion pour un temps indéterminé, à moins qu'il n'ait été surpris par un tiers, car alors la pénitence est de cinq ans, can. 78. L'épouse qui, au su de son mari, se livre à d'autres, est frappée pour toujours de l'excommunication, can. 70; il en est de même de celle qui fait périr le fruit de son adultère, can. 63.

Il va sans dire que, pour les simples catéchumènes, il n'est question, quand il y a faute de leur part, que d'un retard dans leur admission au baptême. Cf. can. 10, 11.

4. *Vie publique.* — Dans les relations sociales des chrétiens entre eux et avec les non-chrétiens, c'est-à-dire avec les païens et les juifs, maintes occasions devaient se présenter, où la foi et les mœurs couraient des risques. Il convenait d'éviter toute compromission dangereuse, toute apparence de superstition ou d'idolâtrie, tout acte contraire à la justice ou à la charité, bref, tout ce qui était de nature à nuire au bon renom de la vie chrétienne : de là une série de dispositions prises à Elvire, qui permettent de se faire une idée des mœurs de l'époque.

a) Maîtres et serviteurs. — Le propriétaire chrétien doit se garder, vin touchant ses redevances, d'accepter ce qui aurait été offert aux idoles, sous peine d'être privé de la communion pendant cinq ans. can. 40. Le maître de maison ne doit pas tolérer d'idoles chez lui ; mais il peut se heurter au mauvais vouloir de ses esclaves; en ce cas, qu'il se conserve pur de toute idolâtrie, sans quoi il serait exclu de l'Église, can. 41. Il ne s'agit pas ici, comme dans d'autres canons, de l'excommunication définitive; mais cela s'explique, parc, que « la pénalité de l'excommunication définitive, du dom Leclercq, *L'Espagne chrétienne,* p. 66. est port·· contre les chrétiens qui, en temps de paix, tombent dans le crime d'idolâtrie par vanité, par cupidité, par indifférence ou pour tout autre raison. Au contraire, l'avertissement donné de détruire toutes les idoles dans sa propre maison est conditionnel. On ne doit s y

conformer que si on n'a pas à redouter les dénonciations des esclaves païens à son service. »

Parfois, c'est la maîtresse de maison qui, dans un moment de mauvaise humeur ou de jalousie, frappe durement sa servante. Celle-ci vient-elle à mourir dans les trois jours par suite du mauvais traitement subi, la maîtresse est condamnée à une pénitence de cinq ans, si la mort est fortuite, et de sept ans, si la mort a été voulue, avec la faculté de pouvoir être admise, dans l'intervalle, à la communion, en cas de maladie grave, can. 5.

b) Chrétiens et non-chrétiens. — Les propriétaires chrétiens ne doivent pas tolérer que les juifs bénissent leurs récoltes, sous peine d'être complètement rejetés de l'Eglise, can. 49. Défense est faite aux fidèles de manger avec les juifs, sous peine d'être exclus de la communion jusqu'à complet amendement, can. 50. Les femmes et leurs maris qui prêteraient leurs parures en faveur d'une solennité païenne, sont privés de la communion pendant trois ans, can. 57. Un chrétien ne doit pas, comme un païen, monter au capitole sous prétexte de sacrifice; il serait passible d'une pénitence canonique de dix ans, can. 59. « Il est possible, dit dom Leclercq, *loc. cit.,* p. 67, que les Pères aient eu en vue, non un sacrifice quelconque, mais celui qui s'offrait aux trois divinités principales de la religion officielle. Cependant, un contemporain, Arnobe, nous dit formellement que, de son temps, on voyait dans tout capitole l'image de Minerve. Celle de .Tunon ne pouvait manquer; il semble donc que c'est bien tout acte d'idolâtrie qui est visé ici. »

Repas et mariages avec les juifs, mariages et sacrifices avec les païens, sont donc interdits aux chrétiens; mais il ne suffit pas à ceux-ci de se tenir sur la réserve, ils doivent encore ne pas devenir provocateurs. Quelques-uns. sous l'inspiration d'un zèle indiscret et pour cueillir la palme du martyre, mais sans y être autorisés par les circonstances, n'hésitaient point parfois a briser publiquement les idoles, ce qui leur valait d'être mis à mort. Les Pères d'Elvire n'approuvent pas semblable conduite, car il n'est pas ditdans l'Écriture que les apôtres aient agi ainsi, et ils refusent d'inscrire au nombre des martyrs ceux qui mourraient en se conduisant de la sorte, can. 60. Ce canon ne regarde pas ceux qui, en présence du juge et mis en demeure d'apostasier, brisaient les idoles qu'on voulait leur faire adorer, comme ce fut le cas de sainte Eulalie, martyrisée en Espagne pendant la persécution de Dioclétien, et chantée par Prudence.

c) *Usure, délation et faux témoignage.* — Au point de vue de la justice et de la charité, d'autres cas répréhensibles pouvaient se rencontrer. L'usure était interdite, non seulement aux clercs, comme nous l'avons vu, mais encore aux laïques; ceux-ci sont pardonnés, s'ils promettent de s'amender; s'ils continuent à la pratiquer, ils sont exclus de l'Église pour une durée indéterminée, can. 20. Le délateur est exclu pour toujours de la communion, si sa délation a causé la proscription ou la mort; pour cinq ans, si son acte a été moins nuisible, can. 73. Le faux témoin est criminel ; son faux témoignage peut cependant ne pas entraîner de trop graves conséquences. S'il peut alors prouver qu'il a longtemps résisté avant de le produire, son exclusion n'est que de deux ans, et de cinq ans dans le cas contraire, can. 74. Quant à l'accusation fausse et sans preuve portée contre un évêque, un prêtre ou un diacre, elle entraîne la privation définitive de la communion, can. 75.

d) Sacerdoces et magistratures. — A la fin du ni* siècle, les provinces de l'empire comprenaient certaines charges publiques, toutes onéreuses, quelques-unes pas enviables, d'autres très honorifiques. Celle des officiers municipaux, appelés duumvirs, était au nombre des premières, parce qu'elle comprenait, entre autres devoirs, le recouvrement des taxes, ce qui la rendait assez impopulaire. D'autre part, dans le cas de non-recouvrement, le duumvir était responsable sur sa fortune personnelle; sa fonction était donc peu enviée. Mais on ne pouvait pas la refuser à son gré, car le tour ou l'élection l'imposaient. Les chrétiens pouvaient donc être appelés à la remplir. Or, elle n'était pas sans offrir quelques dangers pour la foi et les devoirs de la vie chrétienne; car le duumvir pouvait être appelé à participer à certains actes idolâtriques, à mettre à la question les accusés, à emprisonner les débiteurs, à prononcer des sentences de mort contre les esclaves, et tout cela devait créer un cas de conscience particuliement épineux. Comment le trancher? Du moment qu'on ne pouvait pas se soustra.re à une 'elle fonction, les Pères d'Elvire usent d'une indulgence relative : ils ne l'interdisent pas, ils prescrivent simplement au duumvir de ne pas assister aux réunions chrétiennes pendant l'année de sa charge, can. 56. C'était donc une sorte d'excommunication temporaire, mais sans note infamante; l'année expirée, le duumvir chrétien, pourvu qu'il n'eut pas commis de faute pendant sa magistrature, reprenait sa place au milieu de la communauté, sans épreuve préalable.

Il n'en était pas de même du flaminat, charge fort onéreuse, mais très honorifique, objet par suite de pas mal de compétitions même de la part des catéchumènes et des fidèles; et c'est pourquoi le concile d'Elvire se montre ici plus sévère. Les flamines, en effet, étaient « prêtres du culte municipal ou provincial de Rome et de l'empereur, dont les attributions étaient au moins autant politiques que religieuses. L'Espagne, ou le culte des empereurs avait pris un grand développement, comptait, outre les trois flamines provinciaux et leurs femmes *(flaminicæ),* un très grand nombre de flamines municipaux. Chaque ville avait le sien qui sortait de charge chaque année, malgré son titre de flamine perpétuel. La perpétuité ne s'appliquait qu'aux honneurs et non à l'exercice du sacerdoce. Quoique le sens honorifique fût beaucoup plus en vue que le sens religieux, et que le flaminat consistât plus encore dans la célébration et la présidence des jeux solennels que dans les fonctions liturgiques, il n'en était pas moins une institution qui chaque année entraînait un nombre plus ou moins considérable de fidèles à offrir des sacrifices idolâtriques ou à y participer. C'est de cette situation que s'occupait le concile d'Elvire et il apporta à la résoudre une extrême vigueur. Pour les Pères d'Elvire, le crime d'idolâtrie, consommé par l'offrande du sacrifice païen, entraîne l'exclusion de l'Eglise sans espoir d'y jamais rentrer, can. 1. Cette sévérité, qui nous semble outrée, s'explique par l'aggravation du péché d'idolâtrie dans les conditions où le commettaient les flamines. Outre le sacrifice païen, les jeux qu'ils présidaient et dont ils faisaient les frais, entraînaient mort d'homme, et les spectacles qu'ils procuraient contribuaient à la démoralisation des spectateurs; on les tenait donc coupables d'idolâtrie, d'homicide et d'adultère, can. 2. Les ambitieux qui, sans renoncer à briguer le flaminat, se déchargeaient du sacerdoce sur des suppléants et se bornaient aux jeux sont moins maltraités. Ils ne sont pas définitivement exclus de l'Église; on les y recevra à l'article de la mort, pourvu toutefois qu'ils aient subi la pénitence canonique et qu'ils n'aient pas récidivé, car en pareilcas il n'y a plus de rémission, can. 3. Enfin restaient les catéchumènes... Les Pères d'Elvire se montrèrenl assez conciliants et refusèrent le baptême, avant une épreuve de trois ans, aux flamines catéchumènes qui, tout en s'abstenant des sacrifices, avaient donné des fêtes publiques comportant les jeux incriminés, can. 4. Puisqu'on se dispensait du sacrifice, se

disaient les Pères, qu'on se dispense également des jeux. C'était, d'ailleurs, chose possible, puisque, à la place d'un · oinbat de gladiateurs ou d'une course de chars, on pouvait s'acquitter envers ses concitoyens avec un travail d'utilité publique, un pont, une basilique, une route, un repas public ou une distribution d'argent. En traçant tacitement cette conduite aux flamines, les évêques se montraient humains et pratiques. » Leclercq, *L'Espagne chrétienne,* p. 61. Une dernière hypothèse pouvait se présenter, celle des flamines qui, sans faire de sacrifices ni contribuer en rien au culte des idoles, se contentaient de porter la couronne, marque distinctive de leur charge; ceux-là, eau. 55, étaient exclus de la communion pour deux ans. Mieux eût valu, semble-t-il, interdire radicalement le flaminat aux catéchumènes et aux chrétiens. Il y aurait eu plus de dignité. Mais sans doute les avantages que pouvait retirer le christianisme de la permission accordée à ses membres d'accepter le flaminat ont-ils fait pencher la balance. Toujours est-il que les Pères d'Elvire, sans se montrer intransigeants,ont voulu essentiellement qu'une charge si honorifique ne lût pas, pour ceux qui la remplissaient, l'occasion de trahir leur foi et de manquer à leurs devoirs ue chrétiens.

I. Éditions. — Texte des canons du concile d'Elvire dans Garzias de Loaysa Giron, *Collectio conciliorum Hispaniæ,* Madrid, 1593; de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ,* Rome, 1693; Hardouin, *Collectio maxima conciliorum,* Paris, 1715, t. i, coi. 247-258: Mansi, *Sacrorum, conciliorum nova et amplissima collectio,* Florence et Venise, 1759-1798. t. n, coi. 5-19; Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ,* Madrid, 1808, t. i ; .1. Téjada y Ramire, *Coleccion de canones de la IglesiaEspanola,* in-fol.. Madrid, 1849; Bruns, *Canon, apost. et concil.,* 1839, t. n, p. 1 sq.; A. W. Dale, *The Synod of Elvira,* Londres, 1882, p. 315-339; Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Conzilien nebst den Apostolischen Kanonen,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 13-26.

II. Travaux. — F. de Mendoza, *De confirmando concilio illiberilano,* in-fol., Madrid, 1594; dans Labbe, t. i, col. 1007, 1378, et dans Mansi, t. n, col. 57-396; de l'Aubespine, *De vet. ritibus observationum libri duo ac notas in concilium eliberitanum,* Paris, 1623, dans Mansi, t. il, col. 35-55; Ch. Raynaud, *Concilium illiberitanum quarto ineunte sæculo in Hispania celebratum,* in-fol , Lyon, 1665; de Aguirre, *Notitia conciliorum Hispanae,* Salamanque, 1686;Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* Paris, 1700, l. vu, p. 302-309,711-715; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* Paris, 1859, t. u, p. 612-615; Duguet, *Conférences ecclésiastiques,* Paris, 1742, t. i, p. 282-459; Florez, *Espaïïa sagrada,* Madrid, 1747; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica,* Paris, 1742, t. vi, p. 336-359; Herbst, *Synode von Elvira,* dans *Tübinger theol. Quartalschrift,* 1821, t. ni. p. 3-44; Binterim, *Ueber die Synode zu Elvira,* dans *Katholik,* 1821, t. n, p. 417-444; Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien,* Ratisbonne, 1862; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1907, t. i, p. 212-264; Dale, *The Synod of Elvira,* Londres, 1882; Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens,* dans *Mélanges Renier,* Paris, 1886; dom H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne,* Paris, 1906, p. 58-77; Migne, *Dictionnaire des conciles,* t. i; *Realencyclopadie,* t. m ; *Kirchenlexikon,* t. m; U. Chevalier, *Répertoire. Topobibliographie,* t. i, col. 986.

G. Bareille.

ÉMANCIPATION. — I. Définition. II. Émancipation en droit ecclésiastique. III. Émancipation en droit romain. IV. Émancipation en droit civil.

I. Définition. — L'émancipation *(emancipio dare, emancipare,* c'est-à-dire soustraire à sa main, à sa puissance) est un acte par lequel une personne physique ou morale est soustraite à l'autorité, à la puissance d'une autre personne. Elle peut avoir pour objet d'affranchir l'esclave du maître, le fils du père, une communauté de son supérieur ordinaire.

On peut considérer l'émancipation dans le droit ecclésiastique, le droit romain ou le droit civil actuel.

II. EMANCIPATION EN DROIT ECCLÉSIASTIQUE. — L'émancipation dans le droit ecclésiastique revêt trois formes différentes, selon qu'elle s'applique : 1° aux *domicellaires;* 2° aux *dignitaires;* 3° aux *monastères* ou *paroisses.*

1° *Domicellaires.* — Sous ce nom on désignait autrefois des jeunes gens attachés aux chapitres des cathédrales, métropoles ou collégiales, comme chanoines non prébendes et qui se préparaient à entrer, à l'âge voulu et après les épreuves requises, dans les rangs des chanoines prébendés. Dès les commencements du christianisme en Occident, les évêques menaient la vie commune avec les prêtres collaborant avec eux. Plus tard, ils instituèrent des collèges de chanoines habitant le même logement et astreints à certaines observances communes, telles que, par exemple, le chant de l'office divin. Parmi les chanoines, on distinguait ceux qu'on pourrait appeler les chanoines titulaires, les anciens, et les jeunes, les clercs aspirant au canonical.

Mais dans le courant du IXe et du x« siècle la vie en commun des chanoines disparut peu à peu. Cependant la distinction entre les anciens et les jeunes chanoines persista. Tandis que les anciens — les *capitulares* — habitaient des maisons séparées, les jeunes continuaient à vivre en communauté dans les cellules claustrales *(domus cellæ)* et portaient le nom de domicellaires, *domicellares,* ou encore de « jeunes seigneurs » *(domicelli,* diminutif de *domini).* Ceux-ci, n'étant pas encore prébendés, étaient entretenus par un prélèvement opéré sur les revenus du chapitre. Peu à peu, lorsqu'ils avaient rempli les conditions d'âge et de capacité, ils prenaient place parmi les chanoines anciens, les *capitulares.* Jusque-là, ils étaient astreints à suivre les cours de l'école capitulaire et étaient soumis â l'autorité et à la surveillance d'un chanoine appelé *scolasticus.*

Avant de quitter les rangs des écoliers et d'être incorporé au chapitre, ledomicellaire devait être soustrait à l'autorité du *scolasticus* par un acte solennel : *l'émancipation.* Après avoir passé avec succès son examen et atteint l'âge canonique de 21 ans, le domicellaire était présenté par le *scolasticus* aux chanoines, d'abord séparément, puis *in pleno,* c'est-à-dire réunis en chapitre. Son acceptation ayant été décidée, il devait se soumettre à un dernier acte d'humilité, qui consistait â recevoir de chacun de ses condisciples uu loger coup de baguette. Puis, le récipiendaire faisait certains exercices spirituels, après lesquels i) émettait, en présence de l'évêque d'abord et du chapitre ensuite, la profession de foi et le serment capitulaire. La cérémonie d'investiture se terminait par l'occupation au chœur et au chapitre de la place assignée au candidat. A partir de ce moment, le domicellaire dûment émancipé devenait chanoine, *capitularis.*

2° *Dignitaires.* — Lorsqu'un membre du clergé séculier ou régulier était élevé à une prélature ou à un emploi incompatible avec le lien d'obéissance et de dépendance à l'égard de son supérieur immédiat, l'émancipation était l'acte authentique par lequel était brisé le premier lien. Si, par exemple, un chanoine était nommé évêque d'un diocèse voisin, l'émancipation le déliait de l'obéissance due à son évêque.

L'acte par lequel on demandait la rupture des rapports de subordination vis-à-vis du supérieur primitif s'appelait postulation *(postulatio).* Cette postulation était présentée soit par le collège ayant élu le nouveau prélat, soit par l'élu lui-même. Elle était *simple,* lorsqu'aucun empêchement ne s'opposait a la nomination de l'élu; dans le cas contraire, elle était *solennelle.*

Le document, constatant authentiquement l'émancipation de l'élu, s'appelait dimissoire, ou lettres dimissoriales *(litteris dimissoriæ* ou *emancipatoriæ).*

3° *Monastère ou paroisse.* — Une paroisse pouvait être soustraite à la juridiction de l'évêque. un •'■vêché pouvait être affranchi de la subordination au tnétropo-

jitain, un monastère détaché de la juridiction de l'Ordinaire pour être placé directement sous la juridiction du pape. On appelait émancipation, plus rarement cependant, l'acte effectuant et établissant ce changement de juridiction. Il est à remarquer, en effet, que, pour exprimer cet affranchissement de la dépendance à un supérieur immédiat, on a employé de bonne heure l'expression *exemption,* qui pen à peu est devenue courante dans la langue canonique.

III. ÉMANCIPATION EN DROIT ROMAIN. — En droit romain, on appelait émancipation l'acte juridique par lequel l'esclave était soustrait à la puissance de son mattre, le fils détaché de l'autorité paternelle. L'émancipation était soumise à des formalités nombreuses, compliquées etdifficiles; elle ne pouvait jamais s'appliquer à l'épouse qui restait légalement, sans issue possible, l'esclave de son mari.

Nous n'exposerons pas les formalités juridiques de l'émancipation dans le droit romain; mais il nous parait important de montrer comment le christianisme adoucit cette législation barbare et lui infusa en quelque sorte une âme nouvelle.

Ce fut l'honneur du christianisme de faciliter grandement l'émancipation des esclaves, de faire de l'épouse la compagne de l'homme et d'apprendre au père de famille à respecter la personne de son fils. Cependant l'Église se garde bien de procéder brusquement et violemment à la réforme du droit civil existant, ce qui eût provoqué une révolution économique et sociale; mais peu à peu elle fit pénétrer dans la société les principes chrétiens, qui étaient en contradiction formelle avec les pratiques révoltantes de la civilisation païenne.

D'abord, le christianisme améliora notablement la condition des esclaves. D'après le droit païen et romain, l'esclave était une chose, privée de tous les droits de la personne humaine. Il se trouvait soumis à la puissance de son maître d'une façon tellement absolue que celui-ci pouvait se servir de lui suivant sa fantaisie et ses caprices et même le livrer aux supplices, le mettre à mort sans avoir de compte à rendre à personne. Mais l'Église proclama la dignité humaine, revendiqua les droits de la personne même pour les esclaves, et les reçut dans son sein comme les hommes libres. Sous l'inlluence du christianisme, l'empereur Constantin défendit la mise à mort des esclaves. Peu à peu l'Église parvint à changer l'esclavage proprement dit en une condition plus douce, plus humaine et plus morale de domesticité.

Aux anciennes formalités difficiles et compliquées d'émancipation elle substitua l'émancipation sans forme solennelle, incomparablement plus facile, appelée *manumissio in ecclesia* Cod., 1.1, *lit.* xm. *De his qui in eccles.manumitt.,1.* 1,2). Cette procédure consistait en la simple déclaration du maître en présence de l'évêque et de témoins.

Enfin l'Église effaça complètement la dernière tache qui marquait encore les affranchis, d'une part, en les admettant aux ordres sacrés (dist. LIV, c. 21), d'autre part, en reconnaissant la validité du mariage des affranchis (Decret., l. IV, tit. ix, *de conjug. serv.),* c. I. Voir Esclavage.

Pareillement, l'Église mit un frein à la puissance illimitée de l'époux et du père, consacrée par le droit romain et païen. L'épouse, qui autrefois était considérée comme mineure pendant la vie et après la mort de son mari, fut dés lors reconnue comme la compagne et l'aide de l'homme. Le mariage dépourvu de formes légales (qui n'était qu'un concubinage à vie) fut simplement toléré, les causes de divorce furent limitées (Cod., l. V, tit. xvn.Derepwd., 1.8,10,11), la *tutela feminarum* fut supprimée. Même au point de vue du droit de propriété,une condition plus équitable fut faite à la femme, â côté de la dot apportée par l'épouse, le mari lui aussi apportera une *donatio propter nuptias* (Cod., l. V, tit. 3, *De donat, ante nupt.,* I. 9. 20).

D'autre part, l'influence bienfaisante du christianisme s'exerça aussi pour tempérer l'autorité excessive du père de famille sur ses enfants. Non seulement on supprima le droit de vie et de mort que le père possédait sur ses enfants (Cod., l. IX, tit. xvu, *De his qui parent.,* l. un), mais encore on enleva au père de famille la faculté qu'il possédait de donner son lilsen propriété, comme compensation à celui qui avait subi des dommages de la part de ce fils (Institut., l. IV, tit. vm, *De noxal. act.,* § 7).

En outre, le fils de famille put avoir le libre usage de sa fortune et des gains provenant de son industrie personnelle (Cod., l. III, tit. xxvtn, *De inoff. testam.,* I. 37 pr.). Le droit absolu que possédait le père de déshériter ses enfants fut restreint, au cas de motifs graves et sérieux.

Telle fut l'action du christianisme sur le droit romain, au sujet de l'émancipation de l'esclave, de la femme et du fils de famille.

IV. emancipation en droit civil. — 1· *Notions generales.* — On définit l'émancipation : un acte juridique, en vertu duquel un mineur est affranchi, soit de la puissance paternelle ou de l'autorité tutélaire, soit de l'une et l'autre à la fois, lorsqu'il s'y trouvait simultanément soumis.

Le Code civil distingue deux sortes d'émancipation : l'émancipation *tacite* et l'émancipation *expresse.*

1. L'émaneipation tacite ou légale est celle qui résulte du mariage, « le mineur est émancipé de plein droit par le mariage, » dit l'art. 476. L'émancipation est une conséquence implicite et forcée du mariage. Elle se produit en vertu des seules dispositions de la loi, sans qu'aucune manifestation de volonté soit nécessaire de la part de l'épouse ou des époux mineurs.

Bien plus, les parties ne pourraient pas. en manifestant une volonté contraire, empêcher l'émancipation de se produire, car la loi règle souverainement les ellets du mariage et la volonté des époux ne peut les modifier.

2.L'émancipation expresse résulte d'une volonté exprimée par certaines personnes auxquelles la loi donne le pouvoird'émanciper le mineur.Ces personnes sont : le père, à son défaut la mère, à défaut de l'un et de l'autre le conseil de famille. C'est ce qui résulte des art. 417 et 418.

Ainsi le droit d'émanciper un enfant mineur appartient en premier lieu à son père, et à lui seul en principe tant qu'il vit. Après la mort du père, le droit d'émanciper l'enfant passe à la mère qui en est investie à l'exclusion du conseil de famille. Enfin, â défaut du père et de la mère, le droit d'émancipation revient au conseil de famille.

A quel âge le mineur peut-il être émancipé? Il y a lieu de distinguer à cet égard si l'émancipation est conférée par l'un des auteurs de l'enfant ou par le conseil de famille; dans le premier cas, le mineur peut être émancipé â quinze ans révolus, dans le deuxième, à dix-huit ans seulement (art. 477 et 478). Cette différence vient probablement de ce que l'enfant a, dans le premier cas, un protecteur naturel, qui lui manque dans le second, pour guider ses premierspas dans la nouvelle étape de la vie, que l'émancipation va lui ouvrir.

L'émancipation est un acte purement *privé,* mais un acte *solennel,* qui ne peut valablement être accompli que dans les formes prescrites par la loi. Ces formes sont d'ailleurs d'une extrême simplicité. Si l'émancipation émane du père ou de la mère, elle résulte de leur simple déclaration reçue par le juge de paix du domicile de feulant, assisté de son greffier (art. 477.

2»), Si l'émancipation émane du conseil de famille, elle résulte de la délibération qui l'autorise et de la déclaration, faite par le juge de paix, en qualité de président du conseil, que le mineur est émancipé (art. 478). Dans tous les cas, l'émancipation doit être consultée sur les registres de la justice de paix.

Aux termes de l'art. 480, « le compte de tutelle sera rendu au mineur émancipé, assisté d'un curateur qui lui sera nommé par le conseil de famille. » Le curateur dont parle la loi n'est pas un curateur spécialement nommé pour la réception du compte de tutelle, et dont les pouvoirs cesseraient de plein droit, cette mission particulière une fois remplie. Il est investi d'une mission permanente qui durera normalement jusqu'à la mort ou la majorité de l'émancipé. C'est ce que l'on peut induire avec certitude de plusieurs textes et notamment de l'art. 482, qui nous représente le mineur émancipé comme agisssant avec l'assistance, non d'un curateur, mais bien de son curateur : ce qui suppose qu'il en a un et qu'on ne le lui nomme pas à chaque fois

L'art. 480 conférant au conseil de famille le droit exclusif de nommer le curateur à l'émancipation, il s'ensuit que le père ou la mère qui émancipe son enfant n'aurait pas le droit de le pourvoir d'un curateur. En aucun cas, non plus, nous ne voyons le Code civil déférer de plein droit par une disposition expresse la curatelle du mineur émancipé. Il y a bien, d'après le Code civil, une tutelle légitime, mais il n'y a pas de curatelle légitime.

Le curateur *assiste* le mineur émancipé dans les cas déterminés par la loi. Son rôle diffère donc complètement de celui du tuteur qui *représente* le mineur non émancipé dans tous les actes civils (art. 450). Ainsi le mineur émancipé figure dans les actes civils, il agit en personne, mais sous l'égide de son curateur. Au contraire, le mineur non émancipé ne figure pas dans les actes civils, son tuteur agit pour lui, il le représente.

Il y a une autre différence entre le tuteur et le curateur. Le tuteur administre: à ce titre, la loi l'oblige à rendre compte, elle grève ses biens d'une hypothèque légale et place auprès de lui un surveillant, le subrogé-tuteur. Au contraire, le curateur n'administre pas; ce soin appartient au mineur émancipé lui-même. Par suite, le curateur n'a pas de compte à rendre quand ses fonctions prennent fin, ses biens ne sont pas grevés d'une hypothèque légali au profit du mineur et on ne lui adjoint pas un subrogé-curateur.

2“ *Efiets de l'émancipation.* — L'émancipation produit un double effet : d'une part, elle affranchit le mineur de la puissance paternelle et de l'autorité tutélaire, d'autre part, elle rend le mineur capable d'accomplir certains actes de la vie civile.

Premier effet. — L'émancipation affranchit le mineur de la puissance paternelle; de là résultent plusieurs conséquences : *a)* L'émancipation met fin au droit de jouissance qui est un attribut de la puissance paternelle (art. 384). *b)* Le mineur émancipé n'est plus soumis au droit de correction, c) Il échappe aussi au droit de garde; il pourra donc désormais disposer de sa personne, et par suite se choisir une résidence et même un domicile, louer ses services, se vouerà l'exercice de telle ou telle profession, contracter un engagement dans les armées de terre ou de mer. Le mineur émancipé reste d'ailleurs soumis à la nécessité d'obtenir le consentement de ses père et mère, de ses ascendants ou du conseil de famille pour contracter mariage.

Deuxième effet. — L'émancipation confère au mineur une certaine capacité relativement aux actes civils; une capacité intermédiaire entre celle du mineur non émancipé qui est à peu près nulle et celle du majeur qui est complète. Pour déterminer les limites de cette capacité, il y a lieu de distinguer : a) les actes que fc mineur émancipé peut valablement accomplir *seul; b)* ceux pour lesquels l'assistance de son curateur lui est nécessaire et suffisante; c) ceux enfin pour lesquels il est assimilé au mineur non émancipé.

a) Actes que le mineur émancipé peut faire seul. — Cette catégorie comprend tous les actes de *pure administration.* Ce sont ceux qui, ayant pour but de faire fructifier et de conserver le capital, sont de telle nature qu'ils ne peuvent compromettre ce capital lui-même. C'est par ce dernier caractère qu'ils se distinguent de ce qu'on peut appeler les actes de *large* ou *libre administration.* Ceux-ci tendent au même but; mais ils sont plus dangereux en eux-mêmes, ainsi toucher les revenus est un acte de pure administration ; toucher le capital et en opérer le placement est un acte de large administration. Le mineur émancipé, qui a accompli des actes de pure administration, n'est pas, dit l'art. 481, «restituable contre ces actes dans tous les cas où le majeur ne le serait pas lui-même, » c'est-à-dire qu'il ne peut pas demander la nullité de ces actes en se fondant sur ce qu'ils lui ont causé un préjudice.

b) Actes pour lesquels l'assistance du curateur est nécessaire et suffisante. — Le mineur émancipé peut avec la seule assistance de son curateur: a. recevoir son compte de tutelle; *b.* intenter une action mobilière ou y défendre; c. recevoir un capital mobilier et en donner décharge; *d.* intenter une action en partage; e. aliéner, mais dans certains cas seulement, ses meubles incorporels, quelle qu'en soit la valeur.

c)Actes pour lesquels le mineur émancipé est assimilé au mineur en tutelle. — a. Actes interdits au mineur émancipé : la donation entre vifs (art. 903, 904); le testament, si le mineur a moins de seize ans (art. 904) ; l'acceptation pure et simple d'une succession (art. 401); le compromis (arl. 1004 et 83).

b. Actes pour lesquels le mineur émancipé est soumis aux mêmes conditions et formalités que le mineur en tutelle. — On peut dire d'une manière générale que cette catégorie comprend tous les actes qui ne figurent pas dans les précédentes. Voici l'énumération des actes auxquels s'applique le principe : l'acceplation ou la répudiation d'une succession (art. 461); l'acquiescement à une demande immobilière (art. -464). Pour ces deux premiers actes, l'autorisation du conseil de famille est nécessaire et suffisante. Pour ceux dont l'énumération va suivre, il faut, en outre, l'homologation du tribunal, et quelquefois certaines formalités particulières, comme l'avis de trois jurisconsultes pour les cas de transaction. Ce sont : l'emprunt (art. 483); l'aliénation des immeubles (art. 457); l'hypothèque (art. 457, 558) ; la transaction (art. 467). Enfin le mineur émancipé, du moins lorsque l'émancipation est survenueau cours de la tutelle, est assimilé au mineur non émancipé en ce qui concerne l'aliénation de ses meubles incorporels.

3° *Comment l'émancipation prend fin.* — L'émancipation prend fin par la mort du mineur, par sa majorité et par la révocation de l'émancipation. Les deux premières causes se comprennent d'elles-mêmes; un mot d'explication sur la troisième.

Le mineur émancipé, on s'en souvient, a capacité pleine et entière pour tout ce qui regarde les actes de pure administration, mais la loi autorise dans certains cas et sous certaines conditions la réduction des obligations qu'il a contractées, en se renfermant dans les limites de son droit d'administration (art. 484, 2°). Par exemple, le mineur aura acheté à crédit un mobilier somptueux, des chevaux de luxe, une automobile splendide, alors que sa situation de fortune ne comportait pas ces acquisitions. Dr, le mineur émancipé qui contracte ces obligations excessives abuse de l'émancipation, il mérite donc d'être privé d'une faveur dont il s>

montre indigne. Et toutefois l'émancipation ne peut lui être retirée qu'autant que, sur sa demande, des obligations par lui contractées ont été jugées excessives et réduites comme telles (art. 485).

Les disposilions législatives dont nous avons parlé jusqu'à présent, concernant la capacité civile des citoyens, n'ont rien de contraire au droit naturel, et donc obligent en conscience.

C. Antoine.

EMBRYOLOGIE SACRÉE. — I. Définition. II. Devoirs par rapport à la vie naturelle des embryons humains. III. Devoirs par rapport à leur vie surnaturelle.

I. DÉFINITION. — L'embryologie, de 'ugpvov, *embryon,* λόγο , *traité,* est la science dont le but est d'étudier la formation des embryons dans le sein maternel, leurs développements successifs dans l'organisme qui les contient, et leur vie intra-utérine depuis la fécondation de l'ovule, ou conception, jusqu'à la naissance. Le mot embryon vient lui-même des deux mots grecs, ἐν. dans, βρύειν, germer.

L'embryologie sacrée, celle dont nous avons à nous occuper ici, est une partie de la théologie morale. Elle considère non seulement le corps, comme l'embryologie d'ordre strictement médical, mais aussi et surtoutl'âme des embryons humains. Elle fixe l'ensemble et l'étendue des devoirs incombant à certaines catégories de personnes, en raison des droits que les germes vivants, renfermés encore dans les entrailles de leur mère, ont à l'existence naturelle el au salut éternel.

Quelque minuscule que soit un fœtus, ne présenterait-il encore aucune apparence humaine, si une âme immortelle l'anime, les parents, comme aussi, quoique à des degrés divers, les curés, confesseurs, médecins, sages-femmes, etc., ont l'obligation grave de ne rien négliger pour assurer à ces êtres vivants le bienfait de la continuation de la vie naturelle, et celui de leur régénération spirituelle par la grâce. Dieu veut le salut de tous les hommes, grands et petits. I Tim., n, 4. C'est donc, à la fois, un précepte naturel et divin, que le produit de la conception ne soit pas volontairement troublé durant le temps de la gestation. Il doit pouvoir évoluer normalement, atteindre sa maturité et venir au jour, afin de vivre de la double vie de la nature et de la grâce. Le frustrer de l'une ou de l'autre est un crime. Plus cet être, vu sa faiblesse, est dénué de moyens de défense, plus il a droit à la protection de tous, mais de ceux-là surtout qui l'ont engendré, ou qui ont charge d'âmes.

II. Devoirs par rapport a la vie naturelle des embryons humains. — 1° Suivant les lois fixées par le créateur, l'enfant vient au monde vers la fin du neuvième mois qui suit la conception. Mais, dans l'immense majorité des cas, c'est avec le commencement du huitième mois de la vie intra-utérine, que coïncide le développement organique nécessaire pour la continuation possible de la vie. Si donc un fœtus est rejeté du sein maternel avant la fin du septième mois, en supposant qu'il soit vivant au moment de la naissance, il ne tardera pas, le plus souvent, à succomber, malgré les soins les plus assidus dont on l'entourera. Cf. Preyer, *Physiologie de l'embryon,* in-8», Paris, 1887 ; Jaccoud, *\ouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie,* 40 in-8», Paris, 1889, v» *Fœtus,* t. xv, p. 15; v» *Viabilité,* t. xxxix, p. 446 sq.; Mathias Duval, *Atlas d'embryologie,* in-4», Paris, 1889.

Provoquer l'accouchement prématuré d'un fœtus humain, vers le septième mois, c'est donc vouloir la mort decet être qui, dans les conditions ordinaires de l'évolution embryonnaire, est déjà certainement vivant. C'est donc commettre un homicide. Voir Avortement, t. i, col. 2644-2652.

2» Mais, dans l'état actuel des sciences physiologiques, opinion communément reçue et qui parait la plui sûre, est que l'animation du fœtus est immédiate, c'est-à .nre que l'àme est créée par Dieu el unie à l'embryon humain, au moment même de la conception. Voir Animation, t. I, col. 1305-1320. Il en résulte que le fœtus, à tout âge. est déjà homme, et que son expulsion volontaire avant terme est un crime d'homicide, non seulement quand elle a lieu vers le septième mois, mais encore quand elle est provoquée à n'importe quelle époque de la grossesse, serait-ce même très peu de temps après la conception. Du moment, en effet, que le fœtus a reçu le principe vital, c'est-à-dire l'âme immortelle, il est impossible d'assigner, sous ce rapport, aucune différence entre l'enfant qui vient de naître et le fœtus de quelques mois, ou même l'œuf humain fécondé depuis quelques heures à peine. Cf. Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ, tum medicis chirurgis, tum theologis et canonistis utiles,* in-8», Rome, 1901, disp. Ill, part. I, p. 208-272; Coppens, *Morale et médecine, Conférences de déontologie médicale,* traduites de l'anglais par Forbes, in-8", Einsiedeln, 1904, p. 54 sq. ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, I. I, tr. Il, c. m, n. 74, 2 in-8», Fribourg-en-Hrisgau, 1902, t. n, p. 57 sq.; Génicot, *Theologite moralis institutiones,* tr. VI, c. iv, § 1-2, n. 372-379, 2 in-8», Louvain, 1905, t. I, p. 354-360.

3» Rien plus, pour éviter cette expulsion avant terme et si préjudiciable à la vie de l'enfant, les mères enceintes sont obligées en conscience à une très grande prudence. C'est pour des négligences de ce genre que, suivant l'enseignement des sciences médicales et physiologiques, une foule de germes vivants sont détruits et précipités dans la tombe, sans jamais avoir eu un berceau. Ces accidents arrivent surtout dans les premières semaines après la conception. Le fœtus n'a alors que de quatre à six millimètres de longueur; il pèse quelques grammes à peine, et n'est représenté que par une masse homogène grisâtre, gélatineuse, allongée, et recourbée en demi-cercle. Cf. Jaccoud, *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie,* v» *Fœtus,* t. xv, p. 12; Sappey, *Traité d'anatomie descriptive,* 4» édit., 4 in-4», Paris, 1889, *Embryologie,* sect, n, c. il, t. iv, p. 809 sq., 844 sq. En cet état, il n'est que trop souvent rejeté, sans que la mère s'en aperçoive, avec quelques caillots de sang. D'après plusieurs auteurs, le nombre de germes ainsi détruits est incalculable : il dépasse de beaucoup celui des naissance» normales. Ce seraient donc des nations entières qui sans interruption seraient fauchées par la mort et anéanties avant de venir à la lumière. S'il en est ainsi, comment ne pas gémir sur ces millions d'infortunés tués si peu de temps après leur conception, et privés à tout jamais du bonheur éternel ! Cf. Jaccoud, *Nouveau dictionnaire de médecine,* v» *Avortement spontané,* t. iv, p. 305-328.

Les causes de cette effrayante mortalité sont multiples. Elles proviennent quelquefois du tempérament de la mère, ou de sa constitution physique, de sa trop grande jeunesse, ou aussi de son âge trop avancé. Parfois, c'est une disposition héréditaire el maladive; d'autres fois, c'est l'intluence d'un climat trop âpre ou trop débilitant, les changements brusques de température; une vive émotion, une impression de tristesse, de trouble ou de joie, l'usage de vêtements trop serrés, surtout des corsets qui compriment la poitrine et ta taille. Ce sont aussi des travaux trop pénibles pour une femme, surtout quand elle est dans cet état : travaux qui nécessitent des efforts ou des exercices violents, des mouvements brusques et saccadés, comme, par exemple, ceux de la machine à coudre activée par le mouvement du pied, la marche, les danses, les bals, l'équitation, les voyages en voitures mal suspendues ou en chemin de fer. Les acciuents de cette nature armant d'ordinaire dans les premiers temps qui suivent la conception, on ne saurait dire combien la mode des voyages

de noces â longues distances et de longue durée, est dangereuse pour les produits de la conception. Cf. Jaccoud, *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie, loc. cit.,* et t. iv, n. 312.

C'est un devoir pour une femme enceinte d'éviter, autant qu'il dépend d'elle, toutes les causes qui peuvent si facilementamener la mort de l'enfant qu'elle porte. Si elle s'y exposait volontairement, elle commettrait une faute grave : on doit l'en instruire, si elle l'ignore. Cf. M"18 Boivin, *Recherches sur une des causes les plus fréquentes de l'avortement,* in-8", Paris, 1828; Baudelocque, *Traité des hémorrhagies internes de l'utérus,* in-8", Paris, 1834; Tessonneau, *Hygiène des femmes enceintes,* in-8», Paris, 1862; Jaccoud, *op. cit.,V' Avortement spontané,* t. tv, p. 305-328; Dechambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* 100 in-8°, Paris, 1864-1889, v» *Avortement spontané, causes,* t. vu, p. 525-555; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ,* disp. Ill, part. 111, c. t, a. 1, p. 274-277 Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. II; c. m, n. 74, note 2, t. n, p. 57.

4» Une mère est-elle obligée de se soumettre à une opération chirurgicale dangereuse et douloureuse, soit pour sauver sa propre vie, soit pour sauver celle de son enfant ? En outre, dans le seul intérêt de celui-ci, peut-on et doit-on pratiquer cetle opération sur le cadavre d'une femme enceinte qui vient de mourir? Voir Césarienne *(Opération),* t. n, col. 2187-2189.

5° Quand, dans un accouchement laborieux, la vie de la mère est en danger, est-il permis, pour la sauver, de sacrifier l'enfant? Voir Embryotomie.

III. Devoirs par rapport a la vie surnaturelle des embryons humains. — 1" Puisque très généralement l'enfant n'est viable que sept mois révolus après la conception, si, par un accident tout à fait involontaire, ou par un acte coupable et prémédité, il est rejeté du sein maternel avant cette époque de la gestation, il sera dans un irés pressant danger de mort. Si donc l'on n'a pas le temps d'aller chercher un prêtre, les médecins, accoucheurs, sages-femmes, ou autres personnes présentes, doivent, *sub gravi,* administrer sans tarder le baptême au nouveau-né. Ceux qui, par leur état ou profession, sontexposés à se trouver fréquemment dans le cas d'administrer ainsi le baptême, ont l'obligation grave d'en apprendre la formuleet de savoir la manière de le conférer. Les curés et confesseurs doivent veiller, dans la mesure du possible, à ce qa. les sages-iemmes, accoucheurs et médecins, aient sur ce point si important des connaissances suffisantes. Cf. Dinouart, *Embryologie sacrée,* l. IV, c. iv, v, in-12, Paris, 1775, p. 275-300; Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticae,* inst. vin, *De obstetricibus, Opera omnia,* 18 in-48, Prato, 1839-1847, t. x, p. 27 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica,* v» *Obstetrices,* n. 2 sq., 9 in-fol., Rome, 1899, t. v, p. 824 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis,* 1. VI, *De sacrament.,* tr. II, *De baptismo,* c. i, dub. Ill, n. 117, *§ Quoad,* t. in, p. 437; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ,* disp. Ill, part. II, c. ill, a. 1, p, 308-312.

2° Puisque, suivant l'opinion la plus sûre, le fœtus est animé dès l'instant même de sa conception, on doit le baptiser, à quelque époque de la gestation qu'ait lieu son expulsion du sein maternel. Ce serait une grande imprudence de jeter, sans examen, ce que rend une femme que l'on suppose avoir éprouvé un accident de ce genre. Les caillots de sang, ou les fragments de chair sanguinolente peuvent, bien des fois, contenir un embryon déjà dégagé de son enveloppe, ou encore renfermé en elle. Il se présente, alors, sous la forme d'une petite masse blanchâtre, ovoïde, molle et élastique. On ne saurait trop prendre garde à ce grave avertissement du théologien Roncaglia : *Quoi fœtus abortivos ex ignorantia obstetricum et matrum, aut domesticorum, excipit latrina quorum anima, si baptismate non frauderetur, Deum in reternum vide rei, et corpus, licet informe, esset decentius tumulandum.* Roncaglia, *Universalis moralis theologia,* tr. XVII, *De sacramento baptismi,* c. iv, *Regula; in praxi observandae,* regul. l, 2 in-fol., Venise, 1753, t. n, p. 16.

C'est un devoir, pour le curé ayant charge d'âmes, d'instruire, sous ce rapport, tous ceux qui, par leur position ou leurs fonctions, sont exposés à commettre de si redoutables méprises. Cependant, cet enseignement est de nature trop délicate pour être donné du haut de la chaire. C'est au confessionnal, suivant les circonstances, qu'il faut, avec prudence et réserve, instruire de ces choses, les pénitents ou pénitentes auxquels cette connaissance est nécessaire.

Dans son *Instruction sur le baptême,* saint Charles Borromée recommande également aux curés d'avertir les parents de l'obligation spéciale où ils sont de prier Dieu avec ferveur, afin que leur enfant arrive sans obstacle à la grâce si précieuse du baptême. Cette obligation incombe tout particuliérement à la femme qui sait qu'elle va être mère. Cf. Suarez, *De baptismo,* disp. XXVII, sect. Ill, η. 6, *Opera omnia,* 28 in-48, Paris, 1856-1878, t. xx, p. 483; Roncaglia, *op. cit.,* tr. XVII, c. iv,regul. n, t. h, p. 16; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ,* disp. Ill, part. II, c. ii, p. 305.

3° Si l'embryon est suffisamment développé pour avoir une forme humaine, et s'il donne, en même temps, quelques signes de vie, on doit le baptiser absolument. S'il est sans mouvement aucun, mais ne présente aucun signe de corruption ou de putréfaction, on le baptise aussitôt avec la condition·: Si *vivis, ego te baptizo,* etc. La raison de cette règle est que, chez les êtres animés, la vie se manifeste par le plus petit mouvement, tandis que l'immobilité actuelle n'est pas un signe certain de mort. Cette remarque, qui est vraie des adultes, l'est bien plus encore des embryons. Il n'est même pas rare que des enfants qui paraissent morts, au moment de leur naissance, par l'effet d'un commencement d'asphyxie, aient pu ensuite être rappelés à la vie.

Si l'embryon n'est pas suffisamment développé pour avoir la forme humaine, mais si l'on constate en lui le mouvement vital, tel que les pulsations du cœur, ou les battements du cordon ombilical, on doit le baptiser absolument aussi. On le fait par immersion dans l'eau tiède, mise sur une assiette ou dans un verre. Un prêtre n'a pas à craindre de s'exposer par là â encourir l'irrégularité, en avançant la mort de cet embryon. Dans le sein de sa mère, le fœtus, sans avoir besoin de respirer, nage comme plongé au milieu du liquide amniotique, dont la membrane qui l'enveloppe immédiatement, ou *l'amnios,* est remplie. Il ne serait donc pas suffoqué, parce qu'on le mettrait dans un peu d'eau tiède. On en a vu plongés dans de l'eau tiède à diverses reprises, et durant dix minutes chaque fois, sans que le rythme des mouvements du cœur en ait paru le moins du monde modifié. Mais il est nécessaire que l'eau soit tiède, parce que le contacl de l'eau froide hâterait certainement la mort du fœtus. Cf. Jaccoud. *Nouveau dictionnaire de médecine el de chirurgie,* v8 *Fœtus,* t. xv, p. 15; Sappey, *Traité d'anatomie descriptive, Embryologie,* sect. m. *Annexes du fœtus,* a. 1, § 4, t. iv, p. 865 sq. ; Debreyne, *La théologie morale et les sciences médicales.* 6' édit., refondue par le docteur Ferrand, part. IIIe, *Embryologie et thaumatologie,* in-12, Paris, 1884. p. 175; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ,* p. 319; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, I. 1, tr. II, c. ni, n. 74, note 2, t. il, p. 58; Berardi, *Theologia moralis lheo-*

rico-praclica, tr. IV, *De baptismo, c.* v, 5 in-8», Faenza, 1905, t. rf, p. 438-443.

C'est, cependant, durant les premières semaines seulement, que les embryons ont cette extrême petitesse. Ils croissent ensuite assez rapidement. A la fin du second mois, ils ont déjà de trois à quatre centimètres de longueur, et pèsent de quinze à vingt grammes; à la fin du troisième mois, leur longueur est de treize à quinze centimètres, et leur poids de cent à cent vingt-cinq grammes. En même temps la forme humaine se dessine el s'accentue de plus en plus. Cf. Jaccoud, *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie, loc. cit., t.* xv, p. 14; Mathias Duval, *Atlas d'embryologie, passim ;* Dechambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* v» *Embryon,* 11° partie, *Premiers développements de l'embryon humain,* t. xxxm, p. 693 Sq.. 710-719 ; v» *Fœtus,* t. xxxvtll, p. 476-483.

Parfois, il est très difficile de savoir si l'on se trouve en présence d'un embryon, ou de ce que les physiologistes appellent une mole, ou faux germe. Cette môle provient, en général, d'un fœtus qui ayant vécu quelque temps et ayant cessé de vivre, s'est converti en une masse charnue, par le développement anormal des enveloppes du germe, qui, par là même, a été comme étouffé el détruit, puis, s'est résorbé dans l'organisme de la mère, en tout ou en partie. Ces môles, ou faux germes, sont comme le résultat d'une conception dont le développement n'a pas été régulier. Aussi, la dissection fait parfois découvrir en elles, avec de la chair, des cheveux, des os, des linéaments d'organes, veines, artères, etc. Il peut arriver, néanmoins, que dans l'intérieur de ces môles, un vrai fœtus soit renfermé. Le baptême, alors, se donne avec cette condition : *Si lu es homo...,* ou : *Si tu es capax, ego te baptizo,* etc. Cf. Dechambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* v» *Avortement pathologique,* t. vu, . 561 sq.; v® *Môle,* t. t.xi. p. 80 sq.

L'embryon, expulsé avant terme, est quelquefois rejeté avec ses enveloppes et encore entouré par elles. Les principales de ces enveloppes sont au nombre de deux : *Vamnios,* qui est la plus intérieure, et contient les eaux dans lesquelles l'enfant est plongé, et le *chorion,* la plus extérieure. Cf. Sappey, *Traité d'anatomie descriptive, Embryologie,* sect, in, *Annexes du fœtus,* a. 1, § 4, 5, t. iv, p. 865-873. Dans la crainte que l'impression de l'air ambiant ne fasse mourir l'embryon avant qu'il n'ait reçu le baptême, on doit le baptiser alors sans tarder, par-dessus ces membranes qui le recouvrent, et avec la condition : Si *tu es capax, ego te baptizo,* etc. On ouvre ensuite avec précaution ces membranes enveloppantes, et on baptise de nouveau le fœtus avec cette condition : Si *non es baptizalus, ego te baptizo,* etc. La raison de cette manière d'agir est qu'il n'est pas certain que le premier baptême ait été valide, puisque l'eau baptismale n'a pu toucher mmédiatement le corps de l'enfant. Plusieurs auteurs ont pensé que, même dans ce cas, le baptême était vaJide, car les membranes qui enveloppent l'enfant leur paraissaient faire partie de son corps; mais cette supposition n'est pas admissible, puisqu'elles sont destinées à être séparées de lui immédiatement après sa naissance. Elles ne sont qu'une sorte de vêtement préservatif. Cf. Sappey, *Traité d'anatomie descriptive, loc. cit.,* t. iv, p. 867 sq.; Vasquez, *In* disp.CXLV, c.iv,n.31, in-fol., Venise,161O;BenoitXIV, *De synodo diœcesana,* I. VII, c. v, n. 3, 4 in-12, Malines, 1842, t. n, p. 37 sq. ; S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VI, *De sacramentis,* tr. II, *De baptismo,* . i, n. 107, 124, t. II, p. 422-424, 443; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. X, *De sacramentis,* sect, n, *De baptismo,* η. 51, 7 in-8», Prato. 1889-1893, t. iv, p.548sq.; Debreyne et Ferrand, *La théologie morale et les sciences médicales,* in-12, Paris, 1884,-p. 173; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ,* c. ni, a. 3, p. 317-321 ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, I. I, tr. II. c. iv, n. 74, note 2, t. n. p. 58; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* tr. XII. c. 111,§1, n. 141-146, 2 in-8», Louvain, 1905, t. n, p. 146-150; Berardi, *Theologia moralis, loc. cit.,* t. iv, p. 438 sq.

4» Pour le baptême des fœtus qui, réellement vivants, présenteraient une constitution anormale ou les éloignant plus ou moins de la forme humaine, voir Monstres.

5» Pour le baptême des enfants encore renfermés dans le sein de leur mère, voir Baptême, t. n, col. 196, 283-283. Sur l'obligation d'une femme enceinte de se soumettre à une opération chirurgicale afin de procurer à son enfant la grâce du baptême, et au sujet de l'obligation qu'il y aurait aussi, pour le même but, de pratiquer cette opération sur le cadavre d'une femme, peu après sa mort, voir Césarienne *(Opération),* t. n, col. 2187-2189.

Il n'est d'ailleurs pas impossible, au moyen d'un instrument, de percer les membranes qui entourent le fœtus dans le sein de sa mère, et de faire parvenir ainsi jusqu'à lui l'eau régénératrice. Ce baptême intra-utérin peut être conféré, en poussant, à l'aide d'une seringue et d'une sonde, quelques gouttes d'eau sur la tête de l'enfant. Cette opération est des plus simples. Il n'est pas de médecin, ou de sage-femme, qui ne puisse facilement l'accomplir, à la demande des parents. C'est un devoir pour eux de l'exiger, quand il n'y a pas d'autre moyen de baptiser l'enfant, ou si on a des raisons de craindre qu'il ne meure, avant qu'on ait pu l'extraire du sein maternel. Cf. Jaccoud, *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie,* t. iv, p.619; v» *Embryotomie,* t. xn, p. 645; Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* l. Vil, c. v, n. 2, t. il, p. 35; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. VI, sect, v, c. I, n. 95, t. n, p. 643; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ,* disp. III, c. m, a. 4, p. 326, 328 sq. 447-448.

Cangiamila. *Embryologie sacra, sive de officio sacerdotum, medicorum et aliorum circa æternam parvulorum in utero existentium salutem,* in-fol., Palermo. 1168; Venise, 1763; Ypres, 1775; cet ouvrage parut d'abord en italien, in-4·, Païenne, 1745, et eut de nombreuses traductions en différentes langues, même en grec moderne; Dinouart, *Abrégé d'embryologie sacrée, ou traité des devoirs des prêtres, des médecins, des chirurgiens et des sages-femmes, sur le salut éternel des enfants qui sont dans le ventre de leur mère,* in-12. Paris, 1762, 1766,1775 ; c'est une traduction de l'ouvrage de Cangiamila, à laquelle le médecin Roux collabora ; Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* 1. XI, c. vu, n. 12, 13, 4 in-12, Malines, 1842, t. ni, p. 102 sq. ; *Institutiones ecclesiastics,* inst. VIII, *De obstetricibus, Opera omnia,* 18 in-4·, Prato, 1839-1847, t. x, p. 27 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, juridica, moralis, theologica,* v *Obstetrix,* 9 in-fol.. Rome. 1899, t. v, p. 824 sq.; Dubois, *Sur quelques-unes des causes de la mort du fœtus, vers le terme de ta grossesse,* in-8". Paris, 1855; Jeanssens. *Des anomalies du cordon ombilical, considérées comme causes de mort du fœtus, avant l'accouchement,* in-i·, Bruxelles, 1861 ; Devilliers. *Détermination de Cage du fœtus h l'aide de la hauteur d'insertion du cordon ombilical,* in-8·, Paris, 1862 ; Frédault, *Traité d'anthropologie physiologique et philosophique,* 1. III, in-8·, Paris, 1863, p. 720-795 ; Lcmpereur, *Des altérations que subit le fœtus après la mort, dans le sein maternel, in-8·,* Paris. 1867; Ballour. *Traité à!embryologie et d'organogénie comparées,* 2in-8·, Paris, 1883; Debreyne, *La théologie morale et les sciences médicales,* 6· édit., refondue parle docteur Ferrand, part. III, *Embryologie et thaumatologie,* in-12, Paris, 1884. p. 155-236; Preyer. *Physiologie de l'embryon,* in-8·, Paris. 1887 : .laccoud,*Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie,* 40 in-8·, Paris. 1889, v *Fœtus,* t. xv, p. 1-58; Sappey. *Traité d'anatomie descriptive, i·* édit., 4 in-40, Paris, 1889. *Embryologie,* t IV, p. 771-880; Mathias Duval, *Atlas d'embryologie,* in-4·, Paris. 1889; Raige-Delorme et Dechambre, *Dictionnaire encyrt ·; ·· dique des sciences médicales,* 100 in-8·, Paris, 1864-1889

v· *Avortement spontané,* t. vu, p. 525-560; v *Embryon,* t. xxxni, p. 637-730; v· *Fœtus,* t. xxxvm, p. 472-557; v *Môle,* t. lxi, p. 80 sq. ; Hertwig, *Traité d'embryologie,* in-8·, Paris, 1891 ; Capellmann, *De occisione fœtus quam abortu provocato, perforatione, cephalotripsia, medici audent,* in-8·, Aix-la-Chapelle, 1875; *Medicina pastoralis,* in-8·, Paris, 1893; Surbled, *La murale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène,* 4 in-8·, Paris, 1892; Lefert, *Embryologia,* in-12, Milan, 1892; Roule, *L'embryologie comparée,* in-8·, Paris, 1894; Palmieri Cattaneo, *Embryologia e morfologia generale,* in-12. Milan, 1895; Kullmann, *Lehrbuch der Entwickelungsgeschichte des Menschen,* in-4·, léna, 1898; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ tum medicis chirurgis, tum theologis et canonislis utiles,* disp. HI, in-8·, Rome, 1901, p. 205-378; Coppens, *Morale et médecine, Conférences de déontologie médicale,* traduites de l'anglais par Forbes, in-8·, Einsiedeln, 1901; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, 1. I, tr. II, c. m. n. 73 sq., 2 in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. il, p. 56 sq. ; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* tr. VI, c. iv, § 1-2, n. 372-379; tr. XII, c. m, §1, n 141-146, 2 in-8e, Louvain, 1905, t. i, p. 354-360; t. n, p. 146-150; Berardi, *Theologia moralis theorico-practica,* tr. IV, *De baptismo,* c. v, 5 in-8·, Faenza, 1905, t. iv, p. 438-446; Taussig, *Schemata ad illustrandas disputationes physiologico-theologicas ab Eschbach exaratas delineata.* in-8·, Rome, 1906, p. 28 sq. ; Richet, *Dictionnaire de physiologie* (en cours de publication), 8 in-4· parus, Paris, 1895-1909, v *Fœtus,* t. vi, p. 498-634.

T. Ortolan.

EMBRYOTOMIE. — I. Définition. II. Division. III. Historique. IV. Moralité.

I. Définition. — Par le mot embryotomie, de εμiρνον, embryon, et τομή, *section, coupure,* on désigne toutes les opérations chirurgicales par lesquelles on coupe, on divise, on écrase, on perfore, on arrache une ou plusieurs parties du fœtus, pour diminuer son volume, afin de rendre possible, ou plus facile, l'accouchement auquel les dimensions de l'enfant apportent un obstacle insurmontable. Quelquefois, pour atteindre ce but, il suffit d'une ponction qui donne issue au liquide accumulé dans le 'âne, la poitrine, l'abdomen, ou dans un kyste. Cette opération, relativement simple, ne met pas alors nécessairement en danger la vie de l'enfant. Elle ne doit donc pas être comprise dans l'appellation générique d'embryotomie. Celle-ci suppose toujours des mutilations graves, qui, de leur nature, entraînent fatalement la mort. Comme c'est le crâne qui, le plus souvent, est l'objet de ces opérations meurtrières, l'embryotomie est très souvent désignée par les mots de craniotomie, céphalotomie ou céphalotripsie.

II. Division. — L'embryotomie comprend cependant des opérations différentes que, pour éviter des confusions, on est convenu de distinguer par des termes divers, dont on a cherché à bien préciser le sens.

1° Par *craniotomie,* de χρανιον, *crâne,* et τομή, *section,* on entend spécialement la perforation du crâne, pratiquée dans le but de faire écouler au dehors la matière cérébrale, et diminuer ainsi le volume de la boite crânienne, en la rendant plus compressible, pour en faciliter le passage à travers le canal pelvien. Le crâne, en elfet, se vide alors sous l'inlluence des contractions utérines de la mère. Il subit une diminution de volume, s'aplatit et franchit quelquefois le canal osseux du bassin maternel sans qu'on soit obligé d'intervenir de nouveau. Ainsi, la perforation du crâne de l'enfant suffit à sauver la mère, quand la disproportion entre la tète de l'enfant et le bassin de la mère n'est pas excessive; mais cette opération cause nécessairement la mort de l'enfant. Cf. Hersent, *Des avantages de la perforation de la voûte du crâne dans les operations de céphalotripsie,* in-8°, Paris, 1847; Lévy, *Parallèle entre les perforateurs-trépans et les autres instruments proposés pour la diminution artificielle de la tête de l'enfant,* in-4», Strasbourg, 1849; Dechainbre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* 100 in-8°, Paris, 1869-1889, v» *Craniotomie,* t. xxn, p. 695-716.

2» Par la *céphalotripsie,* ou *céphalothlasie,* de κεφαλή. *tête,* τρίβω ou θλάω, *briser, broyer,* on écrase la tête, ou on la fait éclater en plusieurs fragments, pour en rendre l'extraction possible, après l'avoir ainsi broyée. Cf. Lauth, *De l'embryolhlasie, et, en particulier, de la céphalotripsie,* in-4», avec figures, Strasbourg, 1863; Duncan, *On the construction of the cephalolribe,* in-8». Edimbourg, 18<58; Dechainbre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* v» *Céphalotripsie,* t. xiv. p. 65-78.

3° Par la *céphalotomie,* de κεφαλή, tête,τομή, *section.* on divise la tète en plusieurs tranches à l'aide d'une scie particulière, ou *forceps-scie.* Cf. *Bulletin de l'Acadéniie de médecine de Belgique,* 1851, t. xi, p. 14 sq., 45 sq. ; Verrier, *Parallèle entre le céphalotribe et le forceps-scie,* in-8», Paris, 1866.

4° Par la *rachitomie,* de ῥάχι , *rachis, colonnevertébraie,* τομή, *section,* on opère la section de l'épine dorsale, la décollation ou la détroncation, c'est-à-dire que l'on coupe le fœtus en travers, au niveau du cou ou du tronc. Cf. Pajot, *De la présentation de l'épaule dans les rétrécissements du bassin, et d'un nouveau procédé d'embryotomie,* in-8», Paris, 1866.

5° Par *Véviscération,* enfin, on arrache les viscères, les uns après les autres, après avoir séparé les bras du corps, et incisé largement le thorax et l'abdomen. De tous les procédés d'embryotomie, c'est le plus répugnant. et heureusement le moins usité. Les suites de cette barbare opération sont des plus graves, pour la mère elle-même. Cf. Jaccoud, *Eouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques,* 40 in-8», Paris, 1889, v» *Embryotomie,* t. XII, p. 691 sq. ; Dechambre. *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales, v» Embryotomie,* t. xxxiv, p. 1-14.

III. Historique. — 1° Vu le peu de respect, ou plutôt le mépris total des anciens Grecs et Latins pour la vie de l'enfant, on ne doit pas s'étonner que l'embryotomie ait été d'un usage courant parmi eux. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir le *Tetrabiblos,* ouvrage dans lequel Aétius d'Amida, médecin grec du v» siècle de notre ère, a fait, avec beaucoup de discernement, le résumé de l'enseignement des médecins et chirurgiens qui l'avaient précédé, entre autres, Galien, Archigène, Dioscoride, etc. Cet ouvrage fut imprimé dans le texte original, au milieu du xvi» siècle, in-fol.. Venise, 1534. Il fut traduit en latin par le médecin saxon Hagenbut (.l. Cornarius), professeur à l'université d'Iéna, et publié sous ce titre : *Contractas ex veteribus medicinæ tetrabiblos,* in-fol., Venise, 1543; Bàl. 1549; Lyon, 1549; Paris, 1567. Cf. Hippocrate, *Des maladies des femmes, De l'excision du fœtus, Œuvres complètes,* 8 in-8», Paris, 1853, t. νιπ,ρ. 147 sq., 481 sq.. 513 sq.

2° Durant le moyen âge, la doctrine des médecins arabes qui, très souvent, étaient regardés comme des oracles dans plusieurs universités, n'était que trop favorable à l'embryotomie. Cependant les médecins chrétiens de cette époque la regardaient généralement comme illicite. Cf. Daremberg, *Histoire des sciences médicales, c.* XIII, 2 in-8»; Paris, 1870, t. i, p. 277 sq.· Boyer, *Histoire de la médecine,* in-8», Paris, 1873 . 89 sq.

3» Dans la seconde moitié du xvi» siècle, Jérôme Mercuriali, célèbre médecin italien, professeur de médecine aux universités de Rome, de Padoue et de Pise, s'éleva avec vigueur contre cette pratique barbare. Cf. *De morbis muliebribus prælectiones,* 1. I, . n, in-8», Bâle, 1582; in-4», Venise, 1601, 1608.

4» A partir de ce moment, les médecins se sont demandé bien des fois, si, dans les accouchements laborieux, ils ont droit de vie et de mort, en ce sens que, pour sauver la mère, ils puissent sciemment tuer le fœtus arrivé à maturité, et, par conséquent, très

capable de vivre en dehors du sein maternel. Pourraient-ils le tuer aussi, non seulement pour arracher la mère à un danger de mort pressant et certain, mais simplement pour la soustraire à une opération, telle que l'opération césarienne dont les suites, pour être parfois couronnées de succès, sont bien plus chanceuses que celle de l'extraction d'un enfant mutilé, par les voies naturelles, à travers un bassin trop étroit? Cf. Nœgele, *Dejure vitas et necis quod competit medico in partu,* in-8», Heidelberg, 1826.

Pendant le xviti' siècle,et au commencement du xix», si on excepte la plupart des médecins anglais et quelques allemands, ceux des autres nations étaient généralement d'accord pour affirmer qu'il n'est pas permis de tuer sciemment un enfant viable, dans le but d'épargner à sa mère une opération dangereuse.

1. En Angleterre, on pensait et on agissait différemment, parce que les opérations césariennes qu'on y avait pratiquées, avaient presque toujours été fatales à la femme. De la ponction, qui, jusqu'à une certaine limite, peut être considérée comme licite, on allait, trop souvent, et sans scrupule, jusqu'à la perforation du crâne, ou encore jusqu'à la mutilation de l'enfant pour diminuer le volume de la partie qui ne pouvait s'engager dans le canal pelvien, ou y restait arrêtée, après y avoir pénétré. C'était unq véritable boucherie. Un ne discutait même pas pour savoir si le fœtus, renfermé dans le sein de sa mère, était un être méritant le respect, comme elle; ni s'il avait, lui aussi, des droits à l'existence. Sans plus d'examen, on jugeait que la vie de la mère était incomparablement plus précieuse pour la famille et pour la société que celle d'un fœtus, dont la prolongation de l'existence, après tout, était loin d'être certaine, et dont l'importance sociale était presque nulle. Rares furent les voix généreuses qui s'élevèrent alors en Angleterre, contre une pratique si abominable. Cette méthode continua à y prévaloir. Cf. Saxlorf, *De usu forcipis ad extrahendum caput incarcératum,* in-8°, Copenhague, 1775; Rawlins, *On the structure of the obstetrix forceps, its defects,* in-8», Londres, 1793; Mulder, *Historia literaria et critica forcipum et vectium obstetriciarum,* in-8», Leyde, 1794; Bakker, *Descriptio et icones pelvis feminee et schematum capitis infantilis,* in-4», Groningue, 1816; Denman, *Aphorisms on the application and use of the forceps, and Vects in praternatural Labours, or Labours with Hemorrhage and convulsions,* in-8», Londres, 1824; Lunsingh Kymmel, *Historia litteraria et critica forcipum obstetriciarum, ab anno 1'I94 ad nostra usque tempora,* in-8», Groningue, 1838.

2. En Allemagne, cependant, on était moins affirmatif. Les avis à ce sujet étaient partagés. Cf. Oehler, *Heber Embryotomie,* in-8», 1832; Janouli, *UeberKaiserschnitt, vnd Perforation in gerichll. medic. Beziehung,* in-8», Heidelberg, 1834; Wilde, *Das weibliche Gebâr-Unvermôgen,* in-8», Berlin, 1838; Huter, *Die Embryothlasis oder Zusammendrückung und Ausziehung der todlen Leibesfrucht,* in-8», Leipzig, 1844; Hennig, *Perforation und Kephalolhrypsis gegeneinander gehalten,* in-8», Leipzig, 1855; Braun, *Veber die neueren Methoden der Craniotomie des Fôtus,* in-8», Vienne, 1859; Spondii, *Ueber Perforation und Cephalotripsie,* in-8», Berlin, 1860.

3. En France surtout, on répugnait à cette pensée de tuer froidement un innocent, même dans le but, louable en soi, de sauver une agonisante. On n'envisageait pas, sans frémir, cette terrible responsabilité pesant sur un accoucheur se décidant à pratiquer l'embryotomie sur un enfant qu'il sait vivant, bien conformé, et, par suite, apte à continuer à vivre de longues années et à devenir un homme. On y enseignait alors communément que l'accoucheur n'a pas plus le droit de tuer l'enfant dans le sein de sa mère, qu'il n'a le droit d'attenter aux jours de celle-ci. Son devoir est de chercher et d'employer les moyens de sauver l'un et l'autre. C'est seulement dans le cas ou l'un des deux est venu à mourir durant le travail de l'accouchement, que celui qui subsiste a seul tous les droits à la sollicitude exclusive de l'homme de l'art. On ne pratiquait donc alors en France, l'embryotomie que lorsqu'on était persuadé que le fœtus avait cessé de vivre. Cf. Jaccoud, *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques,* v» *Dystocie essentielle, t.* XII, p. 125.

4. Peu à peu cependant, la pratique anglaise de l'embryotomie s'introduisit en France, à la faculté de médecine de Paris, et, de là, dans celles de province. Le 10 février 1852, dans une assemblée générale de l'Académie de médecine de Paris, l'un des conférenciers soutenait les trois propositions suivantes *: a)* Placée dans la cruelle alternative de choisir entre la vie de son enfant et sa propre conservation, la femme a, de par la loi naturelle, le droit d'opter pour la mutilation du fœtus. — *b)* Dans ce cas, le médecin peut et doit sacrifier l'enfant au salut de la mère. — c) Les lois punissent le crime; mais elles ne sauraient atteindre sans injustice un acte accompli avec les intentions les plus pures.

C'était exactement le sentiment professé, vingt-cinq ans auparavant, par Nægele, à la fin de son ouvrage, *De jure vita et necis quod competit medico in partu.* Après avoir rapporté les diverses opinions, même celle qui réservait au mari, ou aux parents, ou au pouvoir public, le droit de permettre ou de défendre l'embryotomie, il avait conclu, en disant que la solution dépendait, en dernière analyse, de la femme elle-même, comme étant la plus intéressée dans l'affaire : *In alius ac matris sententiam discedere injustum est. Ejus vita agitur : penes ipsam arbitrium est, utrum vitam suam in sectionis cæsareæ periculum committere velit, necne. Mater sola decernendijus habet; nec ulla in terris potestas jure eam cogere potest, ut de vita dimicet. Ab ejus arbitrio pendet, utrum, ad infantis sui vitam servandam, de sua vita discrimen subire, an infantis vitam pro sute vita periculo profundere velit. Quod si vero, rebus sic se habentibus, mater infantis sui necandi, aut ut hoc fiat postulandi jus habet, et ipse medicus occisionis perficienda jus habet.*

Dans la seconde moitié du xtx» siècle, cette opinion eut des adeptes de plus en plus nombreux dans le corps médical, en France. Ils inclinaient de plus en plus à penser que la mère seule, si elle a sa connaissance, a le droit d'opter entre l'opération césarienne et l'embryotomie; qu'il convenait,par conséquent, de lui faire un exposé impartial des avantages et des dangers des deux opérations. D'autres, cependant, tout en étant théoriquement de cet avis, pensaient que si, par une indiscrétion regrettable, la mère avait appris la véritable situation, il fallait évidemment s'en tenir à son sentiment, et qu'elle avait le droit de prononcer en dernier ressort, dans un débat où elle avait un intérêt aussi immédiat. Mais ils jugeaient que, pratiquement, ces questions devaient être agitées à l'insu de la mère, entre le médecin opérateur et le mari, ou les parents. C'était, selon eux, infliger inutilement une torture trop cruelle à une mère, que de la prévenir de la nécessité de l'embryotomie, pour la mettre ainsi en demeure de se prononcer entre son existence et celle de son enfant. L'accoucheur devait trouver dans sa conscience et dans le consentement de la famille un appui suffisant pour diriger sa conduite. Cf. Génod, *Des droits à la vie de la mère et de l'enfant,* in-8, Strasbourg, 1857; Jaccoud, *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques,* v» *Embryotomie,* t. xtt, p. 645 sq.

5. Durant ces dernières années, des voix généreuses

se sont élevées contre les procédés cruels de l'embryotomie. Au Congrès international de gynécologie, tenu à Amsterdam en 1899, on émit le vœu que l'embryotomie, exercée sur un enfant vivant, ne fût considérée que comme une opération absolument exceptionnelle, et destinée à disparaître le plus tôt possible du catalogue des opérations obstétricales. Cf. Comptes *rendus,* p. 698. Plusieurs membres de ce môme Congrès, professeurs de médecine dans de grandes universités, affirmèrent que le chirurgien accoucheur se doit également aux êtres dont il prend soin. Par suite, il n'a pas le droit de choisir entre la vie de l'enfant et celle de la mère, ou de juger du prix respectif de ces existences, d'après leur plus ou moins d'utilité sociale au moment actuel ; mais la pratique de l'embryotomie devait être totalement délaissée. Cf. *Comptes rendus,* p. 668, 722 sq.

Ces déclarations, néanmoins, ne plurent pas également à tous les congressistes, Un certain nombre continuèrent à soutenir que, pour sauver la mère, il ne fallait reculer devant aucun moyen, serait-ce l'immolation de l'enfant vivant, si c'était nécessaire. La raison invoquée était toujours la même : la vie de la mère est bien plus précieuse que celle de l'enfant, et, entre deux maux, il faut choisir le moindre. Cf. *Comptes rendus,* p. 66i, 752.

IV. Moralité. — l» Entre deux maux physiques, ou naturels, c'est vrai, il faut choisir le moindre, *quand on est libre de choisir.* Mais de cet axiome il ne s'ensuit pas qu'on puisse soi-même faire un mal moral, pour obtenir un bien physique. Si deux personnes se noient, et que l'on n'en puisse sauver qu'une, on peut, de préférence, porter secours à l'une plutôt qu'à l'autre, et laisser celle-ci se noyer, dans l'impossibilité où l'on se trouve d'empêcher cet accident. Mais on ne peut volontairement et directement noyer l'une pour sauver l'autre. L'embryotomie ne consiste pas à porter secours à la mère de préférence â l'enfant qu'on laisserait périr, parce qu'on ne pourrait l'empêcher·, mais elle consiste, pour délivrer la mère, à tuer positivement l'enfant, qui, non seulement est viable, mais très probablement est parfaitement conformé, et apte à vivre de longues années. C'est donc le meurtre d'un innocent, meurtre calculé, prémédité, voulu. Or, cela n'est jamais permis : *Insontem, et justum non occides.* Exod., xxtii, 7.

La raison sur laquelle s'appuient les partisans de l'embryotomie, pour la justifier, c'est la nécessité dans laquelle on se trouve, trop souvent, d'en venir à cette extrémité, pour sauver la mère. C'est dans l'intérêt de celle-ci, pour l'utilité de celle-ci. — Mais n'est-ce pas bouleverser toute notion du juste et de l'injuste, que de confondre ainsi l'utilité, ou l'intérêt, avec le droit? La moralité d'une action ne saurait se mesurera son degré d'utilité dans l'ordre des biens temporels, comme si la fin justifiait les moyens. Chez tous les peuples civilisés, l'intérêt et le droit sont deux choses absolument distinctes. Les individus qui, pour ligne de conduite, prennent uniquement leur propre intérêt, sont généralement honnis et détestés. On les appelle des égoïstes. Ce mot suffit pour indiquer aux yeux de tous combien ils sont méprisables.

L'utilité n'est donc pas une base du droit. Elle ne saurait, à elle seule, légitimer une action. Qu'on supprime l'idée de justice, pour ne plus voir que l'utilité, et les droits du faible seront toujours et partout sacrifiés aux intérêts du fort. Ce sera, en fout, l'application du sauvage axiome : la force prime le droit. Il en résultera non seulement le meurtre d'un fœtus animé devenu un danger pour la vie de la mère, mais encore la destruction des enfants trop nombreux dans une famille, comme aussi celle des malades incurables, des idiols. des vieillards, des impotents, qui ne sont plus d'aucune utilité pour les familles ou pour la société, el qui constituent, au contraire, pour elles, une charge, parfois bien lourde. Toutes ces atrocités découleraient logiquement de la première. C'est le code et la morale des nations barbares.

Si l'embryotomie est licite, on ne voit pas, en effet, pourquoi il ne serait pas permis de se débarrasser de tout individu dont l'existence devient une gêne, on un danger. En cas d'épidémie, par exemple, il serait permis, et même recommandé, dans l'intérêt général, de tuer aussitôt tous ceux qui en seraient atteints: varioleux, cholériques, pestiférés, etc., parce que leur existence serait la cause prochaine et incontestable de la mort d'une foule d'autres qui, sans eux, n'auraient pas contracté le mal qui les conduirait aux trépas.

2°. En outre, le principe étant admis qu'on peut tuer un enfant pour sauver sa mère, on verrait bientôt se multiplier les cas, où des sacrifices de ce genre seraient exigés. Pourquoi, par exemple, l'avortement et l'infanticide ne seraient-ils pas permis, toutes les fois qu'il faut sauvegarder non seulement la vie, mais l'honneur d'une femme? L'honneur, pour une femme, n est-il pas infiniment plus précieux que la vie? Uue femme aura eu un moment d'oubli, de faiblesse, ou d'égarement, faudra-t-il alors qu'elle soit déshonorée toute sa vie durant, et même par delà le tombeau? Faudrat-il que sa honte rejaillisse sur les siens, et sur toute une famille jusque-la sans tache? Faudra-t-il qu'elle s'expose au ressentiment, ou aux fureurs de son mari, à sa vengeance et à ses mauvais traitements?

Comment un médecin qui pratique, sans remords, l'embryotomie, ne se persuaderait-il pas que l'honneur d'une femme et la paix des familles sont de beaucoup préférables à la vie d'un être à peine conçu, dont l'existence est incertaine dans le présent comme dans l'avenir, et qui ne viendra au monde que souillé d'une tache indélébile, transmissible même à ses enfants, s'il en a? Quel scrupule empêcherait donc ce médecin de provoquer un avortement aboutissant à un infanticide, quand il s'agit de faire disparaître la preuve d'une faute commise, avant que cette preuve ne devienne évidente?

Dira-t-on que les lois civiles défendent et punissent l'avortement et l'infanticide, tandis qu'elles permettent ou tolèrent l'embryotomie? Mais pourquoi cette ditlérence, puisqu'il est faux que la fin justifie les moyens.'

3° Une des raisons invoquées pour légitimer la pratique de l'embryotomie, c'est qu'il est permis toujours de se défendre contre un injuste agresseur. Or, l'enfant peut être considéré comme tel, quand il met en danger l'existence de sa mère, car il n'a aucunement le droit de causer la mort de celle-ci. Ce serait donc pour elle un cas de légitime défense. Elle pourrait donc, soit par elle-même, soit par le médecin, ou le chirurgien, auquel elle confie ce soin, tuer celui qui attente à sa vie.

Qui ne voit, par une simple réflexion, que ce prétendu raisonnement n'est qu'un hideux sophisme? En aucune façon l'enfant, à sa naissance, ne saurait être considéré comme un injuste agresseur. Quoique sa présence dans le sein de sa mère soit un obstacle à la conservation de la vie de celle-ci, on ne peut, sans injustice, lui donner la mort, en lui perçant le crâne, ou en coupant tout son corps en morceaux.

L'injuste agresseur est celui qui cause du tort au prochain par une action qu'il n'a aucun droit de faire. Un être qui n'agit pas personnellement, mais qui est purement passif, ne saurait être assimilé à un agresseur. L'enfant n'est pour rien dans sa conception. Si, ensuite, il n'est pas un corps totalement inerte; si même, dans le sein maternel, il jouit d'une certaine activité; s'il se développe, c'est par suite d'un acte qu'il n'a pas lui-même posé. En se développant, sort-il des

limites de ses droits? Ce développement est-il libre pour lui? Est-ce une faute de sa part? Ne constitue-t-il pas, au contraire, une évolution en tout conforme aux lois de sa nature? Et cette nature, qui la lui a donnée, si ce n'est sa mère elle-même? La présence de l'enfant dans le sein de sa mère a été voulue par celle-ci et nullement par lui : *Ex matris voluntate, generatione scilicet, fœtus: nulla sua opera, in hanc conditionem pervenit.* Capellman, *Medicina pastoralis,* in-8°, Paris, J893, p. 12. D'autre part, le danger dans l'accouchement ne provient pas précisément de l'enfant, mais de la mère, *propter augusham pelvis.* Cf. *op. cit.,* p. 12. Dar conséquent, ni la mère, ni le médecin qui agit pour elle, ne peuvent, dans le but de justifier leur acte, invoquer contre l'enfant le droit de légitime défense envers un injuste agresseur.

4° Ce fut. d'ailleurs, toujours, sauf quelques très rares exceptions, l'enseignement universel des théologiens et des moralistes, qu'il n'est jamais permis de mer l'enfant pour sauver la mère qu'un accouchement laborieux met en danger de mort. Ils s'appuient sur ce principe incontestable et d'une rigueur absolue que la lin, si honnête soit-elle, ne justifie pas l'emploi de moyens coupables. *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona.* Rom., m, 8.

Le 25 avril 1648 déjà, la faculté de théologie de Paris avait condamné la pratique de l'embryotomie. Cette décision est rapportée tout au long par le docteur Peu, *Pratique des accouchements,* in-8<>, Paris, 1694, p.364. En ces dernières années, le Saint-Office l'a condamnée formellement et à diverses reprises : 28 mai 1884; 19 août 1889 ; 24 juillet 1895 ; 6 mai 1898. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1889, 1890. Cf. De Lugo, *De justilia et jure,* disp. X, sect, v, n. 133, *Opera omnia,* 8 in-4°, Paris, 1868-1869, t. vi, p. 80; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. IV, tr. IV, c. i, dub. iv, *An aliquando liceat occidere innocentem,* η. 394, q. π, t. n, p. 211 ; *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. xxvi, p. 194, 298; t. xxvm, p. 247; Eschbach, *Dispur taliones physiologico-theologicæ, tum medicis chirurgis, tum theologis et canonistis utiles,* in-8°, Rome, 1901, p. 389 sq.; Lehmkuhl,*Theologia moralis,* parl.I, l. II, divis. Ill, tr. II, n. 847 sq., 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. i, p. 504 sq.; Mare, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. II, sect. H, tr. V, c. Il, a. 3, n.744, q. ii,2 in-8°, Rome, 1904, t. i, p. 516 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* tr. VI, sect, v, c. iv, §2, *De occisione fœtus,* n. 376, 2 in-8°, Louvain, 1905, t. i, p. 357; Berardi, *Theologia moralis theorico-practica,* tr. II, sect. v,c. n, § 2, 5 in-8°, Faenza, 1905, t. n, p. 319 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta,* v° *Craniotomia,* 2 in-4°, Prato, 1905, t. i, p. 493 sq.

La bibliographie de l'embryotomie est relativement considérable. Nous ne citerons ici que les principaux ouvrages propres à éclaircir cette question, tant au point de vue historique que doctrinal : Saxtorf, *De usu forcipis ad extrahendum caput incarceratum,* in-8·, Copenhague. 1775; Rawlins, *On the structure uf the obstetric Purceps, its defects,* in-8·, Londres, 1793 ; Mulder. *Historia literaria et critica forcipum et vectium obstetriciarum,* in-8·, Leyde, 1794: Schweighaüser, *Mémoire sur Cusage du furceps dans les accouchements,* in-8·, Paris, 1799; Bakker, *D scriptio et icones pelvis feminæ et schematum capitis infantilis,* in-4·, Groningue, 1816; Denman, *Aphorisms on the application and use of the forceps, and Vects in prætemutarai Labours or Labours with Hemorrhage and Convulsions,* in-8·, Londres, 1824; Nægele, *De jure vitæ et necis quod competit medico in partu,* in-8·, Heidelberg, 1826; Baudelocque. *Nouveau moyen pour délivrer les femmes contrefaites et en travail, substitué à l'opération césarienne,* in-8·, Paris, 1834; Desormeaux et P. Dubois, *Dictionnaire de médecine,* 30 in-8·, Paris, 1835, v· *Embryotomie,* t. xi ; Muller, *Meditationes nonnaUæ de cephalotomia, seu perforatione cranii,* in-8·, Dresde, 1836; Lunsingh Kymmel, *Historia litteraria et critica forcivum obstetriciarum, ab anno 1794 ad nostra usque tempora* in-8·, Groringue, 1838: Pereira et Lasserre, *De l'abus des manœuvres oostétricales,* dans *Archives générales de médecine,* janvier 4843, t. I, p. 17 sq.: *Bulletin de ΓAcademie de médecine,* 1841-1842, t. vu, p. 950 sq. ; 1844, t. x, p. 126 sq.; 1847-1868,*.XIII, p. 906; 1851-1852, t. xvu, p. 141: *Mémoires de ΓAcademie de médecine de Belgique,* Bruxelles, 1849, t. n, p. r18 sq. ; *Bulletin de ΓAcadémie de médecine de Belgique,* Bruxelles, 1850, t. ix, p. 443 sq.; Sonntag, *Histoire critique des modifications faites au furceps, depuis 1817 jusqu'en 1850,* in-8·, Strasbourg, 1853; Hamilton, *Des avantages qui résultent de l'emploi du forceps, Bulletin de thérapeutique,* t. xlvii, p.150; *British and foreign médico-chirurgical Review,* 1854; Dumas, *De l'embryotomie et de l'opération césarienne. Description du céphalotribe de Valette,* in-8·, Paris, 1857; Harper, *The more frequent use of the forceps as a means of lessening both maternal and fœtal mortality,* in-4·, Londres. 1859; Tarnier, *Des cas qui nécessitent l'extraction du fœtus et des procédés opératoires relatifs à cette extraction,* in-8·, Paris, 1860; Devilliers, *Observations sur l'application prolongée du céphalotribe et du forceps,* in-8·, Paris, 1860; Joulin. *Des cas de dystocie appartenant au fœtus,* in-8·, Paris. 1863; Pajot, *De la céphalotripsie,* in-8·, Paris, 1863; Guéniot. *Parallèle entre la céphalotripsie et l'opération césarienne,* in-8·, Paris, 1866; Lempereur, *Des altérations que subit le fœtus après la mort, dans le sein maternel,* in-8·, Paris, 1867 ; Sentex, *Des altérations que subit le fœtus, après sa mort, dans la cavité utérine, et de leur valeur médico-légale,* in-8·, Paris, 1868; *Revue des sciences ecclésiastiques, L'embryologie au point de vue théologique et moral,* in-8·, Paris, 1873; Debreyne, *La théologie morale et les sciences médicales,* 6· édit., refondue par le docteur Ferrand, in-12, Paris, 1884, p. 175-236; Pennacchi, *De abortu et embryologia,* in-8·, Rome, 1884; Jaccoud, *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques,* 40 in-8·, Paris, 1889, v· *Avortement provoqué,* t. iv, p. 329-339; v· *Bassin,* t. iv, p. 575-644; v· *Dystocie,* t. xu, p. 103-196; v· *Embryotomie,* t. xv, p. 644-692; v· *Forceps,* t. xvi, p. 351-410; Dechambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* 100 in-8·, Paris, 1864-1889, v* *Céphalotripsie,* t. xtv, p. 65-78; v· *Craniotomie,* t. xxn, p. 695-716; v *Embryotomie,* t. xxxiv, p. 1-14; Herturg, *Truité d'embryologie,* in-8·, Paris, 1891 ; Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène, 4* in-8·, Paris, 1892 ; Capellmann. *De occisione fœtus quam abortu provocato, perforatione, cephalotripsia, medici audent,* in-8·, Aix-la-Chapelle, 1875; *Medicina pastoralis,* in-8·, Paris. 1893; Bucceroni, *Lucii Ferraris, Promptæ bibliothecae supplementum,* in-fol., Rome, 1899, v· *Craniotomia,* t. ix, p. 7 sq.» 256-260; Eschbach, *Casus de ectopicis, seu extra-uterinis conceptibus, neenon de procuratione abortus,* in-8·, Rome, 1894; *Disputationes physiologico-theologicæ, tum medicis chirurgis, tum theologis et canonistis utiles,* in-8·, Rome, 1901, p. 381-477; Coppens, *Morale et médecine, Conférences de déontologie médicale,* traduites de l'anglais par Forbes, in-8·, Einsiedeln, 1901 ; Lehmkuhl *Theologia muralis,* part. I, 1. II, divis. III, tr. II, η. 847 sq., 2 in-8®, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. i, p. 504 sq. ; Griziotti Ferruccio. */ moderni limiti delle operationi embriotomtche,* in-8·, Pavie, 1903; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. II, sect. Ii, tr. V, c. iI, a. 3, n. 744 sq., q. iI, 2 in-8·, Rome, 1904. t. i, p. 516 sq. ; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* tr. VI, sect, v, c. iv, $2, *De occisione fœtus,* n. 376, 2 in-8·, Louvain, 1905, t.i, p.357; Berardi, *Theologia moralis theorico-practica,* tr. II, *De decalogo,* sect, v, c. n, p. iv, § 2, 5 in-8·, Faenza, 1905, t. iI, p. 319-325; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta, v* Craniotomia,* 2 in-4·, Prato, 1905, t. i, p. 493 sq.; Taussig. *Schemata ad illustrandas disputationes physiologico-theulogicas ab* A. *Eschbach exaratas delineata,* in-8·, Rome, 190t>, p. 37 sq. ; Apicella, *La craniotomia considerata in riguardo alia morale,* in-8·, Rome, 1906; Antonelli, *Medicina pastoralis in usum confessoriorum, cui accedunt Tabulae anatomicæ explicativæ,* 3 in-8·, Rome, 1906; Sfameni, *Scelta dei più. acconcio metodo di embriotomia,* in-8·, Pérouse, 1908.

T. Ortolan.

ÉMERY Jacques-André, neuvième supérieur du séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice. né à Gex le 26 août 1732, mort à Paris le 28 avril 1811. Second fils de Joseph Émery, conseiller du roi, lieutenant-criminel an bailliage de Gex et maire de cette ville, et de Pernette de Borsat, il était allié aux familles Rouph de Varicourt et Fournier de la Contamine, qui donnèrent au xtxe siècle, l'une, un évêque d'Orléans, l'autre, un évêque de Montpellier. Il lit ses

premières études au collège de Gex, tenu par les carmes, et termina ses humanités à celui des jésuites de Mâcon. Après avoir suivi le cours de philosophie au séminaire Saint-Irénée de Lyon, il vint à Paris, le 8 octobre 1750, étudier la théologie dans la petite communauté dite des Robertins, dépendante du séminaire de Saint-Sulpice, et en même temps il y reçut les ordinations depuis la tonsure jusqu'au diaconat, qui lui Tut conféré le 4 juin 1757, Au mois de novembre suivant, il entra à la *Solitude* ou noviciat de la Compagnie de Saint-Sulpice et y reçut la prêtrise le 11 mars 1758. Envoyé d'abord en 1759 au séminaire d'Orléans pour y professer la théologie dogmatique, il passa en 17(54 à celui de Lyon pour l'enseignement de la morale, tâche particulièrement délicate en face de l'archevêque M. de îlontazet et des partisans de l'appel. Avant de commencer son cours, il se fit recevoir docteur en théologie à l'université de Valence, 27 octobre 1764. Nommé supérieur du séminaire d'Angers au mois d'avril 1776, il fut élu assistant de la Compagnie de Saint-Sulpice l'année suivante, le 10 septembre 1782 supérieur général. A la prière de M. de Juigné. archevêque de Paris, il obtint l'abbaye de Notre-Dame de Boisgrosland, au diocèse de Luçon. 25 janvier 1784. Dans le gouvernement du séminaire et de la Compagnie, il montra un heureux mélange de prudence, de sagesse et de fermeté; mais ses éminentes qualités se signalèrent surtout dans les circonstances difficiles où il se trouva jeté durant la Révolution et sous ('Empire. Chargé par M. de Juignéqui émigrait de prendre avec les vicaires généraux le gouvernement du diocèse de Paris.il y eut la part la plus importante en particulier dans la question des différents serments exigés successivement par l'autorité civile. Arrêté deux fois, le 19 mai et le 16 juillet 1793, et la seconde fois enfermé à la Conciergerie, cité devant le tribunal révolutionnaire, il ne perdit jamais le calme et la pleine possession de lui-même, consolant et fortifiant ses compagnons de captivité, les ramenant à Dieu comme Lamourette et Fauchet, et en préparant un grand nombre au sacrifice chrétien de leur vie. Le 25 octobre 1794, il fut rendu à la liberté. Dès que les circonstances le permirent, en septembre 1800, M. Emery rétablit le séminaire en réunissant quelques jeunes gens â la *Vache noire,* rue Saint-Jacques; au mois d'octobre 1803, il le transféra rue Notre-Dame-des-Champs, à l'endroit où s'élève actuellement le collège Stanislas, et l'année suivante dans la maison de *l'instruction chrétienne,* rue du Pot-de-Fer (où se trouvent les jardins du séminaire Saint-Sulpice. dans lehautde la rue Bonaparte). C'est là qu'il demeura jusqu'à ce que le 11 juin 1810 un ordre impérial l'expulsât du séminaire. Napoléon avait cependant grande estime de son mérite; il l'avait nommé le 16 septembre 1808 conseiller titulaire de l'Université; il avait voulu qu'il fût de la commission ecclésiastique de 1809 el de celle de 1811, où ce simple prêtre, dans la séance du 17 mars, sut montrer tant de sagesse et de courage pour défendre les droits du Saint-Siege. Ce qui fit dire à Talleyrand : « M. Émery a l'adresse de dire franchement la vérité à l'empereur sans lui déplaire. » Un mois après environ, le 28 avril 1811, M. Emery mourait au séminaire où il était revenu depuis le 14. *Bonum certamen certans obiit,* comme le dit l'inscription gravée sur sa tombe, dans le petit cimetière attenant à la chapelle de Lorette du séminaire d'issy.

Voici la liste de ses ouvrages, relatifs à la théologie et à l'apologétique : 1° *Esprit de Leibnitz, ou Recueil de pensées choisies sur la religion, la morale, l'histoire, la philosophie, etc., extraites de toutes ses œuvres latines et françaises,* 2 in-12, Lyon, 1772; traduit en allemand par Brung, l'ouvrage fut imprimé à Wittemberg en 1775-1777, 4 in-8°. Une seconde édition considérablement augmentée forme 2 in-8'. **Pris** 1803: elle a été reproduite par Migne dans les *Œuvres complètes* de M. Émery, in-4», 1857. Dans l'édition donnée à Bruxelles en 1838, 2 in-12, on a fait plusieurs changements; en particulier on a ajouté une nouvelle collection des *Pensées de Leibniz,* recueillie plus lard par M. Emery, réimprimée en 1819 à la suite du *Systema theologicum* ou *Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion.* — 2« *L'Esprit de sainte Thérèse, recueilli deses œuvres et deses lettres avec ses opuscules, ouvrage également utile aux personnes régulières et séculières qui aspirent á la perfection,* in-8°, Lyon. 1775; plusieurs nouvelles éditions ont été faites en un in-8° ou en 2 in-12, en 1819, 1820, 1825. 1829, 1835, 1836, et dans le volume deMigne en 1857. — 3» *Lettres* (deux) *au R. P. La Lande,* prêtre de l'oratoire, sur son *Apologie de la Constitution civile du clergé,* in-8», Paris, s. d. (1791). — *Troisième lettre au R. P. Lalande* sur sa réponse aux deux premières lettres, in-8'. — 4° *Principes de MM. Bossuet el Fénelon sur la souveraineté,* tirés du 5« avertissement sur les lettres de M. Jurieu, et d'un Essai sur le gouvernement civil, in-8», Paris, 1791. Le P. Querbeuf n'est pas l'auteur de cet ouvrage, comme le supposent Barbier, Quérard et le P. de Backer, mais seulement l'éditeur. Cf. L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* t. Il, p. 18. — 5° *Obse. cations sur la lettre d'un vicaire général de Toulouse, relative au seément de liberté el d'égalité,* in-8', Paris, s. d. (1795). — 6' *Entretien en forme de dialogue sur les préjugés du temps contre la religion,* in-8», Paris, s. d. (1796). — 7' *Mémoire sur celte question : Les religieuses peuvent-elles aujourd'hui, sans blesser leur conscience, recueillir des successions el disposer par testament?* in-8°, Paris, s. d. (1797). On le trouve à la fin du recueil des *Œuvres de M. Emery,* édité par Migne. 11 ne faut pas le confondre avec celui qui a été inséré dans le corps du volumesous un titre à peu près semblable et qui n'est certainement pas de M. Emery. — 8° *Le christianisme de François Bacon, chancelier d'Angleterre, ou Pensées et sentiments de ce grand homme sur la religion,* 2 in-12, Paris, an Vil (1799 . Cet ouvrage a été vivement attaqué dans le t. xvni des *Démonstrations évangéliques,* publiées par Migne. col. 1013-1018. M. Gosselin a répondu â ces reproches dans la *Vie de M. Émery,* t. I, p. 435-438. — 9» *La conduite de l'Église dans la réception des ministres de la religion, qui reviennent de l'hérésie ou du schisme,* in-8», Paris, 1800. Attaqué par un anonyme (l'abbé Aimé Guillon) dans la *Politique chrétienne,* novembre et décembre 1800, janvier 1801, M. r.mery répondit dans *VAvertissement sur la seconde édition,* qui parut revue et augmentée en 1801, in-12. — 10» *Défense de la révélation contre les objections des esprits forts par M. Euler, suivie des pensées île cet auteur sur la religion,* in-8», Paris, 1805; nouvelle édition, Montpellier, 1825. — 11' *Défense de l'Essai sur la tolérance, de M. Duvoisin, évêque de Nantes, conlre les attaques de M. [Lambert],* in-8». Paris.1805. Ce P. Lambert dominicain avait publié : *Lettre d'un théologien à M. l'évêque de Nantes,* dans la *Bibliothèque du catholique et de l'homme degoûlàe* M. Lucet. — 12» *Nouveaux opuscules de M. l'abbé Fleury,* in-12, Paris, 1807. *Corrections etadditions* pour les *Nouveaux opuscules de l'abbé Fleury,* in-12, Paris, 1809. Les corrections et additions ont été fondues dans l'édition suivante : *Nouveaux ojmscules de M. l'abbé Fleury,* 2» édit., in-12, Paris, 1818. — 13' *Pensées de Descartes sur la religion et la morale,* in-8», Paris, 1801. Entête de cet ouvrage dont l'impression n'était pas achevée quand l'auteur mourut, M. Picot, rédacteur de *L'ami de la religion,* mit une *Notice sur la vie et les écrits deM.Émery.* Une2' édition parut,in-8», Tours, 1870. — 14' *Éclaircissement* pour la page 303 du premier \olume des *Pensées de Leibnitz,* ou *Dissertation su- la*

mitigation de la peine des damnés, in-8». Tel est le titre de l'édition originale de cette dissertation à laquelle donna lieu un passage de saint Augustin, cité par Leibniz. Mais les exemplaires des *Pensées de Leibniz* qui la contiennent sont très rares, M. Émery qui pensait d'abord la donner en appendice ayant jugé dès le commencement du tirage plus prudent d'en différer la publication. L'abbé Jarry, ancien archidiacre de Liège, en ayant rencontré quelques-uns chez un libraire de Munster, attaqua cette dissertation dans une brochure intitulée : *Examen d'une dissertation sur la nnligationdes peines des damnés,* in-8», Leipzig, 1810. Cet opuscule de M. Émery a été réédité par P. J. Carie dans son ouvrage, *Du dogme catholique de l'enfer,* in-8«. Paris, 1842. — 15» M. Emery a donné de 1800 à 1810 d'assez nombreux articles dans les *Annales* de l'abbé de Boulogne et dans les *Mélanges de philosophie* qui en sont la suite. Ces articles ne sont pas signés. M. L. Bertrand dans *l'Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice,* t. n, p. 26-27, en a dressé la liste. — 16» C'est sur les instances de M. Émery et guidé par ses conseils que le cardinal de Bausset composa *{'Histoire de Fénelon* et celle de Bossuet. Il eut part également à l'édition des *Sermons choisis de Bossuet,* publiée à Paris en 1803 par M. Clause! de Coussergues, et à l'édition abrégée du *Génie du christianisme,* 2 in-12, Paris, 1804. Il a également publié les *Lettres à un évêque sur divers points de morale et de discipline concernant l'épitcopat* (ouvrage de M. de Pumpignan), 2 in-8», Paris, 1802.

On a dans Barbier ou dans Quérard attribué à M. Emery quelques ouvrages qui ne sont pas de lui comme les *Entretiens pacifiques de Marcier et de Clémile sur les affaires delà religionen France* (Amiens, 1802), œuvre de l'abbé Cazaintre du diocèse de Carcassonne; les *Témoignages de l'Eglise depuis les apôtres jusqu'à nos jours en faveur de lapromesse de fidélité, 1800-1802; {'Exposé des principes sur le serment de liberté et d'égalité,* in-8". Paris, s. d., en réalité œuvre de M. de Bausset publiée par l'abbé Godard, grand-vicaire de Bourges, etc.

M. Émery a laissé en manuscrit plusieurs traités qu'il avait composés pendant qu'il était professeur à Orléans ou à Lyon : *Tractatus de religione, de Ecclesia, de gratta, de actibus humanis, legibus et peccatis,* des conférences et des mélangesde dissertations surdiverses questions théologiques, un bon nombre de lettres adressées à divers personnages. Au milieu des occupations multiples qui partagèrent ses soins, M. Émery trouvait le temps de correspondre avec les savants les plus éminents, traitant avec eux de science, de philosophie, de littérature, mais toujours avec une pensée plus ou moins dévoilée d'apologie de la religion. Avec Charles Bonnet, l'auteur de la *Palingénésie sociale,* il s'entretient de la philosophie de Malebranche; avec l'abbé Sigorgne, de Descartes, Newton ou Leibniz, en particulier de l'explication donnée par cet abbé de la présence réelle selon le système de Leibniz; avec le naturaliste André Deluc, sur la géologie, sur les jours-époques, sur les services que les sciences naturelles peuvent rendre à la religion; avec l'helléniste Anse de Villoison, de certains ouvrages des Pères grecs ou de quelques auteurs grecs du moyen âge, etc.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne pu Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice,* Paris, 1900, t. il, p. 10-35, 584-588; J. A. Gosselin, Vie *de M. Émery,* 2 in-8·, Paris. 1861-1862; M·' E. Merle, *Histoire de M. Émery et de l'Église de France pendant la Révolution,* 2 in-12, Paris. 1895; Picot, *Notice sur la vie et les écrits de M. Émery,* in-8·, Paris, s. d. (cette notice destinée à figurer en tète des *Pensées de Descartes* fut supprimée par la police, en sorte que les exemplaires qui la contiennent sont très rares); M" Depery. évêque de Gap, l'a reproduite et complétée dans la *Biographie des hommes célèbres du département de I.Ain,* 2 in-8·, Paris et Lyon, 1835; H. Icard. *Observations sur quelques pages d'une Histoire de l'Église relatives à la Compagnie de Saint-Sulpice,* 2· édit., in-8·. Paris, 1887, p. 74, 87 ; *Correspondance diplomatique et Mémoires inédits du cardinal Maury,* publiés par M. Ricard, Lille, 1891, t. n, p. 420-424: l'abbé Sicard, *L'ancien clergé de France, 3* in-8·, Paris, 1903, t. lit, p. 549-550; *Matériaux pour la vie de M. Émery,* conservés en 12 in-fol. aux archives de Saint-Sulpice.

E. Levesque.

ÉMINENCE (Méthode d'). Une fois admise la valeur du principe de causalité en dehors du monde des phénomènes, et posée à l'origine des choses l'existence du Parfait, de l'Acte pur, le philosophe doil essayer de *caractériser* l'Être premier que postule l'indigence des créatures. L'École lui montre le chemin : elle se fait une notion rationnelle de Dieu par le triple procédé d'affirmation, de négation, d'éminence. Ces trois procédés s'appellent et s'enveloppent mutuellement : le dernier suppose les deux premiers et les complète; le premier employé exclusivement conduirait à l'anthropomorphisme, le second à l'agnosticisme : seul le troisième aboutit à une connaissance positive moins indigne de Dieu, parce qu'elle le place explicitement au-dessus des limites et des contingences des conceptions humaines. C'est dire l'importance de ce procédé. La méthode d'éminence suppose une doctrine et appelle une terminologie appropriée. — I. Doctrine, methode et langage de l'éminence au point de vue rationnel. II. Origine de la méthode et sa fortune.

I. Doctrine, méthode et terminologie. — l» *Doctrine.* — Elle peut se résumer en cette phrase de saint Alhanase : « Dieu est transcendant à lous les degrés de l'être créé et a toutes les catégories de la pensée humaine, » ὁ ὑπερ εκεινα πάση; οὐσία και ανθρώπινη ἐπινοια ὑπαρχων. *Orat. cont. gentes,* c. il, *P. G.,* t. xxv, col. 3. Elle se fonde sur l'analyse de l'idée de cause première et sur celle des concepts humains.

1. *Eminence ontologique.* — La causalité étant une communication d'un certain genre, la perfection de l'effet doit se retrouver dans la cause sous une forme quelconque, soit de la même manière, soit suivant une modalité supérieure : de la même manière, si l'agent est univoque, c'est-à-dire tend à produire un être de même espèce; d une manière éminente, si l'agentoccupe le rang d'une cause générale : ainsi le soleil contient ce qui s'épanouit sous son influence. Or, Dieu n'est point cause univoque; il ne soutient avec ses créatures aucun rapport d'espèce ou de genre; autrement il rentrerait dans la catégorie du fini et ae serait point ce que postule l'indigence de la créature. Il reste « que les perfections égrénées dans les créatures et dont chacune représente un aspect de l'être en acte, un acte défini et limité, une essence, devront se retrouver en lui, non telles qu'elles sont ici, mais à l'état de svnthèse dans la virtualité totale de l'acte pur à la manière dont la lumière contient ce qui s'épanouit sous son illuence. » Sertillanges, *Agnosticisme ou anthropomorphisme,* p. I7. Cf. S. Thomas, Sum. *theol.,* I·, q. tv, a. 2; q. XIII, a. 2; *Cont. gentes,* I. I, c.XXVlli. Ainsi Dieu n'est rien de ce qui est ou peut être : entre lui et sa créature, ni similitude d'espèce ou de genre, l'ablme infranchissable qui sépare le fini de l'infini; il n'y a point cependant hétérogénéité absolue : comme cause première, Dieu est au-dessus durée), mais le réel soutient avec lui un rapport, une proportion, une affinité; Dieu est en infiniment mieux ce qu'est sa créature. En cela consiste son éminence-ontologique. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. iv,a. 3,ad1um et2um.Elle fonde son éminence logique.

2. *Eminence logique.* — S'il est un cas où la définition scolaslique de la connaissance ; *Adæquatio rei et intellectus* ne s'applique pas. c'est dans le cas de Dieu. Nous n'avons de Dieu aucune connaissance directe et immédiate; nous n'avons de lui ni intuition sensible,

ni intuition consciencielle, ni intuition intellectuelle, voir Dieu *(Connaissance naturelle de);* nous pouvons expérimenter l'attrait, l'affinité que nous avons pour la doctrine et la vie religieuse, la satisfaction que trouvent nos fonctions supérieures dans cette vie, en expérimentant cas sentiments, nous ne faisons que nous expérimenter nous-mêmes, Dieu ne descend point au rang des objets directs de notre connaissance, sa réalité demeure étrangère à notre conscience psychologique. « Ce n'est pas Dieu que nous connaissons, comme nous connaissons John et Richard, mais des vérités sur Dieu, naturelles et révélées. » Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman,* p. 52.

Si l'idée de Dieu n'est point une donnée immédiate de notre conscience, ni une conception abstraite directement de l'expérience sensible comme la notion d'homme, il reste qu'elle soit construite à l'aide de matériaux tirés pourlantde ces expériences et que nous atteignions l'infini dans le fini, c'est-à-dire le champ de notre conscience, en usant des concepts et des mots qui désignent les perfections créées. Or, la réalité divine déborde infiniment ces concepts. En effet, nos concepts les plus spirituels, même supposés adéquats à l'intime réalité des choses, ne peuvent atteindre Dieu que dans la mesure et selon le mode où les créatures le représentent. Mais nous savons que les êtres créés, loin d'épuiser en eux la virtualité divine et de représenter la cause première d'une façon adéquate, à la façon d'une réalité de même espèce ou de même genre, ne la représentent que d'une façon déficiente comme un effet quelconque représente le principe transcendant d'où il sort. Il s'ensuit que nos concepts et nos catégories humaines appliqués à Dieu restent infiniment au-dessous de la réalité. Ils perdent à l'égard du divin leur valeur de définition, tout en gardant une valeur positive.

Soit, par exemple, le concept de sagesse, tiré de la réalité la plus élevée que nous connaissions directement : l'homme. Appliqué à l'homme, il définit en lui une qualité distincte de son essence, de sa puissance et de son être; il décrit et enveloppe dans son contour la chose qu'il signifie; appliqué à Dieu, il perd, au contraire, toute valeur de définition, *relinquit rem significatam, ut incomprehensam el excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem, hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur.* S. Thomas, *Sum. theol.,* I«,q. xiu, a. 1, ad5um. En effet, la notion de sagesse n'est point applicable â l'homme et à Dieu avec une seule différence de degré, de telle sorte qu'elle désignerait une première ébauche, un degré moindre lorsqu'il s'agit de l'homme, el qu'il suffirait de mettre le coeflicient maximum devant les différents éléments de cette notion pour enserrer ensuite dans le concept ainsi obtenu l'être et la perfection divine.

Puisque Dieu est transcendant à toute espèce et à tout genre, que la définition se fait par genre et différence, la définition de la sagesse humaine ne s'appliquera point à Dieu. *Cont. gent.,* l. 1, c. xxv; *Opusc.,* I, *Compendium theologiæ,* c. xxxv. Entre la sagesse humaine et la sagesse divine, il y a un hiatus intini; de l'une à l'autre il faut faire un saut dans le transcendant, l'infini, *l'indéfinissable* pour s'orienter vers le terme que voudrait atteindre notre esprit.

Ce terme, perfection increée, aspect de l'IÙre divin correspondant â la sagesse créée, peut rester obscur, « enveloppé des brumes de l'infini, » sans pour cela être absolument inconnaissable. Le concept de sagesse garde une valeur positive même lorsqu'il s'agit de Dieu, car, en raison même de l'éminence de l'être divin, il y a, en lui, un aspect qui correspond en infiniment mieux â la sagesse créée et qui par le fait même peut être exprimé par le même concept. Dans les deux cas, le concept garde son objectivité, mais l'objectivité n'est point la même : appliqué à l'homme, mon concept se *termine* à une perfection directement connue en moi; dans le second cas, grâce à cette periection connue en moi, je sais la *direction de pensée* suivant laquelle je dois m'attacher à concevoir la perfection divine correspondante, sans pourtant prétendre voir le *terme* où elle aboutit. Cf. *Dictionnaire apologétique* de d'Alès, art. *Dogme,* t. i. col. 1135 : « J'en conclus que toute perfection connue en moi m'indique non le terme de la perfection divine correspondante, mais la direction de pensée suivant laquelle je dois m'attacher à la concevoir : Dieu est cela en infiniment mieux. » On peut appeler éminence logique cette propriété de l'Être divin qui le place, à raison de son caractère de cause première, au-dessus de tout genre, de toute catégorie, le rend, par le fait même, directement inaccessible à notre intelligence, tout en le laissant connaissable cependant par le moyen des êtres créés qui gardent avec lui une certaine proportion.

De cette doctrine de l'éminence, on peut déduire une dialectique complète pour s'élever à Dieu.

2° *Méthode.* — La plénitude de l'Étre divin, son caractère de source éminente par rapport à toutes les perfections créées légitime i triple méthode d'affirmation, de négation, d'éminence.

1. *Méthode d'affirmation ou d'attribution.* — Il est légitime d'user des concepts des perfections créées pour qualifier l'infini, puisqu'on Dieu se retrouvent éminemment ces perfections. On peut dire, par exemple: Dieu est un rocher, Dieu est vivant. Il est évident que certaines perfections sont plus propres que d'autres à représenter Dieu: celles dont le concept renferme formellement une imperfection, telle que la notion de pierre, ne peuvent être attribuées à Dieu que *métaphoriquement;* celles, au contraire, dont le concept n'implique aucune imperfection, lui conviennent proprement. S. Thomas, *Sum. theol..* I», q. xm,a. 3, ad 2"". Il est nécessaire, pour avoir une notion aussi complète eue possible de Dieu, de multiplier les points de départ de la théodieée. La pleinitude de laperfection divine ne peut être atteinte que dans la multiplicité des perfections crées. S. Thomas, *In I\ Sent.,* l. 1, dist. II, q. r, a. 3. De là, nécessairement, la variété et la multiplicité possible des théologies affirmatives ; de là, en fait, leur évolution en largeur et en profondeur en fonction des connaissances naturelles et psychologinues des philosophes qui les construisent. I lus nombreuses seront les perfections connues, plus adéquate sera à l'intime des choses la connaissance humaine, plus haute et plus complète devra être normalement l'idée de Dieu.

Il est tout naturel enfin que l'on construise la théodicée surtout à l'aide de nos expériences psychologiques. individuelles et sociales, et que l'on attribue plus spécialement à Dieu nos perfections humaines: ce sont les perfections que nous connaissons le mieux, ce sont celles qui nous touchent de plus près, ce sont surtout les plus élevées, les plus spirituelles, celles qui laissent mieux place à la transcendance, et par là sont les plus capables de cara · tériser la simplicité de l'acte pur. Ainsi les notions de vie, de connaissance, d'esprit, d'intelligence, de volonté, de liberté, de personnalité, de pureté, de sainteté, etc., sont tout indiquées pour fournir les points de départ les plus solides de la théodicée. En raison de la proportion de notre être avec l'être de Dieu, il se trouve de ces notions, en désignant ce qu'il y a de plu: intime en nous, caractérisent en Dieu l'aspect de son être éminent, qu'il nous importe le plus de connaître : ce qu'il est pour nous. On comprend que le progrès de la théodicée ait été de fait, iié au progrès des expériences morales et psychologiques. et que les Pères aient cherché dans l'âme pure et élevée le plus beau relief, i'image la moins dé-

formée de la réalité divine ; on ne doit point s'étonner, par exemple, de voir la théologie de la spiritualité divine se développer en fonction de la notion psychologique d'esprit : à une expérience morale plus grande, plus avancée, correspond naturellement une plus haute idée de la justice, de la sainteté de Dieu ; à une notion plus précise de l'esprit, de la liberté, correspond une idée plus nette de la spiritualité et de la liberté divines.

L'éminence de l'être divin, en fondant la légitimité de la méthode d'attribution, explique, par le fait même, l'évolution et le progrès de la théologie affirmative.

2. *Méthode de négation.* — Exclusive, la méthode d'affirmation serait insuffisante, fautive, incohérente : nos concepts, en effet, subjectivement considérés, ne représentent que des objets limités et circonscrits et par suite ils vont mal à la réalité infinie. Dès lors, il faut nier de Dieu toutes les perfections créées, même les plus transcendantes : celle d'être, par exemple, dans le sens ou elles sont affirmées de nous. La méthode négative s'étend aussi loin que la méthode affirmative.

Saint Thomas, *Quæst. disp., De potentia,* q. vu, a. 5, ad 2™, précise la portée de cette méthode. « Quand on déclare qu'on peut nier avec vérité tout ce qu'on a coutume d'affirmer de Dieu, il ne s'ensuit pas que ces affirmations soient fausses, mais seulement qu'elles soient insuffisantes, el comme incohérentes *(incompactas).* En effet, quant à la chose qu'on veut signifier, elles sont vraies, puisqu'on Dieu, comme il a 'Hé dit, les qualités qu'on lui attribue existent d'une certaine manière; mais la façon dont on signifie cette chose vraie est fautive, car chacun des noms employés signifie une certaine qualité définie, et de cette manière-là, rien ne peut être attribué à Dieu. C'est pourquoi les propositions dont on parle peuvent être absolument niées, parce qu'elles ne conviennent pas telles qu'elles sont affirmées. Elles sont affirmées telles qu'elles sont dans notre intelligence; elles ne conviennent à Dieu que d'une façon plus sublime. »

Il ne suffit donc point de nier les bornes des perfections créées, les limites de nos concepts, pour pouvoir ensuite appliquer à Dieu *de piano* ces perfections idéalisées et ces concepts épurés; il faut nier de Dieu tous nos concepts dans chacune de leur partie, en ce sens qu'aucun ne peut représenter d'une façon positive et directe le mode de suréminence divine : « La seule façon en notre pouvoir de connoter ce mode est négative comme lorsque nous disons : Dieu est éternel pour dire qu'il n'est pas dans le temps, ou il est infini pour dire qu'il n'est pas limité, ou il est immense pour dire qu'il n'est pas dans l'espace. » Sertillanges, *loc. cit.,* p. 31. Gf. S. Thomas, *Cont. gentes,* l. I, c. xxx.

La négation ainsi comprise n'est pas agnostique; elle n'implique point le néant, elle n'indique point une orivation, elle exclut de Dieu le fini; fondée sur la richesse de la cause première,la méthode négative implique un aveu de la transcendance divine et appelle logiquement la méthode d'éminence comme complément.

3. *Méthode d'éminence.* — Le philosophe, conscient de l'infirmité et de l'impertinence de nos concepts lorsqu'il s'agit de définir l'être divin, après avoir nié de Dieu les perfections créées telles que nous les concevons et telles que les possèdent les créatures, affirme en lui l'existence de quelque chose de positif qui y correspond en infiniment mieux. «Parce que lasagesse n'est pas niée de Dieu dans la pensée de lui refuser quelque chose, à savoir la perfection même qui correspond à ce mot sage, mais seulement parce que la sagesse est en lui selon un mode supérieur à ce que nous pouvons dire ou penser, à cause de cela il faut dire : Dieu est supersage. » S. Thomas, *Quæst. disput.. De potentia, loc. cit.* Refuser à Dieu nos perfections créées dans la limite de leur essence pour les lui reconnaître dans la plénitude de son être, le placer au-dessus de nos catégories comme au-dessus des essences, c'est employer la méthode d'éminence.

Parce dernier procédé, le philosophe évite l'anthropomorphisme en plaçant Dieu au-dessus de nos concepts les plus épurés, de notre idéal le plus beau, de nos définitions les plus logiques; il n'est point agnostique, puisqu'il a conscience de connaître dans son expérience personnelle et dans ses concepts humains une image infiniment imparfaite, mais inévitablement représentative de l'être divin; il est pourtant sans témérité, puisque, tout en prétendant atteindre en quelque façon l'infini dans le fini, il laisse l'être premier dans l'indéterminé, il ne prétend point le définir. *Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, el qualiter alia se habeant ad ipsum.* Si l'on compare les trois procédés qui nous mènent à Dieu à la lumière de la doctrine d'éminence, on verra qu'ils sont d'une valeur inégale. Le premier est moins parfait : en appliquant à Dieu *de piano* des concepts humains, il semble le tailler à la mesure de notre humanité. Les négations offrent une plus sublime idée que les affirmations, elles font disparaître les bornes, les limites, les définitions que posent les affirmations; elles distinguent Dieu de toute créature réelle ou possible. La voie d'éminence enfin mène l'homme aussi loin qu'il peutaller; par elle, il s'établit dans l'infini. Albert le Grand marque bien la place du procédé dans la dialectique qui conduit à Dieu : « Je dis : Dieu est une essence, mais tout de suite et avec plus de force, je le nie en disant : Dieu n'est pas une essence, puisqu'il n'est pas de ces choses qui se définissent pour nous par genre et différence. Et après cela, de cette opposition j'infère : Dieu est une essence au-dessus de toute essence et procédant ainsi mon intelligence s'établit dans l'infini et s'y noie, *stat in infinito et diffunditur in illo. » Sum. theologiæ,* l. II, q. xm, m. I, *solutio.*

Aucun procédé ne met mieux en relief la transcendance de Dieu : par lui, nous avons la plus haute connaissance du divin. *Hæc est summa cognitio quam de ipso in statu viæ habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo.* S. Thomas, *Quæst. disp., De veritate,* q. II, a. 1, ad 9"". C'est pourquoi saint Thomas fait sienne la phrase du pseudo-Denys : *Deo non conjungimur nisi quasi ignoto,* dans ce commentaire : *Secundum hoc dicimur in fine cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur quando cognoscitur ejus essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu hujus viæ et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est. In Boet., De Trinitate,* q. I, a. 2, ad 1um.

3» *Langage.* — De la doctrine et de la méthode d'éminence découlent des conclusions relatives aux noms divins. Les mots sont l'image, les signes de nos pensées; on peut même dire qu'ils trahissent notre intelligence comme notre intelligence elle-même est au-dessous de la réalité : c'est dire que l'éminence divine paraîtra plus ou moins grande selon que l'on considérera Dieu par rapport aux choses qui le représentent, aux concepts qui l'expriment, ou aux mots qui le désignent. A la lumière de ce principe, il est facile d'étudier la valeur des termes affirmatifs, négatifs, «uréminents.

1. Termes affirmatifs. — Ils peuvent désigner imparfaitement la substance divine. Ce ne sont point seulement des noms de rôle. Dieu est bon ne veut pas seulement dire : il est source de bonté et agit à notre égard à la façon d'un homme qui possède cette vertu. Ils n'ont point seulement un sens négatif : Dieu n'est point mauvais; ils ont une valeur positive; le sens du

mot bon appliqué à Dieu est : ce que nous appelons bonté dans les créatures préexiste en Dieu selon un mode plus élevé. Dieu est, de toute éternité, tel qu'il convient d'être à celui qui est la source de la bonté. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. xm, a. 2.

« Tout nom qui impliquera une perfection sans inclure aucun mode sera applicable indifféremment à Dieu et à la créature... Au contraire, tout nom qui impliquera l'imperfection du mode créé ne sera applicable à Dieu que par métaphore... Et finalement tout nom qui portera dans sa signification même l'indication du mode transcendant qui convient à Dieu jouera à son égard le rôle de nom propre, telles les expressions : souverain bien, premier être, cause suprême, etc. » Sertillanges, *loc. cit.,* p. 22. Bien que tous les noms divins désignent la même réalité, l'unité divine riche d'une multiplicité virtuelle, et que la sagesse soit en Dieu la même chose que la bonté, ils ne sont point synonymes, puisqu'ils ne signifient Dieu qu'à travers nos pensées et que nos pensées reflètent directement les perfections multiples el diverses émanées de lui. S. Thomas, *ibid.,* q. x, a. 4.

Enfin, ces noms, formés pour désigner les choses créées et employés ensuite par extension analogique pour désigner Dieu, conviennent d'abord à lui, si on les considère objectivement, dans la réalité qu'ils signifient : ils sont en ce qui le concerne d'une parfaite et transcendante justesse au point que l'on pourrait s'exprimer ainsi : Dieu seul est, Dieu seul est bon; les choses finies ne possédant qu'un être d'emprunt ne méritent pas qu'on leur donne le nom d'être, de bon, qui appartient excellemment à Dieu, source profonde de la bonté et de l'être. S. Thomas, *ibid.,* q. x, a. 6.

2. *Termes négatifs.* — Si l'on considère les noms de perfections, même les meilleures, dans leur valeur humaine de définition, ils ne sont point applicables à Dieu ; dès lors, de ce point de vue, tous les termes affirmatifs deviennent inexacts et fautifs : devant tous, on peut mettre le signe de la négation pour signifier qu'il n'y a en Dieu ni essence, ni qualité, ni perfection finie, mais l'océan de l'Ètre. Ainsi, on pourra dire : Dieu est non bon, etc.; non pas pour lui refuser de la perfection, mais pour dire qu'il n'a pas la bonté telle que nous la concevons, ou telle que la possèdent les êtres contingents. Dans ce sens, Avicenne et Maimonide peuvent affirmer la valeur négative des noms divins, sans nier pourtant la plénitude divine, fondement de leur valeur positive. S. Thomas, *hili' Sent.,* I. I, dist. II, q. t, a. 3. On ne pousse point d'ordinaire le souci de la correction jusqu'à mettre le signe de la négation devant tous les termes qui désignent Dieu : mais depuis longtemps on parle de lui à l'aide de noms négatifs, tels que incorporel, invisible, simple, éternel, immense, infini, incompréhensible, inelfable, etc. Par ces termes on marque mieux ce qui le distingue foncièrement de toute créature, réelle ou possible.

3. *Termes suréminents.* — En nous appuyant sur les relations de la créature à Dieu, nous pouvons désigner le mode de suréminence divine par des termes, mieux faits que les précédents pour le traduire : ce sont des termes, tels que cause première, souverain bien, tout-puissant, très-haut, etc.; des superlatifs absolus : *allissimus, beatissimus,* le seul sage, le seul bon; des mots spéciaux formés en vue d'exprimer la Iranscendance divine : ὑπερούσιο , suressentiel, αὐτοάγαΟο , essentiellement bon, «ρχηγ'ιχωτερο , sur-principal. Deces trois séries de noms, les deux premières nous paraissent encore faire de Dieu le premier d'un genre, d'un ordre, sans le placer en dehors et au-dessus de toute catégorie, la troisième, employée surtout par le pseudo-De nvs. exprime seule proprement avec précision l'éminence divine. En qualifiant Dieu du nom de supersage, superbon, etc., nous faisons entendre explicitement que nous pouvons parler en quelque manière de la cause première à l'aide du langage créé sans prétendre la définir. « Il (le pseudo-Denys) dit : Dieu est transbon ou superbon, ce qui nie et affirme à la fois la bonté telle qu'elle est contenue dans nos termes empruntant à ceux-ci l'indication positive qu'ils fournissent relativement à la perfection pleine qui est en Dieu, et niant la détermination anthropomorphique qu'en se posant dans leur forme propre, ils prétendraient poser. » Sertillanges, *loc. cit.,* p. 58. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp., De potentia, loc. cit.*

Conclusion. — Ce que nous avons dit de l'éminence divine s'entend non seulement de la connaissance naturelle de Dieu, mais encore de la connaissance de foi : ces deux connaissances peuvent dillérer par le mode d'acquisition et par la certitude qu'elles engendrent, elles sont d'égale valeur représentative en ce sens que les notions révélées comme les concepts de la théodicée dépendent des données de l'expérience sensible. Nous ne connaissons, en effet, les secrets de la vie divine qu'à travers nos catégories et nos concepts, nous ne les exprimons que dans nos mots humains. Si nouvelle que soit l idée révélée, elle s'exprimera nécessairement en fonction des connaissances, des images, des sentiments de la personne qui reçoit la révélation. C'est une nécessité de nature. «Nousne pouvons connaître le divin que par l'analogie de nos expériences. » *Dictionnaire apologétique* de d'Alès, t. i, col. 1136. Notre connaissance surnaturelle ne pourra donc s'étendre dans son mode d'expression que jusque-là ou le sensible pourra la conduire. L'essence divine restera pour nous mystérieuse en son fond, transcendante aux concepts révélés; la méthode d'éminence s'imposera donc au théologien dans l'interprétation des dogmes. Cf. S. Thomas, *In Boetium, De Trinitate,* q. vt, a. 3.

Appliquons cette méthode à la notion de filiation divine. Nous devons affirmer de Jésus qu'il est Fils par rapport au Père, puisque la révélation divine nous dit que le mystère des relations de sa personne avec Dieu, dans la mesure où il peut être traduit en concepts humains, est rendu avec vérité par cette notion ; mais nous ne pouvons oublier que cette notion est tirée du cré· . du contingent, du fini, que la transporter en Dieu selon qu'elle est réalisée en l'homme, ce serait tailler Dieu à la mesure de nos conceptions, l'anthropomorphiser ; il faut donc nier de Dieu la filiation telle qu elle est réalisée dans l'humanité. Il reste que nous posion- dans le mystère de l'éminence divine, au-dessus de notre concept, la relation que nous voulions signifier analogiquement par le mot de filiation. Le dogme m'apprend quelque chose, puisque je sais que dans la filiation humaine il y a une pâle image de la relation qui existe dans la réalité divine; il est pourtant mystérieux, puisque cette réalité m'échappe toujours en elle-même, et ne m'est accessible qu'indirectement en fonction de la perfection, du concept et du mot de filiation : l'un des termes de l'analogie demeure dans le mystère, l'autre seul m'est connu directement : « Une fois en possession humaine du sens dans lequel l'Église définit son dogme, ne croyons pas en avoir l'intelligence définitivement vraie, si nous ne plaçons dans le mystère la réalité divine qui le fonde. » Gardeil, *Le donné révélé,* p. 144 sq. Ce principe lumineux s'applique à tous les concepts révélés, même à ceux qui paraissent l» s moins mystérieux : tous sont infiniment au-dessous de la réalité divine. On le voit, le problème de la valeur des notions et des formules dogmatiques est intimement lié à une juste notion de l'éminence divine.

Grâce à cette juste notion, nous concevons facilement

que nous puissions trouver dans les concepts et formules dogmatiques de quoi « orienter au moins notre pensée dans le sens de cet inlini du mystère, » sans pour cela méconnaître que la réalité divine dépasse infiniment les formules dans lesquelles elle se révèle.

II. Histoire. — Elle se confond avec celle de l'idée de Dieu. Voir Dieu *(Sa nature d'après la Bible et d'après les Pères).* Mettons en relief seulement quelques points de cette histoire.

1° *Connaissance confuse de Véminence divine.* — C'est une idée primitive en religion, semble-t-il, que celle de la supériorité du divin par rapport à nous. On la conçoit évidemment d'une façon relative : Dieu est plus puissant, plus juste que nous; c'est un homme grandi, idéalisé.

A un stade plus avancé, on peut le concevoir comme le toul-puissant, le juste par excellence, le sage, la cause de l'univers et pourtant n'avoir encore qu'une connaissance confuse de son éminence, parce que les idées qu'on se fait de cette toute-puissance, de celte justice, sont encore bien imparfaites, mêlées d'anthropomorphisme, et qu'on est tenté de les réaliser en Dieu sans correction aucune. On conçoit Dieu surtout alors par affirmation. Ce semble avoir été le cas de la plus ancienne théologie biblique : on la trouve surtout consignée dans les livres des .luges, de Samuel, des Rois, dans ces passages du Pentateuque que l'on appelle jéhovistes et élohistes. Depuis longtemps, on a signalé les anthropomorphismes de ces passages. Voir Anthropomorphismes, et Dieu *(Sa nature d'après la Bible),* col. 964-979.

2» *Connaissance explicite.* — i. *Dans la Bible.* — *a)* Chez les prophètes et les écrivains plus récents, on trouve une connaissance plus nette de l'éminence divine, et partout, le procédé négatif est plus en honneur. C'est un de leur rôle providentiel de placer la justice, la sainteté, la pureté divine au-dessus de l'idéal que s'en faisaient les Israélites de leur temps. Jahvé dit par la bouche d'Isaïe, lv, 8,9 : « Mes pensées ne sont pas vos pensées, mes voies ne sont pas vos voies. Comme le ciel est au-dessus de la terre, ainsi mes pensées et mes voies sont au-dessus de vos pensées et de vos voies. »

b) Chez .lob, même sentiment du mystère impénétrable de Dieu et de l'insuffisance de nos pensées à le scruter. « Sa justice, sa sagesse, sa force, l'homme ne peut pas plus les mettre en doute que s'en faire une idée adéquate : telle est la pensée maîtresse que le livre de .lob développe dans une gradation savante et d'un puissant effet. » Ruch, *Dieu éminent et accessible à la raison,* p. 6. Le discours de Sophar, xi, 6, 10, celui d'Élihu, xxv, 22-28, la réponse de Dieu l'illustrent tour à tour et Job lui donne un dernier relief, en confessant l'impuissance de l'homme à sonder la grandeur des infinies perfections, xlii, 3 : « Oui, j'ai parlé sans intelligence de merveilles qui me dépassent et que j'ignore. »

c) Avec l'Ecclésiastique, xliii, 27-33, et la Sagesse, xm, 1-9, nous avons dans ['Ancien Testament l'affirmation explicite de la doctrine de l'éminence divine, par rapport à la créature et à nos pensées, et l'indication de la méthode : « Nous pourrions dire beaucoup, et nous ne l'atteindrions pas... Il est le Tout-puissant, supérieur à toutes ses œuvres... En louant le Seigneur, exaltez-le tant que vous pourrez, car il sera toujours plus haut encore..., qui l'a vu, et pourrait en discourir? qui est capable de le louer tel qu'il est? » Eccli., *loc. cit.* La Sagesse traite d'insensés « ceux quj n'ont pas su par lesbiens visibles s'élever à la connaissance de celui qui est... Si, charmés de la beauté des créatures, ils les ont prises pour des dieux, qu'ils sachent combien le Seigneur l'emporte sur elles..., qu'ils comprennent combien est plus puissant celui qui les a faites, car la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie celui qui en est le créateur. »

d) Le Nouveau Testament répète la même doctrine : « Personne n'a vu Dieu. » Joa., i. 18. « Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui auquel le Fils le révèle. » Matth., xi, 27. Cf. aussi Rom., xi, 13; Col-, I, 15; IThes., I, 17; I Cor., Il, 11, etc.

2. *Chez les Pères.* — Voir les références données à l'article Dieu, col. 1027 sq.

a) Au Dieu anthropomorphe du paganisme et à l'abîme impénétrable du gnosticisme, les apologistes opposent le Dieu chrétien, invisible, incompréhensible, iiiellable sans doute, à raison de l'éminence de son être, mais cependant connaissable et connu dans les œuvres de son amour.

b) Plus encore sous l'influence de la philosophie platonicienne du moment que sous l'influence chrétienne, Clément et Origène, préoccupés surtoutd'éviter tout anthropomorphisme, exaltent l'éminence de l'Ètre divin, la fondent sur la notion de cause première, en déduisent une méthode d'analyse, d'abstraction ou de négation pour arriver à Dieu : ils écartent les anthropomorphismes de l'Ancien Testament par la méthode allégorique.

c) Saint Athanase définit Dieu par son caractère éminent, etjuge à la lumière de cette éminence les conceptions rationalistes des ariens sur la génération divine.

d) A la doctrine d'Eunomius, suivant laquelle la notion et le terme ἀ'ἀγένν,το représentent seuls proprement l'essence divine, les Pères cappadociens répondent par une doctrine tout opposée sur les noms divins. En raison de l'inconipréhensibilité divine, fondée sur la plénitude de la cause première et sur le mode de notre connaissance, nous ne pouvons concevoir Dieu par une seule notion : nous ne pouvons l'atteindre et le désigner qu'à l'aide des multiples conceptions et des noms variés tirés des choses créées. Chez eux, apparaissent déjà tous les éléments de la triple voie que l'on retrouvera bientôt dans Denys.

e) Marius Victorin et saint Augustin, sous l'influence du néo-platonisme aussi bien que sous l'inspiration chrétienne, affirment contre l'hérésie anoméenne la transcendance divine, en déduisent l'excellence de la méthode négative qu'ils appliquent même aux conceptions les plus spirituelles : justice, science, etc.

f) Fidèle aux idées traditionnelles des Alexandrins et de saint Augustin, peut-être aussi sous l'inlluence de Proclus, le pseudo-Denys fait la synthèse des conceptions reçues dans l'Eglise sur la transcendance divine : c'est le théologien de l'éminence. — *a.* Il fonde sa doctrine sur la théorie platonicienne de la participation. Dieu, cause de tout ce qui est, n'est rien de ce qui est, tant son être l'emporte sur tous les êtres. Mais, en vertu même de leur participation à la cause première, toutes choses en sont un rayonnement, un reflet, une copie, et pour cette raison Dieu est tout ce qui est. Cf. *Des noms divins,* t, n. 5, 6. — *b.* De là. des conclusions au point de vue de la connaissance de Dieu : l'éminence de l'Être premier par rapport à nos coneepts. « Si toutes connaissances ont l'être pour objet et finissent là où l'être finit, celui qui l'emporte sur tout être échappe aussi à toute connaissance. » *Des noms divins,* l, 4. a. L'incompréhensibilité divine. L'Infini ne peut livrer aux choses finies toute son incompréhensible immensité : « Car, comme ce qui est intelligible ne peut être vu et saisi par les choses sensibles. ., ainsi, l'infini dans son excellence, reste supérieur à tous les êtres. » Des *noms divins,* l, 1. 8. La possibilité de deux théologies : l'une affirmative, l'autre négative; l'une fondée sur l'axiome : Dieu est tout ce qui est, l'autre sur ce principe · Dieu n'est rien de ce qui est.

Il peut y avoir hiérarchie dans les affirmations et négations : certaines manières de dire, les noms de

verbe, intelligence, essence, peuvent mieux aller à la réalité divine que les symboles matériels, *De hier, cæl.,* ni, certaines négations s'imposent tout d'abord, parce qu'il faut éliminer en premier lieu ce qui a moins de conformité avec Dieu ; les affirmations peuvent être moins justes, les négations plus vraies; quoi qu'il en soit, lorsqu'il s'agit de Dieu, toute affirmation veut être corrigée, toute négation dépassée. « On ne doit faire de lui ni affirmation ni négation absolue, et en affirmant ou en niant les choses qui lui sont inférieures, nous ne pourrions l'affirmer ou le nier lui-même, parce que cette parfaite et unique cause des êtres suppose toutes les affirmations, et que celui qui est pleinement indépendant et supérieur au reste des êtres, surpasse toute! nos négations. » *De la théologie mystique, passim,* et surtout c. v.

g) Saint Thomas, en disciple conscient du pseudo-Denys, développe cette doctrine dans son commentaire des *Noms divins ;* il l'incorpore à sa synthèse théologique dans la *Somme,* le *Contra gentes,* le *De potentia,* le commentaire sur les *Sentences* : elle inspire et domine toute sa théorie de la connaissance naturelle et révélée de Dieu; elle en fait l'unité; d'elle il fait dépendre toute la valeur de sa théodicée et des notions révélées. Cf. *In IV Sent.,* l. I, dist. 11, q. i, a. 3.

Il lui donne la même base psychologique : l'incapacité de notre intelligence à concevoir les réalités spirituelles autrement qu'à travers les réalités matérielles : le pseudo-Denys avait signalé ce fait de bon sens; saint Thomas en fait la théorie d'après la thèse aristotélicienne de l'origine empirique de toute connaissance.

A la lumière de la théorie de l'analogie, il précise la doctrine traditionnelle en la défendant contre les deux écueils du moment : le panthéisme et le nominalisme agnostique. En niant toute similitude d'espèce ou de genre entre Dieu et le monde, il se met en dehors du premier; en affirmant une proportion, une analogie entre l'effet créé et la cause première, il évite le second et établit fermement la possibilité de remonter à Dieu par la triple voie traditionnelle. Il semble que les théologiens postérieurs n'ont rien ajouté à la précision de sa doctrine sur ce point.

Conclusion. — Si nous recherchons la valeur dogmatique des spéculations traditionnelles sur l'éminence divine, nous constaterons ceci : 1» Le concile du Vatican, *De /ide catholica,* Denzinger-Bannwart, n. 1782, nomme parmi les attributs fondamentaux de Dieu : l'infinité en toute perfection et l'incompréhensibilité divine. On sait que ces deux perfections sont en étroite relation avec celle de l'éminence divine : la première en est le fondement, la seconde, la conséquence.

2° Il déclare aussi que « Dieu est élevé d'une manière indicible au-dessus de toutes les choses qui ne sont pas lui et que nous pouvons concevoir; » c'est affirmer l'éminence absolue de sa nature. On peut en conclure que Dieu est aussi au-dessus de nos idées, puisque les idées que nous nous formons de lui sont une des choses qu'il a faites.

3' Il est explicite au sujet de l'éminence des mystères, par rapport à notre intelligence créée : *Divina mysteria suaple natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et /ide suscepta, ipsius tamen /idei velamine contecta et quadam quasi caligine absoluta maneant. Ibid.,* c. iv, n. 1796.

4° Ilien de formel dans ce document sur le triple procédé d'affirmation, de négation, d'éminence. On peut penser cependant que le concile en fait usage dans l'énumération des attributs divins, cf. *Dictionnaire apologétique,* art. *Agnosticisme,* t. i. col. 63; Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. i, p. 199, sans en consacrer explicitement la légitimité. On peut enfin ajouter que cette légitimité découle naturellement de deux vérités définies : la connoscibilité de Dieu par le moyen des créatures. Denzinger-Bannwart, n. 1785 ; *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ /acta sunt intellecta conspiciuntur,* et l'infinité divine. La première fonde le procédé d'attribution ; la seconde appelle les deux autres: l'infinité ne peut être atteinte humainementque par la négation du fini et la méthode d'éminence.

Outre les auteurs cités au cours de l'article, voir la bibliographie des articles Agnosticisme, Anthropomorphisme, Analogie, de ce dictionnaire: *Dogme et Agnosticisme,* du *Dictionnaire apologétique* de d'Alès.

Pour un exposé d'ensemble de la question, voir la thèse remarquable de M. Ruch : *Dieu éminent et accessible à la raison,* Paris, 1899; l'étude de M. Sertillanges : *Agnosticisme et anthropomorphisme,* Paris, 1908; Gardeil, *Le donné révélé et la théologie* (surtout le 1. II, *La relativité métaphysique du dogme),* Paris, 1910; Le Roy, *Dogme et critique,* Paris, 1907, surtout p. 142-154.

A. Gaudel.

EMMANUEL. Ce mot se rencontre deux fois dans le livre d'Isaïe employé comme nom propre. Is., vu, 14; vin, 8. C'est un nom symbolique : hébreu : *'Immânû'èl;* Septante : Ἐμμανουήλ, Dieu avec nous, Matth., i, 23, donné à l'enfant dont la naissance est annoncée par Isaïe à Achaz menacé de l'invasion des armées coalisées d'Israël et de la Syrie. Is., vu. 14. Quel est cet enfant? C'est Jésus, le Messie, lisons-nous dans saint Matthieu après le récit de la naissance miraculeuse du Sauveur : « Or, tout cela arriva afin que fut accompli ce qu'avait dit le Seigneur par le prophète : la Vierge concevra et enfantera un fils, et on le nommera Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous. » Matth., i, 22, 23. La tradition catholique n'a pas entendu autrement le célèbre passage dont il importe d'établir le sens historique. — I. Authenticité du passage. II. Situation historique. III. Nature du signe. IV La personne d'Emmanuel. V. Aperçu de l'interprétation.

I. Authenticité du passage. — Leverset 14 et son contexte appartiennent à cette partie du recueil d'Isaïe dont l'authenticité ne saurait être sérieusement contestée, du moins dans l'ensemble. Quelques réserves, en effet, sont à faire au sujet du *y.* 1 : introduction historique et généalogie d'Achaz; des versets 4 et 8. Cf. Condamin, *Le livre d'isaie,* Paris, 1905, p 48-49. Certains critiques y ajoutent le i. 15, Duhm, *Dos Buch lesaia,* 2« édit., Gœttingue, 1902, et d'autres le v. 16. Budde; Lagrange, *Revue biblique,* 1905, p. 279-280. Quelques corrections du texte sont à faire, en particulier au #. 16, où il s'agit plutôt de Juda que d'Israël; le contexte, en effet, demande la dévastation de Juda, et le mot « terre » ne saurait désigner Israël et la Syrie.

II. Situation historique. — Voici dans quelles circonstances fut prononcé l'oracle. Au début du règne d'Achaz (735), les rois d'Israël et de Syrie ont fait alliance contre Juda, dans le but sans doute de l'obliger à se joindre à eux pour combattre l'invasion assyrienne; l'Égypte, a-t-on supposé non sans vraisemblance, ne devait pas être étrangère à ce dessein. Cf. Is., vu, 18. Menacé de perdre son trône, vu, 6, Achaz prit peur, et peu confiant dans ses propres forces, il songeaità faire appel au roi d'Assyrie, Téglathphalasar. IV Reg., xvi. 7, 8. C'est alors que le prophète survient pour mettre en garde son roi contre une telle politique, à la fois funeste et impie; cet appel, en eiïet, au conquérant assyrien « est un manque de foi en Jahvé; cette alliances! une sorte de profanation de l'alliance divine; e)l> menace de porter une grave atteinte au caractère reli g eux du peuple élu; et au point de vue purement humain, elle parait fatale. Juda, en devenant vassal, se soumet à un lourd tribut; et son territoire risque fort d'être bientôt le champ de bataille, où les deux grandes puissances, l'Assyrie et l'Égypte, se disputeront la suprématie. Aussi le ton du prophète est très solennel et, par moment, très animé : il prédit avec assurance

l'échec des ennemis. » Condamin, *loc. cit.,* p. 60. La Condition de la délivrance fortement rappelée dans une menace, c'est la foi : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas, » 9; un signe pourra, sur la demande d'Achaz, corroborer les dires du prophète; mais la crainte d'être obligé de se rendre à l'évidence, suggère au roi un refus hypocrite qui lui attire une réponse indignée et l'annonce d'un signe quand même : « Écoutez donc, maison de David, c'est peu pour vous de fatiguer les hommes, vous fatiguez encore mon Dieu ! C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe : Que la Vierge conçoive et enfante un fils; qu'elle l'appelle Emmanuel; il se nourrira de lait et de miel au temps ou il saura rejeter le mal et choisir le bien. Car avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, la terre pour laquelle tu redoutes les deux rois sera dévastée. » Is., vu, 13-16 (trad. Condamin).

III. Nature du signe. — Sur la nature de ce signe, différentes interprétations. Tout d'abord, quel est le sens du mot lui-même : *'ôlh,* σημεῖον, *signum?* C'est un symbole indiquant tantôt la relation de Dieu et des hommes, ainsi l'arc-en-ciel, Gen., IX,12, la circoncision, Gen., xvn, 11; tantôt la manifestation de la puissance divine en faveur du peuple hébreu : saint Paul et les Évangiles nous montrent les Juifs demandant de ces signes. I Cor., i, 22; Matth., xn, 38; Luc., xi, 16-19. Souvent les prophètes allèguent leurs prévisions de l'avenir comme des signes (des preuves) du caractère divin de leur message. C'est une preuve aussi qu'Isaïe veut donner à Achaz lorsqu'il lui dit: « Demande un signe à Jahvé, ton Dieu, dans les profondeurs du schéol ou dans les sommets là-haut! » Mais le gigne que le Seigneur donnera lui-même, après le refus du roi, est-il de même nature? Il ne le semble pas. La promesse est devenue menace; on ne saurait exiger, en effet (Duhm, Marti), du prophète, l'assurance du salut à ce roi obstiné dans ses projets impies; le contexte y contredit : la particule, *lâkên,* « c'est pourquoi », reliant les versets 13 et 14, annonce dans le signe le châtiment d'une attitude qui lasse la patience de Dieu et des hommes, et au y. 9 Isaïe n'a-t-il pas dit : « Si vous ne croyez, vous ne subsisterez »?Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam prophetam,* Paris, 1887, t. i, p. 166.

Le châtiment, sans doute, ne viendra pas de « ces deux bouts de tisons fumants », 4, mais au delà de l'invasion syrienne le prophète entrevoit l'invasion assyrienne, et celle-ci, laissée de côté dans le premier message d'Isaïe, apparaît maintenant en pleine lumière : Jahvé fera venir sur Juda l'allié imprudemment appelé, et le pays, après son passage, ne sera plus que ronces et épines. Is., vu, 17-25. Cependant sous la menace brille, comme une lueur d'espoir, le nom d'Emmanuel qui, malgré tout, malgré l'infidélité du peuple et de ses rois, sera le gage d'une délivrance finale.

Le signe de ce châtiment sera la dévastation prochaine des royaumes de Damas et d'Israël : « Avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays dont les deux rois t'épouvantent, sera dévasté; » ou bien, selon la correction indiquée plus haut, la proximité de la ruine du royaume de Juda lui-même. Le signe n'est plus, dans ce cas, une manifestation de la puissance divine, mais un moyen de vérifier après l'événement la vérité des paroles du prophète et par là de son caractère d'envoyé de Dieu. « De deux événements prédits, remarque justement Skinner, le plus proche peut servir de signe au plus éloigné, I Reg., il, 34: Jer., xliv, 29 sq. ; ou bien dans un sens plus général encore, le signe peut être simplement un incident de la prédiction réalisée, en face duquel l'esprit se reportera au temps où la prophétie a eu lieu et où le signe a été donné. Exod., m, 12; Is., xxxvn, 30. » *The Book of the Prophet Isaiah,* dans *Cambridge Bible for Schools and Colleges,* Cambridge, 1900, t. l. Ce ne sera peut-être plus ainsi un signe pour Achaz, mais pour la maison de David et pour le peuple, qui seront témoins des événements annoncés, et reconnaîtront la vérité de l'oracle prophétique. C'est d'ailleurs à la maison de David que la parole est adressée, 13,14.

D'après une autre interprétation, celle de nombreux exégètes anciens et modernes, surtout catholiques, cf. Knabenbauer, *op. cit.,* t. I,p.174, le signe donné par Isaïe à Achaz consisterait précisément dans la naissance de l'enfant d'une vierge, dans la parthénogénèse. Tertullien, *Adversus Judaeos, P. L.,* t. n, col. 618; Théodoret, *In Isaiam, P. G.,* t. lxxxi, col. 275, disent qu'il n'y aurait plus de signe s'il n'y avait pas conception virginale,

De nombreuses difficultés s'opposent à cette exégèse. D'abord, le contexte : la remarque a déjà été faite plus haut : la promesse d'un libérateur ne saurait répondre à l'infidélité du roi, alors que le passage tout enlierest aux menaces. Mais la principale objection est celle-ci : comment la vierge-mère aurait-elle pu servir de signe à Achaz ou à ses contemporains, car c'est bien à eux qu'Isaïe entend donner un signe. Cf. Durand, *La Vierge-mère et l'Emmanuel,* dans l'*Université catholique,* juin 1899, p. 270-272. Cette objection, si souvent faite à l'interprétation messianique du passage, ne porte plus, si l'on place le signe dans l'imminence du châtiment, et non dans la parthénogénèse. Notons encore que cette exégèse laisse intacte la substance du sens traditionnel; le fait qu'une vierge concevra et enfantera resteaffirmé dans le passage, mais il n'est plus le signe donné par Dieu à Achaz.

IV. La personne d'Emmanuel. — Différentes hypothèses ont été proposées : 1° Les Juifs, nous dit saint Jérôme, reconnaissaient dans Emmanuel, le fils d'Achaz, Ézéchias. *In Isaiam, P. L.,* t. xxiv, col. 109 C'est encore avec plus ou moins de réserve l'opinion d'un certain nombre de critiques modernes : Lagarde.*Seniitica,* Gœttingue, 1878, I, p. 1-32; Mac Curdy, *History, Prophecy and the Monuments or Israel and the Nations,* New-York, 1894-1901, t. I, p. 417; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895-1899, t. ni, p. 184. A première vue, en effet, tout semble justifier cette identification : Ézéchias est fils de roi, de la race de David; sa naissance se place dans les premières années du règne d'Achaz, son amour de la justice et du culte du vrai Dieu lui mérite la protection spéciale d'en haut; n'est-ce pas lui le libérateur promis? La leçon des Septante, enfin, *v.a'/.i-*σει, toi, Achaz, tu appelleras, semble favoriser cette hypothèse.

Déjà saint Jérôme objectait l'âge de l'enfant au début même du règne d'Achaz. Cette réponse a perdu de sa valeur depuis la découverte des documents assyriens, dont les données chronologiques ne concordent pas avec les dates de la Bible, elles-mêmes en conflit pour la date de l'avènement d'Ézéchias. IV Reg., xvi, l ; xvm. 9-10; xvm, 13. Il y a surtout que la mère d'Ézéchias ne saurait être appelée *'almâh,* alors que tant d'autres désignations pouvaient naturellement se présenter à l'esprit d'Isaïe parlant à Achaz, cf. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, lesajæ vaticinia,* Leipzig, 1829-1834, t. i, p. 303, à moins qu'on ne prétende qu'elle ne soit restée vierge, ce que personne ne suppose. On ne voit pas non plus que la naissance d'Ézéchias « ait été un sujet de joie pour les tribus de la Galilée, Zabulon et Nephtali. Enfin tout son personnage pâlit quand on le compare au magnifique tableau tracé par le prophète; même dans sa période héroïque, pendant le siège de Jérusalem, Ézéchias n'est pas le roi qui sauve..., ce n'est guère le monarque admirable, le conseiller, encore moins celui qui pénètre le secret des pensées. » Lagrange. *La Vierge et l'Emmanuel,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 494-495.

2° Hitzig, Riehm, H. Schultz identifient Emmanuel à un fils d'Isaïe. Saint Jérôme connaissait déjà cette interprétation, il la rapporte dans son commentaire sans la condamner. *P. L.,* t. xxiv, col. 109-110. Quelques exégètes catholiques l'ont soutenue, mais en joignant le sens typique au sens littéral. On s'appuie « sur ('analogie avec 1s., vu, 3; vin, 3, où deux autres enfants d'Isaïe reçoivent un nom symbolique, et sont donnés comme signes. Le prophète dit expressément: « Nous voici, moi et mes fils..., signes et présages en Israel, » vm, 18. En second lieu, la grande difficulté, que le sens messianique littéral ou unique trouve dans le contexte de vu, 16, disparait ici. » Condamin, *loc. cit.,* p. 65-66. Le parallélisme enfin entre le c. vu et le commencement du c. vm a faitconclure à l'identité d'Emmanuel et de Maher-salal-ljas-baz (Proinpt-bulin-Proche-pillage).

Remarquons que le nom d'*'almdh* ne convient pas plus à la femme d'Isaïe, appelée un peu plus loin la prophétesse, qu'à la femme d'Achaz; le fils de *V'almdh* est le maître suprême de Juda, vm, 8; il appartient à la maison de David, son père, il sauvera son peuple, etc., autant de titres qui ne conviennent guère à un fils d'Isaïe, surtout à Maher-salal-l.ias-baz, dont le nom dit précisément le contraire de celui d'Emmanuel, car il présage, non le secours qui sera accordé par Dieu aux Juifs opprimés, mais le pillage et la dévastation qui désoleront bientôt la contrée. Cf. Huyghe, *La Vierge-Mère dans Isaie,* dans *La science catholique,* 1895, p. 235. Comment enfin se vérifierait le sens typique, surtout pour la citation de saint Matthieu?

3» Weir. Holman, Orelli ont recours à l'interprétation allégorique; ils voient dans *V'almdh* une personnification de la maison de David, ou de la portion fidèle du peuple d'Israël, et dans l'enfant le Messie ou une image de la génération nouvelle; plus simplement encore la naissance serait le symbole de la délivrance. Les preuves font délaut, on cite bien Is., ι.ιv, 5; Ezech., xvi, où Israël est appelé l'épouse de Jahvé, et la leçon de saint Matthieu καλέσουσιν au lieu de ζαλισει des Septante, d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion; l'hypothèse n'en reste pas moins une « pure imagination ». Skinner.

4° Pour Duhm, *V'almah* est une jeune mère quelconque, qui enfantera au moment où Juda sera délivré de l'invasion syro-éphraïmite; « Dieu est avec nous, » pourra-t-elle s'écrier, lorsque les armées coalisées se retireront, et cette exclamation, sorte d'oracle, restera comme le nom de l'enfant sur le point de naître; et ainsi les enfants appelés Emmanuel rappelleront, non seulement la parole du prophète et sa vérité, mais encore l'incrédulité d'Achaz. Cheyne, art. *Emmanuel,* dans *Encyclopaedia biblica,* juge cette interprétation la meilleure tant au point de vue historique que grammatical; la seule difficulté réside dans le J. 15, où il est question de désolation et non de délivrance ; il n'est donc pas authentique, on le supprime. Cf. Marti, W. R. Smith, Kuenen.

Notons d'abord le rejet arbitraire du passage qui a le seul tort de contredire une théorie sans doute ingénieuse mais insuffisamment fondée, et l'emploi inexpliqué du mot *'almdh* pour désigner une jeune mère quelconque. On ne comprend pas non plus le ton emphatique du prophète annonçant pareille naissance; enfin « est-il probable, ou même possible, remarque A. D. Davidson, qu'Isaïe se soit représenté les mères judéennes exprimant par le nom d'Emmanuel leur reconnaissance d'être délivrées des rois d'Éphraïm et de Syrie? Il a le plus profond mépris pour l'alliance des deux royaumes du nord, vu, 4. Le danger ne lui parait passe trouver là. vm, 12. De plus, ce qui ruinera l'alliance du nord, c'est l'invasion assyrienne, mais partout dans ces chapitres Isaïe admet que les Assyriens dévasteront aussi Juda, vu, 18, 20; vm, 7,8. Emmanuel ne peut pas être signe qu'on sera délivré d'Éphraïm et de la Syrie, car la délivrance ne se réalisera que par un désastre beaucoup plus grand. » Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. n, p. 454-455. Valent également contre l'hypothèse de Duhm les raisons données plus haut en faveur de l'interprétation du deuxième signe dans le sens d'une menace plutôt que d'une promesse. De même la correction proposée au y. 16 enlève toute base à la théorie, puisque dans le passage ainsi rétabli il ne s'agit plus que de la ruine de Juda.

5° Citons pour mémoire l'explication de Porter, *Journal of biblical literature,* 1895. p. 26. Emmanuel symbolise, non la foi du prophète, mais la fausse confiance du roi et de son peuple. « Jahvé est avec nous » était une expression populaire de foi religieuse. Amos, v, 14. Les épreuves par lesquelles l'enfant devait passer symbolisent le cours des événements contraire à ('optimisme général.

6° Enfin l'interprétation messianique, au sens littéral, qui, à quelques exceptions près, est celle de tous les exégètes catholiques et d'un bon nombre de protestants. Voici les raisons sur lesquelles elle s'appuie. « La signification du nom Emmanuel (Dieu avec nous) n'implique en aucune façon son attribution au Messie. Comme tant d'autres noms propres bibliques, il peut, pris en lui-même, avoir un sens purement commémoratif, ou exprimer la confiance dans le secours de Dieu. Tous les exégèles sont d'accord là-dessus. Aussi invoque-t-on d'autres arguments en faveur du sens messianique. » Condamin, *loc. cit.,* p. 62.

Le parallélisme facile à constater entre la prophétie du c. vu et celle du c. ix : « Un enfant nous est né, un fils nous a été donné, » rend très vraisemblable l'identification de l'Emmanuel avec cet enfant, qui, de l'aveu de tous, est le Messie, membre de la famille de David; la façon dont il est présenté au c. ix, sans préambule aucun, n'imp)ique-t-eile pas que mention en a déjà été faite précédemment par le propnéte, mention qu'on ne saurait chercher ailleurs que dans le ÿ. 14 du c. vu. Cf. Davidson, *Old Testament Prophecy,* Edimbourg, 1905, p. 356-357. Le nom d'Emmanuel, d'ailleurs, résume fort bien les dons merveilleux de l'enfant du c. IX. De même, le rameau sorti de la tige de Jessé, sur qui repose l'esprit de Jahvé, esprit de conseil et de force, xi, n'est autre que l'Emmanuel. Au c. vm, l'annonce de l'invasion assyrienne renferme ces mots : « Le roi d'Assyrie et toute sa puissance ... pénétrera en Juda... de ses bras étendus, il couvrira toute l'étendue de ton pays, ô Emmanuel. » Si l'on rapproche ce passage de ceux où la terre de Juda est appelée terre de Dieu, on pourra légitimement conclure au caractère messianique d'Emmanuel. Cf. Knabenbauer, *op. cit.,* p. 205. Pour échapper à la force de l'argument, on a recours à une correction du texte, nullement justifiée, qui supprime l'apostrophe à Emmanuel (Duhm, Cheyne, Marti).

Le prophète Michée, v, 1-5, s'exprime au sujet de l'invasion assyrienne en des termes qui sont une allusion à Isaïe, vu, 14. à moins que tous deux ne fassent allusion à une même prophétie plus ancienne et suffisamment connue de leurs auditeurs. Dans le passage de Michée, il s'agit évidemment du Messie : « Quanta toi, Bethléhem Éphrata... C'est de toi que me viendra celui qui doit dominer en Israël, »cf. Is., IX, 6, « dans la gloire du nom de Jahvé. » Cf. Is., ix, 5. Celle qui doit enfanter, Mich., v, 2, n'est-elle pas *V'almdh* qui enfante Emmanuel? La conclusion qui s'impose n'est pas celle de l'origine récente de ce dernier verset, mais bien de la vérité du sens messianique d'Isaïe, vu. 14. Cf. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 390.

On a rapproché aussi le passage de Jérémie, xxxi. 22, *femina circumdabit virum,* mais "ouscurité de ce

texte et l'incertitude d'une véritable tradition exégétique à son sujet ne permettent pas d'y retrouver, comme dans Nichée, un commentaire autorisé d'Isaïe. Cf. Condamin, *Le texte de Jérémie, XXXI,* 22, *est-il messianique?* dans la *Revue biblique,* 1897, p. 396-404. Le verset 15 est, pour ceux qui le suppriment, une glose ajoutée pour donner au passage un sens messianique.

A ces raisons de voir dans Emmanuel le Messie s'ajoutent toutes celles qui font de *V'almâh* la Vierge-mère. Cf. Mangenot, art. *'Alniâh,* dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. i, col. 390-397.

On a beaucoup discuté sur l'étymologie du mot. Saint Jérôme et tous les anciens commentateurs font dériver *'alniâh* de la racine hébraïque *'âlani,* qui signifie : cacher, soustraire aux regards, d'où le sens de vierge cachée, loin du commerce des hommes dans l'intégrité la plus absolue. Gesenius et à sa suite la plupart des modernes, avec quelques réserves toutefois, adoptent une autre étymologie : *'alniâh* dériverait d'une racine arabe *'alimah,* signifiant être nubile. Mais c'est surtout à l'emploi du nom dans la Bible qu'il faut demander le véritable sens, car bien souvent le sens étymologique ne conserve plus qu'un rapport très éloigné avec le sens dérivé. D'une étude attentive de six autres passages de l'Ancien Testament, où *'alniâh* est employé, il ressort que le mot signifie une jeune femme non mariée, sûrement dans Gen., xxtv, 43, et Exod., n, 8, très probablement dans Cant., I, 3; vt, 8, et probablement dans Ps. txvin, 26. Dans Prov., xxx, 19, le sens reste incertain. La conclusion de saint Jérôme est donc encore vraie : « Autant que je puis m'en souvenir, je ne crois jamais avoir trouvé *aima* dans le sens de femme mariée, mais toujours dans le sens de vierge, et de vierge encore jeune, dans les années de l'adolescence. » *P. L.,* t. xxtv, col. 108. Le prophète a ainsi choisi une expression qui traduit mieux l'idée de jeune fille vierge que *na'arâh,* jeune personne mariée, Ruth, n, 5; tv, 42, ou non mariée, III Reg., i, 2; Esth., n, 3, et que *betîilâh,* vierge jeune ou vieille. Cf. J. Calés, *Le sens d'Almah en hébreu, d'apr'es les données sémitiques et bibliques,* dans les *Recherches de science religieuse,* Paris, 1910, p. 161-468; S. Perret, *La prophétie d'Emmanuel,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* du 15 octobre 1910, p. 84-86.

Les traducteurs d'Isaïe, dans la version des Septante, l'ont ainsi compris, et le mot de παρθένο , employé à cet endroit, exprime, d'après l'usage qu'ils en font, l'idée de vierge au sens strict; *beliilto'* de la version syriaque se dit également d'une vierge. Saint Matthieu, après le récit de la conception virginale de Jésus, rappelle le célèbre passage, selon le texte des Septante, et la formule de citation ne favorise pas l'idée d'un sens accommodatice ou figuré, mais bien celle d'un sens propre et littéral dans la pensée de celui qui fait la citation. Avec le premier Évangile la tradition chrétienne a reconnu la vierge, mère du Messie, dans *V'almâh* d'Isaïe. Cf. la liste des témoignages dressée par le P. Tailhan dans *['Analysis biblica* de Kilber, Paris, 1856, t. i, p. 354.

Le prophète aurait-il dû, pour plus de clarté, dire que celle qui enfanterait resterait vierge dans la conception et l'enfantement? Cf. Corluy. «S'il était question d'une jeune fille répond le P. Condamin, *loc. cit., p.* 69, vivant alors et connue de tous, le prophète, en la désignant pourrait dire, *in sensu diviso :* Cette Vierge enfantera, c'est-à-dire cette jeune fille, vierge jusqu'à présent et connue de vous comme telle, deviendra mère comme toutes les mères. Mais il s'agit d'une femme qui n'apparait qu'aux regards du prophète, et dent il n'est question que pour le moment où elle enfante le Messie. Si elle devait devenir mère selon les lois ordinaires, toute sa grandeur consisteraità être mère du Messie; dès lors pourquoi la désigner d'après l'état de virginité qui a précédé, auquel personne ne pense, et qui n'a point d'importance? »

Le sens messianique ainsi établi, il reste à montrer comment il s'accorde avec le contexte. La difficulté est la suivante : l'envoyé de Dieu annonce la ruine prochaine de Juda (selon la traduction adoptée plus haut); l'enfant qui va naître ne saura pas encore rejeter le mal et choisir le bien que déjà ce sera chose faite; or, cet enfant n'est autre que le Messie, Jésus-Christ, et plus de sept cents ans s'écouleront encore avant qu'il n'apparaisse en ce monde. N'y a-t-il pas là incompatibilité absolue entre l'interprétation messianique et le contexte?

A cette difficulté, plusieurs solutions ont été proposées. Les uns croient l'écarter, en rapportant la dévastation dont il est question à l'état de la Palestine sous la domination romaine (Knabenbauer). Rien dans le texte ne laisse entendre qu'il s'agisse d'une époque aussi éloignée; tout au contraire. Cf. Condamin, *loc. cit.,* p. 70.

D'autres retrouvent, dans le sujet du ÿ. 16, le fils qu'Isaïe a emmené avec lui, èear-IaSoub (Un-reste-reviendra). Le prophète, après avoir parlé d'Emmanuel, dirait en désignant son enfant : « Avant qu'il ne sache... » ÿ. 16 (Drach). Cette exégèse ne tient pas compte du lien qui existe entre le ÿ. 15 et le y. 16, qui est l'explication du précédent. Il ne s'agit pas davantage dans ce ÿ. 16 de l'enfant en général. G. Sanchez.

La plupart des commentateurs catholiques recourent à l'anticipation prophétique, avec des nuances dans son interprétation. « Souvent Dieu révélait à la fois aux prophètes divers événements, qui devaient s'accomplir à des époques diverses; il les leur montrait néanmoins sur un même plan, quelle que dût en étre la date : les plus rapprochés et les plus éloignés étaient confondus ensemble, comme la ruine de Jérusalem et la fin du monde dans saint Matthieu, xxtv. » F. Vigoureux, *Manuel biblique,* t. n, n.899. C'est grâce à ce mode de vision qu'Isaïe associe l'Emmanuel et sa mère à l'histoire actuelle de Juda. C'est comme s'il disait: « Avant qu'il se soit écoulé le temps qu'il faudrait à Emmanuel,s'il naissait de nos jours, pour sortir de l'enfance. Israël et la Syrie seraient désolés. » Fillion, Vigouroux.

Van Hoonacker montre, en outre, pourquoi la personne du Messie est ici mêlée à la menace de l'invasion assyrienne : c'est que le prophète « se représente les puissances ennemies qu'Emmanuel devra combattre, sous le type des armées assyriennes, qui vont envahir le pays. Le triomphe sur les nations doit être inauguré par la victoire finale sur les conquérants assyriens qui vont envahir le pays, et comme le mal de la part de l'Assyrie est sur le point d'être suscité, Isaïe est naturellement amené à présenter l'intervention d'Emmanuel comme se préparant de son côté. » *La prophétie relative à la naissance d'Emmanuel,* dans la *Revue biblique,* 1904, p. 226.

Le P. Lagrange ne voit pas dans le cas d'Emmanuel une difficulté spéciale, une fois le ÿ. 16 écarté, chose facile à faire après avoir constaté « son allure louche et son caractère de doublet de vm, 4 ». « Ce sont tous les prophètes qui ont envisagé le salut comme prochain, parce qu'il termine pour eux l'horizon, et que entre leur temps et le salut, l'histoire à venir n'est qu'un espace vide dont il ne leur est pas donné de mesurer la durée... Si l'on prend l'ensemble de la prophétie de l'Emmanuel, on reconnaîtra que sa perspective est extrêmement vague. Le prophète écoute ses pressentiments intimes, plutôt qu'il ne révèle le cours de l'histoire. La description des malheurs attendus se prolonge en termes obscurs et presque incompréhensibles, et, en définitive, la naissance de l'enfant divin,

du rejeton de Jessé, n'est rattachée à aucune circonstance précise. Isaïe a hâte que Dieu opère le salut, dans son zèle pour la justice et par amour pour son peuple, ix, 6; peut-être espère-t-il en être témoin, mais, en somme, c'est l'avenir. L'avenir est représenté pour lui par le danger de la puissance assyrienne, il y place le nouveau David. » *Revue biblique,* 1905, p. 280-281. Il n'en reste pas moins que les auditeurs, les contemporains du prophète, d'après ses paroles mêmes, étaient exposés à croire à une naissance prochaine du Messie.

Une explication qui se rapproche de celle de M. Vigouroux, mais s'appuie sur d'autres preuves, est celle des PP. J.-A. Delattre, Huyghe, A. Durand et Condamin (ce dernier avec quelque réserve). « Le mot hébreu *hinnêh* (ιδού, *ecce),* n'indique pas toujours qu'un événement va se passer à brève échéance, cette particule prend encore parfois un sens purement conditionnel. Elle introduit l'énoncé d'une proposition, qui, pour être conditionnelle et secondaire dans l'ensemble de toute la phrase, n'en garde pas moins en elle-même un sens certain et catégorique. » A. Durand, *loc. cit.,* p. 274-275. A l'appui, plusieurs passages : Exod., ni, 13; I Reg., tx, 7; Lev., xin,25. On pourrait ainsi comprendre la menace d'Isaïe : Jahvé punira bientôt l'incrédulité d'Achaz; cela est tellement sûr que « si la Vierge promise venait maintenant à concevoir et à enfanter, l'Emmanuel, son fils, en qui la famille de David place son espoir, n'aurait pas encore atteint l'âge de discrétion qu'on se verrait déjà en face des faits accomplis. Comme tous les autres il en serait réduit à se nourrir de lait et de miel sauvage, les seuls mets qu'on trouvera dans le pays, après que les ennemis auront passé. » Durand. L'objeclion que soulève cette interprétation, c'est l'incertitude du sens hypothétique donné à la particule *hinnêh* à cause de son extrême rareté dans la langue des prophètes. Ce sens plus fréquent avec la particule Aên, forme abrégée de la précédente, pourrait plus aisément être admis s'il était démontré que le *hé* final de *hinnêh* dans le texte actuel d'Isaïe provient, par dittographie,de la consonne initiale du mot suivant; maisce n'est là qu'une simple hypothèse.

Les difficultés nombreuses, auxquelles se heurte l'exégèse de la prophétie de l'Emmanuel, tiennent, en partie du moins, à ce que le texte ne nous est pas parvenu dans sa pureté primitive. Ce texte, à cause de son obscurité même, a dû subir des remaniements, les quelques gloses assez évidentes que l'on peut constater dans le contexte les rendent vraisemblables ; comment les discerner, comment suppléer aux lacunes? Les critiques à ce sujet ne s'entendent guère, leurs raisons ne paraissent pas jusqu'alors assez convaincantes pour motiver le rejet de l'un ou l'autre des versets les plus discutés 15 et 16. N'oublions pas non plus que si la prophétie n'est pas une « énigme dont l'événement doit donner la clef » (de Broglie), elle n'est pas davantage l'équivalent absolu de ce que le Christ et les apôtres ont accompli. « La réalité a toujours et de beaucoup dépassé les prédictions, et, de ce chef, la vision prophétique n'a jamais été, semble-t-il, adéquate à son objet. » Isaïe, en parlant de l'Emmanuel, a-t-il entrevu la splendeur du mystère divin? on n'oserait le prétendre. J. Touzard, *L'argument prophétique,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* t. vu, p. 85. Ici, comme bien souvent ailleurs, l'événement a jeté une lumière nécessaire sur le sens profond et dernier de la prophétie. C'est ce que disait, avec quelque exagération (car il n'admet pas le sens littéral messianique), Calmet dans son jugement sur l'oracle d'Isaïe : « On peut envisager ces paroles : Une vierge concevra et enfantera un fils dont le nom sera Emmanuel ou dans un sens absolu et détaché du reste du discours ; et alors il marquera évidemment la naissance do Messie d'une mère vierge ; ou dans un sens respectif, comme lié et enclavé avec la prophétie qui regarde le fils d'Isaïe; et alors, il n'y aura que l'autorité de Jésus-Christ, des apôtres,"des Pères et de l'Église qui nous déterminera à détacher celte proposition et les autres des chapitres suivants, lesquelles regardent le .Messie, du reste de la prophétie qui regarde l'enfant de la prophétesse, épouse d'Isaïe. » *Commentaire littéral,* dissertation spéciale, 2° édit., Paris, 1726, t. v, p. 587.

V. Aperçu i>e l'interprétation. — l» *Chez les Juifs.* — Après Isaïe, on ne trouve plus dans ΓAncien Testament le nom d'Emmanuel; l'allusion de Michée, v, 2. est la seule que nous puissions relever avec certitude. La traduction des Septante : ιδού ή παρθένο ..., nous est une précieuse indication de l'interprétation messianique alors reçue en milieu juif. On a prétendu que cette traduction n'était qu'un écho de la croyance populaire des Juifs d'Alexandrie et de Palestine en la naissance du Messie d'une vierge, croyance qui n'avait pu manquer d'influencer l'exégèse de l'oracle d'Isaïe et son interprétation chrétienne. Cf. F. P. Badham, qui cite plusieurs passages des écrits rabbiniques et quelques allusions de Philon qui se rapporteraient à une naissance miraculeuse du Messie attendu par les Juifs. *The academy,* 8 juin 1895. p. 485-487. Cependant une étude particulière des doctrines de l'antique synagogue n'a pas retrouvé trace de l'idée de la Vierge-mère dans les conceptions messianiques au moins au siècle qui précède l'ère chrétienne. Cf. Durand, *L'enfance d-Jésus-Christ,* Paris, 1908, p. 180, et les auteurs cités. Voir aussi E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques,* Paris, 1911, p. 127-129. Le juif Tryphon, dans sa conférence avec saint Justin, déclare que le Messie attendu par Israël sera un homme né comme les autres : πάντε ημεί τον Χρίστον άνθρωπον έξ ανθρώπων προσδοκώμε· γενήσεβΟαι. *Dial, cum Tryphone,* n. 49, *P. G.,* t. vi, coi. 581.

Les versions grecques d'Aquila et de Théodotion rendent *'almâh* par νεάνε . Cf. S. Irénée, maintenant contre elles la traduction des Septante, *Cont. hær.,* I. III, c. xxi, *P. G.,* t. vu, col. 946. Les rabbins, qui se sont ingéniés à découvrirdes noms au Messie, n'ont ;ı.ı.; trouvé celui d'Emmanuel, c'est qu'ils appliquaient la prophétie d'Isaïe à Ézéchias; « cette restriction es: sûrement née de l'opposition au christianisme. Si R. José le Galiléen avait trouvé le nom de *Chalôm* dans Isaïe, tx, 5, il eût pu relever tout à côté beaucoup d'autres explications : *Pèle* (admirable), *lo'éf* (conseiller), *'El gibbor* (Dieu héros), etc. Mais on n'aimait pas beaucoup tout cet endroit à cause des chrétiens qui reconnaissaient dans l'Emmanuel le fils de la Vierge. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs,* Paris, 1909. p. 217-218. L'Apocalypse grecque de Baruch, iv, dans Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. il, p. 45, dit bien que Jésus est appelé Emmanuel, mais c'est très vraisemblablement une interpolation chrétienne.

Les Juifs modernes pas plus que les contemporains de saint Justin n'admettent l'interprétation messianique qui, disent-ils, semble avoir toujours été inconnue en milieu juif. Cf. *Jeicish encyclopaedia,* au mot *Immanuel.*

2° *Chez les chrétiens.* — Après saint Matthieu, I, 18-25, l'exégèse chrétienne a été unanime, aux premiers siècles, à voir dans Isaïe, vu, 14, une prophétie messianique. Les témoignages,et des plus anciens.abondent; il suffira d'en indiquer quelques-uns. C'est saint Justin disculantavec le juif Tryphon, *Dial, cum Tryph.,* n.43. 66, *P. G.,* t. vi, col. 568, 627, et établissant, parle texte d'Isaïe, la naissance virginale de Jésus. *Apol.,* i, n.33 *ibid.,* col. 379; saint Irénée, le défenseur delà traduction des Septante (παρθένο) contre celle des Juif-

contemporains (νεἀνι); Tertullien, autre adversaire des Juifs, démontre le sens messianique de l'oracle d'Isaïe. *Adv. Judæos,* IX, *P. L.,* t. il, col. 618. A Celse, Origêne reproche son ignorance ou sa dissimulation au sujet du même texte, véritable prophétie de la conception virginale. *Cont. Cels.,* t, 34, *P. G.,* t. xi, col. 725. En un mot, le passage d'Isaïe, vu, 14, est, chez les Pères et les écrivains des premiers siècles, une preuve classique pour établir le miracle de la conception virginale. Il n'y a pas même lieu de faire une exception pour saint Augustin. Ph. Friedrich, *Die Marialogie des hl. Augustinus,* Cologne, 1907. « Comme ses prédécesseurs, remarque à ce propos F. Cavallera, quand il avait à parler de la conception virginale et des prophéties qui l'annonçaient, tout naturellement saint Augustin songeait au texte déjà utilisé par l'auteur du premier Évangile et le citait. La seule différence..., c'est qu'il ne s'attarde jamais comme eux à discuter en détail, et à justifier l'interprétation chrétienne de ce texte prophétique. Saint Augustin le cite... huit fois. Se sentant en pleine possession de la vérité, il lui paraît suffire de le rapporter pourqiie force probante lui soil acquise de plein droit. » Cf. *Contra Faustum manichæum,* l. XIII. c. ut, *P. L.,* t. XLH, col. 282 283; *De civitate Dei,* I. XVIII, c. xlvi, *P. L.,* t. xli, col. 608, etc. Voir F. Cavallera, *Saint Augustin et la prophétie de la Vierge Mère,* dans les *Recherches de science religieuse,* juillet-août 1910, p. 380-384.

« Un antique monument des catacombes romaines confirme la tradition écrite. Dans une chambre sépulcrale du cimetière de Priscille que M. De Rossi fait remonter aux confins de l'âge apostolique, Marie est représentée assise, la tête à demi couverte d'un voile... et portant dans ses bras l'enfant Jésus... Debout à côté de la Vierge Mère, un homme tient d'une main un volume roulé, et montre de l'autre une étoile. Dans ce personnage jeune et austère, vêtu en philosophe, M. De Rossi reconnaît Isaïe. Cette image, peinte au plus tard dans la première moitié du n» siècle, est donc une illustration de l'oracle d'Isaïe, » Mangenot, *Dictionnaire de la Bible,* λ\ mot'4Zmd/i,t.i, col. 394. Voir 1.1, col. 2012.

Une tradition aussi solidement établie n'a guère varié au cours des siècles parmi les écrivains catholiques. Quelques voix discordantes seulement : au xu· siècle, celle d'André de Saint Victor, qui, dans son *Commentaire d'Isaïe,* expose, sansoser la réfuter, l'opinion des rabbins faisant de la mère d'Emmanuel, la femme du prophète, cf. Richard de Saint-Victor, *P. L.,* t. cxcvt, col. 601-606; au XVIIIe siècle, celle d'un professeur d'exégèse, Isenbiehl, enseignant au séminaire de Mayence que la prophétie d'Emmanuel ne concerne pas le Messie, ni au sens littéral ni même au sens typique, et que par conséquent la citation de saint Matthieu n'est qu'une accommodation historique, ou plutôt une simple allusion. Plusieurs facultés de théologie censurèrent cette affirmation etl'ouvrageoùellese trouvait exposée;celui-ci fut condamné par le pape Pie Vl,parce>qu'il renfermait *doctrinam et propositiones respective falsas, temerarias, scandalosas, perniciosas, erroneas, hseresi faventes et hærelicas,* avec défense de le lire sous peine d'excommunication réservée au souverain pontife. *Bullarium romanum,* de Pie VI, n. ccxxx, Rome, 1843, t. vi, p. 146. Cf. Vigouroux, *Did. de la Bible,* art. *Isenbiehl.*

Les récentes polémiques soulevées par un article de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* mars-avril 1907, p. 117-134; cf. aussi Loisy, *Les Évangiles synoptiques,* Paris, 1907. t. i, p. 336-340, ont donné occasion à la tradition catholique de s'affirmer une nouvelle fois, en défendant le dogme de la conception virginale et son annonce prophétique dans Isaïe. Cf. L. de Grandmaison, dans les *Éludes, 20* mai 1907, p. 503-527.

Quelques commentateurs, tant protestants que catholiques, pensent qu'au sens littéral et historique le prophète parle d'un enfant connu de ses contemporains et qu'il n'a en vue la naissance du Messie qu'en un sens figuratif ou typique; à l'appui on invoque l'autorité de Grotius, de Calmet et quelquefois, mais à tort, de Bossuet. La difficulté capitale de cette interprétation, c'est l'inaptitude absolue d'une conception et d'un enfantement d'après les lois ordinaires de la nature à figurer par avance la conception et l'enfantement d'une vierge.

Longtemps l'exégèse protestante a vu un oracle messianique dans les paroles d'Isaïe au roi Achaz. Au XIXe siècle encore, Rosenmüller, Keil, Delitzsch, etc., ont été les défenseurs de l'interprétation traditionnelle, et de nos jours. Davidson, Driver, etc., en reconnaissent le bien fondé, mais de plus en plus elle est abandonnée pour l'une ou l'autre des opinions rapportées plus haut. Pour les uns, il n'y a dans le passage d'Isaïe, vu, 14, que l'expression de la joie de la délivrance symbolisée dans le nom d'Emmanuel. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* Paris, 1878, au mot *Emmanuel;* Cheyne, *Encyclopaedia biblica,* Edimbourg, 1899-1903, au mot *Immanuel.* Pour les autres, il y est bien question de l'annonce de la naissance extraordinaire d'un libérateur, mais analogue â celle que l'on trouve dans les fables de la mythologie païenne, surtout de l'Ancien Orient. Alfred Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament,* Leipzig, 1905, p. 47 sq.; Gressmann, *Der L'rsprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* Gœttingue, 1905, p. 270. La réfutation de ces affirmations a sa place dans une étude sur la conception virginale. Cf. L. de Grandmaison, *loc. cit. ;* E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques,* Paris, 1911, p. 129-131, 136-139, et la bibliographie.

Les commentaires d'Isaïe, anciens et modern.», oont les plus importants sont mentionnés dans l'ouvrage du P. Condamin, *Le livre d'Isaie,* Paris. 1905, p. xv-xvm; les dictionnaires et encyclopédies : Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* aux mots *Almuh* et *Emmanuel,* tous deux de Mangenot; Hastings, A *Dictionary of the Bible,* au mot *Immanuel,* de A. B. Davidson; Cheyne, *Encyclopædia biblica,* au mot *Immanuel,* de Cheyne, les mots *Messianisme. Prophéties, Jésus-Christ* donnent aussi des indications sur le même sujet: les théologies de l'Ancien Testament en général, et des livres prophétiques en particulier traitent, avec plus ou moins d'abondance, la question de l'Emmanuel.

Quelques ouvrages plus spéciaux : Bossuet, *Explication de laprophétied'Isaie sur l'enfantement de la sainte Vierge,* dans ses *Œuvres,* édit, de Versailles, 1815, t. ni, p. 1-29; Reinke, *Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel,* Munster, 1848; Fillion, *Essais d'exégèse,* Lyon, 1884, p. 1-99; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. t, p. 394-421; Bredenkamp, *Vaticinium quod de Imm. edidit Jes.,* 1880; Budde, *Ueber das siebente Cap. d. Bûches Jes.,* dans les Études dédiées à M. le D'Leemans, 1885; Giesebrecht. *Die Immanuel-weissagung, dans Studien und Kritiken,* 1888. Voir aussi une série de dissertations citées dans Corneille de la Pierre, *Comment. Script, sac ,* Paris, 1866, t. xi, p. 197-198; cf. Perret, *La prophétie d'Emmanuel,* dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 octobre 1910, p. 81-99, et les travaux mentionnés au cours de l'article.

A. Clamer.

EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE. — I. Notion et division de ces empêchements. II. Pouvoir de les établir. 111. Dispenses qui peuvent y remédier.

I. Notion et différentes espèces. — 1° *Notion.* — L'empêchement de mariage est un obstacle légal, en vertu duquel le mariage ne peut être contracté validement ou au moins licitement.

L'empêchement est un « obstacle légal », c'est-à-dire une défense légitime, émanant de la loi naturelle, divine ou humaine.il a pour effet juridique de rendre invalide, outoutau moins illicite,le mariage contracté avant l'enlèveinentde cet obstacle. Il existe, en effet, deux genres d'empêchements de mariage : les uns, *dirimants,* qui non seulement s'opposent à ce que le mariage soit licite, mais encore l'invalident et le rendent impossible

ou l'annulent, de manière que si, nonobstant ces empêchements, le contrat de mariage a lieu en fait, *de facto,* il n'a aucune valeur juridique, et n'existe pas en droit, *de jure,* S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIæ, *Suppl.,* q. L, a. 1, ad 7""l; les autres, seulement *prohibants,* qui, sans invalider le mariage, empêchent que sa célébration ne soit licite.

2» *Différentes espèces.* — On distingue:!, les empêchements de droit *naturel,* ceux de droit *divin positif,* et ceux de droit *ecclésiastique,* selon les diverses lois d'ou ils procèdent. — 2. Les empêchements *absolus* et les empêchements *relatifs :* les premiers s'opposent à la célébration du mariage avec quelque personne que ce soit; les seconds existent seulement par rapport à certaines personnes déterminées. — 3. Les empêchements *perpétuels* et les empêchements *temporaires,* selon que, de leur nature, ils sont faits pour durer toujours, ou qu'à un moment donné ils doivent cesser d'exister. — 4. Les empêchements *dispensables* et les empêchements *indispensables.* Ceux-ci sont les empêchements desquels l'Église ne peut pas dispenser ou n'a pas coutume de le faire; ceux-là, au contraire, sont les empêchements pour lesquels l'Église peut accorder la dispense et a coutume de l'accorder.— 5. Les empêchements *antérieurs* et les empêchements *postérieurs* au mariage. Les premiers se vérifient avant la célébration du mariage; les seconds surviennent après que le contrat a été effectué. Régulièrement, il est vrai, les empêchements ne peuvent atteindre le lien matrimonial qu'autant qu'ils précèdent la célébration des noces. Ce,tendant, il existe trois cas dans lesquels le mariage déjà validement contracté est ensuite dissous, à savoir, pour le mariage ratifié mais non consommé, *ratum non consummatum,* la profession religieuse solennelle, ou encore la dispense du souverain pontife, et, pour le mariage même consommé, le cas spécial visé par l'apôtre saint Paul, I Cor., vu, 12 sq., appelé également « privilège de la foi », *privilegium fidei.* Voir Divorce, col. 1469-1470,1473-1474. De plus.il faut observer quest, en dehors des trois cas précités, les empêchements qui surviennent après le contrat ne peuvent rien contre le lien matrimonial lui-même, ils obtiennent toutefois certains effets juridiques très notables, par exemple, touchant la faculté de réclamer le devoir conjugal. Voir Affinité. — 6. Les empêchements *publics* et les empêchements *occultes :* classification à laquelle il faut bien faire attention en matière de dispenses, comme nous le verrons bientôt, car de là dépend la compétence de tel ou tel tribunal auquel on doit avoir recours, ainsi que la méthode à observer dans ce recours lui-même. Or, un empêchement est dit simplement occulte ou quasi-occulte, lorsque le fait est connu seulement de peu de personnes, par exemple, dans un bourg, *in oppido,* on bien sept ou huit dans une ville, *in civitate,* pourvu cependant que la chose n'ait pas encore été divulguée par ces personnes, ou qu'on ne puisse pas prudemment conjecturer qu'elle le sera facilement et au bout de peu de temps. Cf. Benoit XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* lxxxvii, n. 45. Que si l'empêchement ne pouvait pas être prouvé au for externe, au moins par deux témoins, et ne relevait pour ainsi dire que du jugement de Dieu, il serait dit alors tout à fait occulte. Il suit de là que l'empêchement resterait également tout à fait occulte si, en dehors du confess.-iir et des parties intéressées, une seule personne avaitlconnaissance de la chose; on conseillerait toutefois d'exprimer ce détail dans la supplique pour obtenir la dispense. Cf. Fagnan, *In lit. de cohabitalione cleric, et mal.,* c. *Vestra,* n. 127; Benoit XIV, loc. *cil.,* n. 43; Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus,* η. 88.

Un empêchement peut être public de deux manières. Ainsi il est «lit public de sa nature, s'il est tel que, par lui-même, il puisse facilement être prouvé et découvert quoique, en fait, il reste encore occulte; de ce genre sont la consanguinité, l'affinité *ex copula licita,* laparenté légale, la parenté spirituelle, l'honnêteté publique, etc., en sorte que, pour ces empêchements, il faut toujours procéder comme s'ils étaient publics en fait, même s'ils restent encore ignorés, l it second lieu, l'empêchement esl dit public de fait, si, d'après les circonstances mêmes, il est vraiment notoire, ou bien s'il est connu d'un certain nombre de personnes de façon que sa divulgation soit légitimement à craindre; de même, l'empêchement est censé public en fait,si à son sujet court un tel bruit, *rumor,* ou une telle renommée, *fama,* qu'il y ait lieu de croire raisonnablement à son existence. Cf. BenoltXlV, *loc. cit.,* n. 46. Il suffit en outre que l'empêchement soit matériellement public, c'est-à-dire quant au fait lui-même, encore qu'il reste formellement occulte, c'est-à-dire que les personnes ignorent que, de ce fait, arrivé par ailleurs à leur connaissance, résulte l'empêchement lui-même. Cf. Benoît XIV, *loc. cit.,* n. 48; décret de la Pénitencerie, an. 1875, allégué par la S. C. du Concile, *in Ferrarien.,* 29 janvier 1881. dans *Thesaurus* S. C. *Concilii,* t. cxl; *Acta Sanctæ Sedis,* t. xiv, p. 157; Eeije, *loc. cit.,* n. 94. Telle est la doctrine enseignée par les principaux canonistes avec le pape Benoit XIV à leur tête, doctrine conforme d'ailleurs à la jurisprudence du Siège apostolique qui, d'après le témoignage de Benoit XIV lui-même, ayant eu part à l'administration des Congrégations romaines avant d'être élevé au souverain pontificat, doit être notre guide autorisé en la matière : *Vt occultum impedimentum dignoscatur, parum conferre putamus,* si *illorum sententiæ tantum investigentur, qui nulla experientia prœditi Sac. Pœnitenliariæ, de hac re temere scripserunt; sed necessarium ducimus perscrutari quid hoc vocabulo occulti impedimenti ab eodem sac. tribunali intelligatur. Uæc autem cognitio ab illis solum comparari potest, qui munus aliquod in ipso tribunali gesserunt.* Cf. Benoît XIV, *op. cit.,* n. 43. En pratique, pour bien juger si tel empêchement de mariage doit être tenu pour public ou pour occulte, et s'il y a ou non pour cet empêchement danger prochain de divulgation, on doit avoir égard aux circonstances de fait et de lieu, et il faut en outre tenir compte non seulement du nombre, mais encore de la condition et de la qualité des personnes qui peuvent connaître l'empêchement. Cf. Reilfenstuel, *Appendix de dispensationibus matrimonialibus,* n. 46.

7. Les empêchements *certains* et les empêchements *douteux.* Or, le *doute* peut exister de deux sortes, savoir, le doute de droit et le doute de fait. Le doute est de droit, lorsque, si par ailleurs le fait lui-même est certain, il n'appert pas clairement cependant que de ce fait résulte un empêchement; le doute est de fait, lorsque, si par ailleurs il est certain que de tel fait découle l'empêchement, il n'appert pas pourtant avec évidence que, dans tel cas particulier, le fait existe vraiment. Voir col. 1812.

Quelle est la conduite à tenir dans le cas de ces deux doutes à propos des empêchements de mariage? Dans le doute de droit, si du moins il s'agit d'empêchements de droit ecclésiastique, la défense canonique n'urge pas, et le principe suivant trouve son application : *Impedimentum dubium impedimenturn nullum,* pourvu toutefois que l'opinion touchant l'absence d'empêchement soit vraiment probable, communément et certainement reçue par les auteurs comme probable. Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. VI, n. SOI. L'Église, en etlel, peut, dans la plénitude de son droit, suppléer et supplée le défaut de ce doute spéculatif; chose qui ne saurait se vérifier, s'il s'agissait d'empêchements de *droit divin :* c'est pourquoi, quand le doute de droit porte sur une loi divine naturelle ou positive, on tient communéme it

pour la non-licéité du mariage. Cf. Gasparri, *De matrimonio,* n. 261 ; De Becker, *De sponsalibus et matrimonio,* p. 270; J. Pompen, *Tractatus de dispensationibus,* part. I, η. 1. — Dans le doute de fait, il faut, avant tout, s'appliquer, par une enquête diligente, à éloigner ce doute. Que si, toutes choses bien examinées et bien pesées, il reste encore un doute prudent concernant le fait incriminé, le mariage ne peut être licitement célébré qu'après avoir sollicité une dispense *ad cautelam :* telle est la portée du décret du Saint-Office, du 9 décembre 1874.

8. Les divers empêchements prohibants et dirimants. — *a)* Les empêchements prohibants sont ordinairement imliqués par les canonistes dans le vers suivant, qui d'ailleurs est loin de comprendre tous les obstacles juridiques qui, sans porter atteinte à la validité du contrat, peuvent néanmoins s'opposer à la licéité du mariage :

Ecclesiæ vetitum, tempus, sponsalia, votum.

On distingue, en effet, généralement, dans le droit actuel, sept empêchements prohibants : savoir : *a.* l'empêchement des fiançailles, voir ce mot; *b.* l'omission des bans, voir t. il, col. 161 ; c. le défaut de consentement des parents, voir Parents *(Droits des); d.* la défense, ou interdit spécial, émanant de l'autorité ecclésiastique, voir Interdit ; *e.* le temps férié ou fermé, voir ce mot; *f.* le vœu simple, voir Vœux ; *g.* l'empêchement de religion mixte. Voir Disparité de culte, col. 1416 sq.

Plusieurs auteurs mentionnent également, parmi les empêchements prohibants, l'empêchement d'indignité, *impedimentum indignitatis,* en raison d'un péché grave, ou d'une censure, ou de l'ignorance du catéchisme, c'est-à-dire de la doctrine chrétienne. Or, si cette indignité est publique, il faut, en règle générale, s'opposer à la célébration du mariage, à moins que l'assistance du curé, pour des causes vraiment graves, puisse être excusée; que si l'indignité des contractants est occulte, l'assistance du curé pourra être licite, au for externe; mais il appartiendra au curé de faire prudemment tout son possible pour empêcher cette réception sacrilège, quoique occulte, du sacrement de mariage. Cf. Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* L VIII, c. xiv, n. 5; l. IX, c. tu, n. 5; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* part. III, § 463; Feije, *op. cit.,* n. 277; Gasparri, *op. cit.,* n. 526 sq.; Deshayes, *Memento juris ecclesiastici,* η. 1421 sq.

Outre ces empêchements, le droit ancien en reconnaissait d'autres, au sujet desquels les auteurs discutent pour savoir s'ils sont encore présentement en vigueur : certains pensant qu'ils ont été abrogés par la coutume générale, d'autant plus que l'existence de quelques-uns serait douteuse dans le droit; d'autres prétendant que plusieurs, sinon tous, ont conservé leur application juridique. Parmi ces anciens empêchements, on peut mentionner l'empêchement constitué par le catéchisme, par lequel le catéchiste, en raison des leçons données à un catéchumène, contractait un empêchement prohibant. Cf. c. v et il, tit. *De cognatione spirituali,* in 6'. Que cet empêchement ait été supprimé par le concile de Trente, sess. XXIV, c. n, *De reform, matrim.,* tous les canonistes l'accordent. Cf. Gonzalez, *in c. v, tit. cit.,* n. 4; Barbosa, *ibid.,* η. 3; Pirhing, *ibid.,* η. 25; Schmalzgrueber, *ibid.,* η. 59 sq.

On peut noter également les empêchements de certains crimes considérables, comme l'inceste, caus. XXXV, q.n et nt, can. 4 : *Qui propinquam sanguinis uxorem ducunt et separantur, non licebit eis, quamdiu utrique vivunt, alias uxores sibi in conjugio sociare, nisi ignorantia excusentur :* décret dont s'inspirait l'ancienne jurisprudence de la Daterie, qui, dans les dispenses matrimoniales pour revalider le mariage attenté par des époux incestueux, avait coutume d'alléguer la clause : *Quod alter alteri supervivens perpetuo absque spe conjugii remaneat,* cf. Schmalzgrueber, *ibid,,* n. 56; Benoit XIV, *Quæst. can.,* q. ci.xxxiu; Giovine, *op. cit.,* t. I, § 196; Feije, *op. cit.,* n. 369; Gasparri, *op. cit.,* n. 775; art. Adultère et i.e lien du mariage, t. i, col. 488 sq.; le meurtre de l'épouse, *uxoricidium,* can. 5, *Interfectores,* can. 7, *Quacumque,* et can. 8, *Admonere,* caus. XXXIII. q. n, et. plus probablement, le meurtre de l'époux, *coniugicidium,* cf. Pirhing, *loc. cit.,* η. II; Schmalzgrueber, *loc. cit.,* n. 48, 52; l'assassinat d'un prêtre, *presbylericidium,* can. 5, *De eo,* caus. XXX, q. i; c. *Qui presbyterum,* tit. n, *De pænit. el remiss.;* toutefois pour encourir cette peine d'un empêchement prohibant du mariage, il fallait que le meurtrier du prêtre fût convaincu de son crime au for contentieux. Cf. Pirhing, *in tit. xvt, De matrim. contracto contra interdictum Ecclesiæ;* Schmalzgrueber, *loc. cit.,* n. 44; l'infanticide, *interfectio propriæ prolis,* can. 1, tit. *De iis qui filios occiderunt;* le mariage attentatoire et sacrilège, contracté sciemment et consommé avec une religieuse de vœux solennels, can. 13, *Hi ergo,*catis. XXV11 ; can. 6, tit. *De pænit. et pecc. remiss.;* cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.,* n. 46; le rapt de l'épouse du prochain, *raptus sponsæ alienee;* en effet, ce crime, qui déjà rend invalide le mariage entre le ravisseur et sa victime, tant que celle-ci reste en son pouvoir, constituait encore un empêchement prohibant pour le mariage avec toute autre personne, can. 34, cans. XXVII, q. n; cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.,* n. 54; enfin la pénitence publique et solennelle, *pænitentia publica,* constituait, elle aussi, un empêchement prohibant, pendant toute sa durée, can. *Si quis,* 16, et can. ull., caus. XXXIII, q. n. Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.,* n. 45; art. Adultère et le lien DU mariage, t. i, col. 485 sq. Or, de tous ces empêchements il faut observer que pratiquement aucun ne subsiste plus aujourd'hui, sans excepter l'inceste, à moins que, dans les lettres de dispense pour la revalidation du mariage ainsi contracté sciemment dans les degrés défendus de la parenté, le Saint-Siège ne vienne, par une clause spéciale, et pour le cas éventuel de la mort du conjoint, à interdire les secondes noces à l'époux incestueux. Voir Parenté. Cf. Schmalzgrueber, *Sponsalia et matrimonium,* L IV *Decret.,* tit. n, n. 67; Chiericato, *Decis.,* XXXVII, *De sacramento matrimonii,* η. 14, 19 sq.; Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus,* t. i, p. 332, 356 sq., 688 sq.; Feije, *op. cit.,* n. 548; Gasparri, *op. cit.,* n.475; Donoso, *Institutionesdederechocanonico,*n.243.

b) Les empêchements *dirimants* ont coutume d'être formulés par les auteurs dans les vers suivants, sorte d'aide-mémoire dont la composition paraîtrait appartenir à Tancréde :

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Ætas, affinis, si clandestinus et impos.
Si mulier sit rapta loco nec reddita tuto,
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

Or, ces empêchements peuvent se rattacher à quatre grandes classifications : *a.* Les uns proviennent d'un *défaut de consentement,* savoir : l'erreur et la condition servile, voir Erreur, la violence et la crainte, voir ces mots, enfin le rapt. Voir ce mot. *b.* Un autre résulte du *défaut de forme canonique,* c'est-à-dire de l'absence des solennités substantielles imposées par le décret *Tametsi* du concile de Trente, remanié d'ailleurs par le décret *Ne temere* du 2 août 1907. C'est l'empêchement de clandestinité, c. D'autres empêchements sont constitués par *l'inhabileté absolue des personnes,* en sorte que celles-ci sont juridiquement incapables de contracter mariage avec quelque autre personne que ce soit: ce sont l'empêchement

d'âge, voir ce mot, celui d'impuissance, voir ce mot, celui de lien, voir ce mot, celui d'ordre sacré, voir ce mot, celui de vœu solennel, et celui de vœu simple de chasteté dans les deux cas prévus par le droit. Grégoire XIII, const. *Ascendente Domino,* 25 mars 1584; décret de Gratien, can. 10, 12, dist. XXVIII; can. 14, dist. XXXII; voir Vœu. Enfin, les autres empêchements découlent d'une *inhabileté relative des personnes,* en sorte que celles-ci sont juridiquement incapables de contracter mariage seulement avec certaines personnes déterminées : ce sont la parenté naturelle (consanguinité), spirituelle et légale, voir Parenté; l'affinité, voir ce mot; l'honnêteté publique, voir ce mot; la disparité du culte, voir ce mot; et le crime. Voir t. in, col. 2327-2329.

Quelques canonistes ajoutent avec raison à cette liste des empêchements dirimants celui qui peut venir de l'interdiction du mariage par le souverain pontife. Si, en effet, l'interdiction spéciale opposée à la célébration du mariage par l'autorité ecclésiastique, *Ecclesiæ vetitum,* constitue, en règle générale, un empêchement simplement prohibant, il appartient toutefois au souverain pontife d'adjoindre à celte défense une clause irritante, en sorte qu'on se trouve alors en présence d'un véritable empêchement dirimant pouvant annuler le contrat du mariage qui passerait outre. Voir Interdit. De ce pouvoir le souverain pontife fait quelquefois usage en de graves circonstances par l'organe des Congrégations romaines : ainsi en arrive-t-il lorsque, dans le cas de dispense pour le vœu perpétuel de chasteté, intervient une clause défendant à la personne délivrée de son vœu de contracter un nouveau mariage, si parfois elle survit à son conjoint. Cependant si, dans la dispense d'un mariage ratifié, mais non consommé, pour cause d'impuissance douteuse du mari ou de la femme. Rome a coutume de défendre à la partie douteusement impuissante de convoler en de nouvelles noces, sans en avoir d'abord référé â la S. C. : *vetito mulieri (vel viro) transitu ad alias nuptias, inconsulta S. C.,* ce *vetitum* n'est pas considère comme constituant un empêchement dirimant. Cf. Schmalzgrueber, *op. cit-,* tit. xvi, n.10; Leurenius, *In IV lib. Decretal.,* tit. xvi, q. CCLVin, n. 3; Benoit XIV, *De synodo diœces., l. XII, c. v,* n. 3; De Becker, *De sponsalibus et matrimonio, p.* 276.

H. Pouvoir d'établir des empêchements, — 1» *A qui appartient le pouvoir d'établir des empêchements de mariage?* — 1. Il est incontestable que l'Église possède de droit propre et indépendant, *jure proprio, nativo et originario,* le pouvoir d'établir des empêchements, tant dirimants que prohibants, pour le mariage chrétien, c'est-à-dire le mariage entre baptisés.

a) *Définition du concile de Trente.* — C'est un dogme de foi catholique, défini par le concile de Trente, sess. xxtv, *De sacram. matrim.,* que l'Église peut constituer des empêchements prohibants et dirimants, en plus des degrés de consanguinité et d'affinité formulés dans le Lévitique : Si *quis dixerit eos tantum consanguinitatis et af/initatis gradus, qui in Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum et dirimere contractum, nec posse Ecclesiam in nonnullis ipsorum dispensare, aut constituere ut plures impediant et dirimant, anathema sit,* can. 3; — 6. que l'Église, d'une manière générale, peut établir des empêchements dirimants, et que, ce faisant, elle n'a pas erré : *Si quis dixerit Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in ipsis constituendis errasse, anathema sit,* can. 4; — *c.* que les causes matrimoniales relèvent de l'autorité des juges ecclésiastiques : Si *quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anathema sit,* can. 12.

b) Histoire des erreurs. — La doctrine du concile de Trente fut définie contre les hérésiarques du xvi' siècle, qui niaient l'existence du sacrement de manage, et, tandis qu'ils refusaient à l'Eglise le droit d'établir des empêchements dirimants, reconnaissaient, au contraire, ce pouvoir à la puissance séculière, le mariage n'étant, à leur jugement, qu'un simple contrat civil et profane. Cf. Perrone, *Prælectiones theologicæ de matrimonio,* n. 156, 176, 187.

Or, après la définition du concile de Trente, surgirent d'autres erreurs. Certains, et parmi eux surtout les jansénistes, ne pouvant nier que l'r.glise avait constamment exercé le pouvoir d'établir des empêchements de mariage, et désirant, d'autre part, échapper à l'anathème du concile, imaginèrent de dire que, si l'tglise détenait ce pouvoir, elle ne le possédait pas de droit propre et constitutionnel, mais le devait à la concession des princes séculiers. Tel fut Marc-Antoine de Dominis, qui, dans son livre *De republica ecclesiastica,* cf. Perrone, *op. cil.,* n. 157, déclare que les causes matrimoniales ne peuvent pas appartenir de droit divin à la puissance ecclésiastique, celle-ci étant d'une nature toute spirituelle, et, cela, même dans l'hypothèse où le mariage serait un sacrement; d'où il conclut que le pouvoir d'établir des empêchements dirimants revient exclusivement aux princes séculiers, et ne saurait être attribué à l'Église que par une concession de la puissance civile. Jean Launoy, dans son ouvrage *De regia in matrimonium potestate,* cf. Perrone, *op. cit.,* n. 157, où il admet nettement l'existence du sacrement de mariage, prétend que la formalité de sacrement vient s'ajouter comme un élément distinct au contrat naturel lui-même, en sorte que seul le pouvoir civil possède, de droit propre et constitutionnel, la faculté d'établir des empêchements dirimants, tandis que l'Église ne peut en dispenser qu'en vertu de la concession des princes séculiers; cet auteur affirme en outre que les canons 3 et 4 du concile de Trente, déjà allégués, ne sont pas dogmatiques, et que sous le nom d'« Église » on doit entendre les princes civils eux-mêmes. Plusieurs autres théologiens et canonistes enseignèrent également que le pouvoir de constituer des empêchements de mariage appartenait aux princes séculiers, et, tout en ne souscrivait pas complètement à l'interprétation de Launoy touchant les canons du concile de Trente, déclarèrent cependant que, dans i· - canons en question, le concile n'avait pas décidé si le pouvoir susdit existait dans l'Eglise de droit divin ou seulement en vertu d'une concession expresse ou tacite de la puissance civile. Tels furent, pour ne citer que les principaux, en Allemagne, Oberhauser et Petzek. n Belgique, Leplat, et en Italie, Litta, Tamburini et Nesti. Cf. Perrone, *op. cit.,* n. 160. La même fausse doctrine fut mise en pratique par certains gouvernements civils, vers la fin du xvni· siècle, en particulier par l'empereur Joseph 11, dont les lois sont restées fameuses. Cf. Feije, *op. cit.,* p. 2 sq.

A son tour, le pseudo-synode janséniste de Pistoie adopta ces erreurs, et vit ses propositions condamnées par Pie VI dans la constitution *Auctorem fidei,* où on peut lire : Prop. 59. *Doctrina synodi asserens — ad supremam civilem potestatem dumtaxat originarie spectare contractui matrimonii apponere impc menta ejus generis, quæ ipsum nullum reddunt, dicunturque dirimentia; — quod — jus originarium — praeterea dicitur cum — jure dispensandi essential· connexum, — subjungens, — supposito assensu, vel conìventia principum potuisse Ecclesiam juste constituere impedimenta dirimentia ipsum contractum matrimonii, — quasi Ecclesia non semper potuerit, ac possit in Christianorum matrimoniis jure proprv impedimenta constituere, quæ matrimonium non solum impediant, sed et nullum reddant quoad* t i- *culum, quibus Christiani obstricti teneantur etiai,*

in terris infidelium, in eisdemque dispensare : canonum 3, 4, *9, 42 sess. XXIV concil. Trid. eversiva, hæretica.* — Prop. 60. *Item rogatio synodi ad potestatem civilem ut — e numero impedimentorum tollat cognationem spiritualem, atque illud, quod dicitur publicæ honestatis, quorum origo reperitur in collectione Justiniani. — tum ut — restringat impedimentum affinitatis et cognationis, ex quacumque licita aut illicita conjunctione provenientis, ad quartum gradum juxta civilem computationem per lineam lateralem, et obliquam, ita tamen, ut spes nulla relinquatur dispensationis oblinendæ; — quatenus civili potestati jus attribuit, sive abolendi, sive restringendi impedimenta Ecclesiæ auctoritate constituta vel comprobata, item qua parte supponit Ecclesiam per potestatem civilem spoliari posse jure suo dispensandi super impedimentis ab ipsa constitutis vel comprobatis; — libertatis ac potestatis Ecclesiæ subversiva, Tridentino contraria, ex hæreticali supia damnato principio profecta.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n. 1559, 1560.

Enfin, à une époque plus récente, on vit quelques docteurs se donner la mission de répandre, en les vulgarisant, les erreurs précédemment énoncées : de ce nombre furent François de Paul, G. Vigil et Jean Népomucéne Nuytz, dont les œuvres ont été condamnées par Pie IX.

Le premier, dans sa *Defensa de la autoridad de los Gobiemos,* Lima, 1848, prétendait que le pouvoir de constituer des empêchements de mariage, accordé à l'Église par son divin fondateur, découlait en réalité de la puissance séculière, et que l'Église se l'était, d'une façon impie, octroyé à elle-même; ce sont les paroles du pape Pie IX, qui, dans le bref *Multiplices inter,* 10 juin 1851, condamna l'auteur en question : *Potestatem qua Ecclesia donata est a suo divino institutore, stabiliendi impedimenta matrimonium dirimentia a principibus lerræ dimanare tuetur, eamque Christi Ecclesiam sibi arrogasse impie affirmat;* à cette condamnation se réfère également la condamnation des propositions du Syllabus, par exemple de la prop. 68 : *Ecclesianonhabel potestatem impedimenta matrimonii dirimentia inducendi, sed ea potestas civili auctoritati competit, a qua impedimenta exsistentia tollenda sunt.* Denzinger-Bannwart, n. 1769. Quant à Népomucéne Nuitz, ses ouvrages : *Juris ecclesiastici institutiones ; In jus ecclesiasticum universum tractationes,* contiennent de nombreuses erreurs contre la doctrine présente, toujours au témoignage de Pie IX, qui a prononcé sa condamnation, dans le bref *Ad apostolicæ sedis,* 22 août 1851 : *Plura quoque de matrimonio falsa asseruntur : nulla ratione ferri posse Christum evexisse matrimonium ad dignitatem sacramenti; matrimonii sacramentum non esse nisi quid contractui accessorium, ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione silum esse; jure naturæ matrimonii vinculum non esse indissolubile ; Ecclesiam non habere potestatem impedimenta matrimonium dirimentia inducendi, sed eam civili potestati competere a qua impedimenta exislentia tollenda sint; causas matrimoniales, et sponsalia suapte natura ad forum civile perlinere; Ecclesiam sequioribus sæculis dirimentia impedimenta inducere coepisse, non jure proprio sed illo jure usam, quod a civili potestate mutuata erat : Tridentinos canones* (sess XXIV, *De malrim.,* can. 4), *qui anathematis censuram illis inferunt, qui facultatem impedimenta dirimentia inducendi Ecclesiæ negare audeant, vel non esse dogmaticos, vel de hac mutuata potestate inlelligendos. — Quin addit — Tridentinam formam sub infirmitatis poma non obligare ubi lex civilis aliam formam præstituat, et velit hac nova forma interveniente matrimonium valere : Bonifacium VIll votum castitatis in ordinatione emissum nuptias nullas reddere primum asseruisse. — De matrimonii natura ac vinculo falsa sentit, ac docet, et jus statuendi vel relaxandi impedimenta dirimentia Ecclesiæ denegat, et civili addicit potestati.* Cette condamnation fut renouvelée par Pie IX, en 1884, dans le Syllabus, prop. 65-74. Denzinger-Bannwart,u. 1765-1774.

c) *Exposé de la doctrine catholique.* — Contre toutes les erreurs que nous venons d'expliquer, voici quels sont les divers points de la doctrine catholique : *a.* Il est certain et proche de la foi que les canons déjà cités du concile de Trente, 3 et 4, sont dogmatiques; et dire qu'ils sont purement disciplinaires, est une erreur, proche de l'hérésie, *b.* Il est certain et proche de la foi que, dans les canons en question, le concile a voulu désigner, sous l'expression d'Église le pouvoir hiérarchique lui-même; et dire que dans ce mot le concile a entendu parler seulement de l'Église au sens large, et particuliérement des princes séculiers, est une erreur, proche de l'hérésie, c. C'est un dogme de foi catholique que l'Église tient, de droit propre, le pouvoir d'établir des empêchements dirimants pour le mariage, en sorte qu'il est hérétique de dire que l'Église jouit de ce pouvoir seulement en vertu du consentement et de la concession des princes civils, *d.* C'est un dogme de foi catholique que les causes matrimoniales regardent les juges ecclésiastiques, en sorte qu'il est hérétique de le nier. Toutefois par « causes matrimoniales » il ne faut pas entendre celles, d'une portée purement temporelle, qui regardent les effets civils du mariage, mais seulement celles qui concernent proprement le lien matrimonial et les effets inséparables du contrat.

d) *Preuves.* — Que l'Église possède véritablement, et qui plus est, de droit propre et divin, et non en vertu d'une concession des princes civils, le pouvoir d'établir des empêchements, soit prohibants, soit dirimants, touchant le mariage chrétien, on le prouve : *a.* par la nature même du mariage, qui n'est pas un simple contrat naturel et profane, mais un contrat religieux, bien plus, un véritable sacrement de la nouvelle loi, en sorte qu'entre les chrétiens il ne peut pas exister de contrat de mariage qui soit valide, sans être, par le fait même, un sacrement. Voir Mariage. Or, il appartient à l'Église de régir les matières religieuses et surtout les sacrements. D'autre part, cette mission, l'Église la détient non d'un droit dérivé, savoir de la concession des princes séculiers, mais d'un droit propre, en vertu de sa constitution même et de la volonté du Christ, son divin fondateur. Il suit de là que l'Église possède, de droit originaire et propre, le pouvoir de constituer des empêchements de mariage, entre les fidèles que le baptême a soumis à sa juridiction, comme aussi de se prononcer sur les causes matrimoniales qui regardent le lien lui-même et la valeur du contrat; *b.* par la tradition pratique de l'Église, qui, dès les premiers siècles, a établi des empêchements de mariage, et a légiféré sur les causes matrimoniales, sans s'en rapporter d'aucune façon à la société civile; bien plus, elle a parfois déclaré nuis, entre chrétiens, certains mariages qui pourtant étaient valides en regard des lois impériales, en sorte que, parmi ces lois, louchant le contrat matrimonial, si elle en a adopté plusieurs dans ses canons, elle en a également répudié un grand nombre. Cela ressort déjà de I Cor., vu, 10, 12 sq., où l'apôtre se prononce sur les questions matrimoniales, particulièrement sur l'indissolubilité du lien conjugal, où il se trouve d'ailleurs en conflit avec le droit civil impérial. Plus tard, nous voyons saint Ignace martyr, *Ad Polycarpum,* v, Punk, *Patres apostolici,* 2· édit., Tubingue, 1901, t. i, p. 292; saint Justin martyr, *Apol.,* I, n. 15, *P. G.,* t. vt, col. 349, et Athénagore,

Legatio pro Christianis, η. 32, 33, *ibid.,* co). 964,965, nous donner des exemples frappants de cette législation pratique du mariage, à l'encontre souvent des lois civiles. D'où il appert que, déjà aux premiers siècles, l'Église exerçait son pouvoir touchant les empêchements de mariage et les causes matrimoniales, comme un droit propre et non dérivé d'une concession des princes civils. Enlin, cette pratique de l'Eglise, nous la voyons s'établir sans conteste du tv' au xvi· siècle. Les papes jugent avec une autorité souveraine les causes matrimoniales, qui leur sont dévolues, tel le pape Siricedans sa lettre à Ilimère, c. IV, n.5 : *De conjugali autem velatione requisisti, si desponsatam alii puellam alter in matrimonium possit accipere. Hoc ne jiat modis omnibus inhibemus : quia illa benedictio, quam nupturæ sacerdos imponit, apud /ideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur. P.L.,* t. xiii, col. Il36sq. Tel également, le pape Céleslin 111 dans sa lettre CCXIl, *P. L.,* t. CCVl, col. 1095. Voir d'autres lettres de souverains pontifes, éditées par Hurler, dans ses *Opuscules,* t. xvni, xxv, xxvi. En outre, dans plusieurs de ses conciles, l'Eglise formule nettement des empêchements de mariage, par exemple, l'empêchement d'affinité, au concile de Néocésarée, 314-324: *Mulier, si duobus nupserit fratribus, abjiciatur usque ad mortem. Verumtamen in exitu propter misericordiam, si promiserit, quod facta incolumis hujus conjunctionis vincula dissolvat, /ructum pænilenlite consequatur,* can. 2. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. l, p. 328. Or, ainsi que l'observe Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ,* t. n, *De matrimonio,* n. 34, le concile de Néocésarée n'a pu emprunter cet empêchement d'affinité à la loi civile, puisque celle-ci ne l'a adopté que par la suite, en l'année 355. Code théodosien, l. Ill, tit. xn, *Etsi licitum.* Plus tard, le II" concile de Mâcon décréta, en l'an 585, la nullité des secondes noces contractées par les veuves des clercs : *uxor subdiaconi, exorcistæ vel acolythi, mortuo illo, secundo se non audeat sociare matrimonio,* η. 16, Hefele, *op. cit.,* t. lit, p. 211, détail de législation qui n'avait certes rien de similaire dans le droit civil à celte époque. Nous pourrions encore citer d'autres exemples, qu'on peut d'ailleurs voir dans Perrone, *loc. cil.,* et Palmieri, *De sacramento matrimonii,* thés. χχıχ. Qu'il nous suffise d'observer que le concile de Trente lui-même a confirmé pratiquement ce droit propre et indépendant de l'Église louchant la législation des empêchements de mariage, lorsque, en réponse à la supplique des envoyés du roi de France qui réclamait une déclaration de nullité pour le mariage clandestin, et aussi pour le mariage contracté contre le consentement des parents, il accéda seulement à la première partie du vœu, et rejeta nettement la seconde. L'ensemble de cet argument tiré de la tradition pratique de l'Église a été admirablement résumé par Léon XIII, dans son encyclique *Arcanum* du 10 février 1880. Quæ *(Ecclesia) potestatem in conjugia Christianorum, omni cum tempore tum loco, exercuit atque ita exercuit, ut illam propriam ejus esse appareret, nec hominum concessu quæsitam, sed auctoris sui voluntate divinitus adeptam. Nemo ignorat quam multa de impedimentis ligaminis, voti, disparitatis cultus, consanguinitatis, criminis,publicte honestatis in conciliis llliberitano, Arelalensi, Chalcedonensi, Mileiilano II aliisque, fuerint "b Ecclesiæ præsulibus constituta,quæ a decretis jure imperatorio sancitis longe sæpe distarent. (Juin tantum abfuit, ut viri principes sibi adsciscerenl in matrimonia Christianapotestatem,ut potius eam,quanta est,penes Ecclesiam esse agnoscerent el declararent. Revera Honorius, Theodosius junior, Justinianus (Novel. 'I31) fateri non dubitarunt, in iis rebus, quæ nuptias attingunt, non amplius quam custodibus et defensoribus sacrorum canonum sibi licere. Et de connubiorum impedimentis, si quid per edicta sanxerunt, causam docuerunt non inviti, nimirum id sibi sumpsisse ex Ecclesiæ permissu atque auctoritate.*

2. Il est certain que ce droit de l'Église touchant la législation du mariage chrétien est un droit exclusif, et que la puissance civile ne saurait constituer des empêchements proprement dits, soit dirimants, soit prohibants, pour le mariage des fidèles baptisés.

Cette doctrine n'est pas de foi, à proprement parler, et elle n'a jamais été formellement définie. Aussi bien, avant que l'Église ne se fût plus clairement expliquée, quelques auteurs catholiques purent-ils tenir une opinion opposée, et admettre la compétence de l'État. en matière d'empêchements de mariage, même vis-à-vis des fidèles baptisés. Tels furent, parmi les anciens. Sanchez, *op. cit.,* l. VII, disp. III, n. 2; les théologiens de Salamanque, *Cursus theologicus moralis,* t. π, c. xt. n. 14; Pirhing, *op. cit.,* l. IV, tit. t, n. 450; et. â une époque assez rapprochée, Carrière, *De matrimonio,* Paris, 1837, qui d'ailleurs s'honora plus tard en se rétractant, et en répudiant une thèse, qu'il reconnut ı non conforme à la tradition du Siège apostolique. · En effet, cette opinion ne saurait être défendue, sans témérité, aujourd'hui que les souverains pontifes ont nettement proclamé l'incompétence du pouvoir civil. Déjà le pape Urbain VIII, consulté par les délégués du roi Louis XIII, au sujet du mariage du frère du roi, qui avait été contracté sans le consentement du roi lui-même, se refusa à souscrire à l'annulation qu'en avaient faite le roi et le clergé de France, et déclara que cette législation, touchant un sacrement, n'avait aucune valeur en conscience : *Galliæ speciales leges nulla* tu *pollere in sacramentum quod a Christo institutore et Ecclesiæ canonibus unice pendebat. Qualescumque essent civiles harum legum e/jectus, persistere immolumque esse connubii vinculum. A* rapprocher de cette déclaration celle que tit plus tard Pie VII dans une lettre écrite, le 27 juin 1805, à l'empereur Napoléon qui cherchait à faire annuler le mariage de son frère Jérôme. A son tour, Benoit XIV, faisant allusion dans une lettre au cardinal d'York, 9 février 1749, à la loi de l'empereur Théodose, qui avait défendu les mariages entre juifs et chrétiens, avait observé que cette loi n'avait aucune valeur, parce qu'elle émanait d'un prince Ipïque : *Hæc lex, utpote a laico principe condita, nullam habere vim in matrimoniis debet.* Mais ce fut surtoutPie VI qui,dans un bref adressé le 16 septembre 1788 à l'évéque de Mottola, formula nettement ie droit exclusif de l'Eglise touchant toutes les causes matrimoniales, conformément aux canons du concile de Trente ; or, on ne peut nier que la constitution des empêchements de mariage ne rentre parmi les causes matrimoniales : *Dogma est /idei ut matrimonium quod ante adventum Christi nihil aliud erat nisi indissolubilis quidam contractus, illud, post Christi adventum, evaserit unum ex septem legis evangelicæ sacramentis... Hinc /it ut ad solum Ecclesiam, cui tota de sacramentis est cura concredita, jus omne ac potestas pertineat suam adsignandi formam huic contractui ad sublimiorem sacramenti dignitatem evecto, ac proinde de matrimoniorum validitate aut invaliditate sententiam ferre... Verba canonis (conc. Trid.) ita generalia sunt omnes ut causas comqn-ehendant et complectantur; spiritus vero sive ratio legis adeo late palet, ut nullum exceptioni aut limitationi locum relinquat,* il faut également mentionner les actes de Pie VII : outre la lettre déjà citée à l'empereur Napoléon, l'instruction au nonce apostolique de Pologne, en 1808; de Pie VIII, encyclique *Tnmiti humilitati,* 24 mai 1829; de Grégoire XVI, encyclique *Mirari vos,* 15 août 1832; de Pie IX. lettres au roi de Sardaigne 19 septembre 1852; de Leon X1U, enc»-

clique *Arcanum;* sans omettre plusieuis décisions des Congrégations et tribunaux de la Curie romaine, par exemple, de la S. Pénitencerie, à l'évêque de Viviers, 1er juin 1824, et à l'évêque d'Annecy, 7 avril 1826. Cf. Feije, *op. cit.,* p. 17-39. D'ailleurs, la raison intrinsèque, tirée de la nature même du mariage, suffit à démontrer clairement cette doctrine touchant le droit exclusif de l'Église dans la législation des empêchements. En effet, étant donné que le mariage n'est pas un contrat purement civil et naturel, mais un contrat qui a été élevé par le Christ à la dignité de sacrement, en sorte qui cette formalité de sacrement ne puisse être réellement séparée de la raison de contrat, il suit de là que la puissance civile ne saurait s'immiscer dans une législation pouvant atteindre le mariage lui-même, ou les conditions essentielles du contrat. Cf. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis,* t. il, p. 435 sq.

Cependant l'État est-il exclu de la législation matrimoniale â ce point qu'il ne puisse d'aucune façon s'occuper d'un contrat qui pourtant intéresse si vivement l'ordre public et l'avenir de la société? Avec Léon XIII, encyclique *Arcanum,§ Eoque magis,* il faut répondre que, si l'État n'a pas le pouvoir de légiférer sur l'essence même du contrat matrimonial, il a toutefois le droit de régler les conséquences du mariage et les effets, d'ailleurs séparables du contrat pour ce qui regarde le genre civil et l'ordre temporel : *Item non ipsa (Ecclesia) ignorat neque diffitetur sacramentum matrimonii, cum ad conservationem quouue et incrementum societatis humanæ dirigatur, cognationem et necessitatem habere cum rebus ipsis humanis, quæ matrimonium quidem conset uuntur, sed in genere civili versantur : de quibus revus jure decernunt et cognoscunt qui rei publicæ præsunt.* Les effets du mariage sont de deux sortes : les uns essentiels et inséparables du contrat matrimonial : comme l'obligation de cohabiter, l'autorité paternelle sur les enfants, et la légitimité des enfants; les autres civils et séparables du contrat : comme les diverses obligations matérielles dans lesquelles les époux peuvent, l'un ou l'autre, s'engager; le droit de l'épouse et des enfants à participer aux biens, dignités et titres du mari ou du père ; le droit de succession familiale, les questions de dot. etc. Or, si le pouvoir civil n'a aucun droit direct touchant les effets essentiels du mariage, il possède un droit absolu à s'occuper des effets civils du contrat, et à établir une législation qui en iixe les conditions, de manière qu'il puisse, pour de justes motifs, octroyer les privilèges temporels à certains mariages et les refuser à d'autres. Bien plus, les lois civiles de cette nature obligent en conscience, parce qu'elles émanent de l'autorité compétente et intéressent vraiment le bien public.

Que penser, en outre, d'une législation civile qui, dépassant les limites de sa compétence, irait jusqu'à établir directement les conditions de validité ou de licéité du mariage lui-même, et cela, sous peine de privation des effets et privilèges de l'ordre temporel? Nous répondrons avec Noldin, *De sacramentis,* l. VIII, *De matrimonio,* q. i, a. 5, n. 517, que, si de telles lois ne prescrivent rien qui soit injuste ou immoral en lui-même, non seulement les fidèles peuvent licitement s'y soumettre, mais on doit même les engager à y obéir, non qu'elles les obligent directement en conscience, mais parce qu'elles peuvent les obliger indirectement, *ex caritate,* par charité envers eux-mêmes et envers leurs enfants, qu'il importe de ne point priver des droits et effets civils du mariage. Cf. Santi-Leitner, *Decretalium Gregorii IX,* l. IV, tit. i, n. 106.

3. Il appartient à la puissance civile de constituer des empêchements dirimants et prohibants vis-à-vis du mariage des infidèles, pourvu toutefois qu'ils nesoientpas contraires au droit naturel. Telle est l'opinion aujourd'hui assez commune, qu'il importe cependant de bien établir dans ses limites.

Tout d'abord, il est incontestable que l'Église ne jouit d'aucune autorité en cette matière, puisque les infidèles ne sont point ses sujets, et que le mariage des non-baptisés n'est pas un sacrement. Cf. Decret., l. IV, tit. xix, *De divortiis,* c. 8. L'Etat, seul, peut donc être qualifié pour légiférer sur cette question, étant donné que les infidèles n'en sont pas moins ses sujets, dans l'ordre civil.au même titre que les fideles baptisés. Mais, en fait, a-t-il le droit d'établir des emoêchements proprement dits, soit dirimants, soit prohibants, toucliant le mariage lui-même? Deux oninions se trouvent en présence. La première est negative, avec Perrone, *op.cil.,* l. II, c. m ; Liberatore *Inst, ethic.,part.* II, c. i, a. 4; TaoarellL.Saggio *theorelico,* n. 1113 sq. ; Zigliara, *Summa philosophica,* t. ni, p. 168sq. ; Van der Moeren, *De sponsalibus et matrimonio,* p. 83, etc. ; et s'appuie sur le principe que le mariage est, au point de vue même du droit naturel, et à part la formalité du sacrement, un contrat sacré et religieux, loin d'être un simple contrat profane, ainsi que le proclame Léon XIII dans son encyclique *Arcanum : Matrimonio inest sacrum et religiosum quiaaam non adventitium, sed ingenitum, non ab hominibus acceptum, sed natura insitum. — Matrimonium est sua vi, sua natura, sua sponte sacrum.* En outre les raisons d'autorité externe ne font point défaut à cette opinion, par exemple, l'argument tiré de Benoit XIV, const. *Singulari nobis,* 9 février 1749. Cf. Santi-Leitner, *loc. cit.;* Gasparri, *loc. cit.,* n. 298 sq. La seconde opinion e«t affirmative, avec un grand nombre de théologiens et de canonistes, tels que, parmi les anciens, S. Alphonse, *Theol. moral.,* l. VI, n. 981: Pirhing, *Decretal. Gregorii IX,* l. IV, tit. I. η. 107; Schmalzgrueber. *op. cit.,* l. IV, tit. I, n. 367; Sanchez, *op. cit.,* l. VII, disp. III; Fagnan, *Decretal. Gregorii IX,* I. IV, tit. i, c. I, n. 6; et parmi les modernes, d'Annibale *Summula theologiæ moralis,* part. III, η. 425; Santi-Leitner, op. *cit.,* l. IV, tit. I, n. 107; Cavagnis, *Inst. jur. vubl. eccles.,* l. II, n. 184 sq. ; Gasparri *op. cit.* n. 290 sq.; Wernz, *Decretal. Gregorii IX,* l. IV, tit. I, n. 75 sq.; Noldin, *loc. cit.,* n. 561, etc. Cette ooinion a nour elle des décisions assez précises de la S.C. de la Propagande,8octobre 1631 et 26 juin 1820, avec l'instruction qui y est adjointe, et du tribunal du Saint-Oftice. 29 octobre!739 et 20 septembre 1854. Cf. Gasparri, toc. *cit..* n. 293 sq. La raison vient en outre fournir un argument de principe qui a sa valeur : c'est que l'État doit être muni de tous les moyens sociaux et de tous les pouvoirs que nécessite le bien commun de la société civile, dans la sphère ou il n'entre pas en conllit avec]a société spirituelle qui est l'Église; or, dans l'hypothèse du mariage des infidèles, il semble que le pouvoir d'établir des empêchements dirimants ou prohibants soit véritablement exigé par le bien commun de la société civile, sans que l'Église puisse rien y prétendre, puisque le baptême n'est pas venu ouvrir les portes de sa juridiction.

Pour conclure, il appert bien que la seconde opinion s'étaye sur des arguments plus solides et puisse être tenue pour plus probable, à une condition cependant, c'est qu'on ne reconnaisse pas dans l'État, même vis-à-vis des infidèles, ses sujets, un droit « propre et originaire » à légiférer sur le mariage, qui n'en est pas moins, de sa nature et en dehors du sacrement, une chose sainte et sacrée. Aussi bien, dirons-nous avec Santi-Leitner, *loc. cil.,* n. 107, que ce pouvoir d'instituer des empêchements pour le mariage des infidèles, ses sujets, l'Etat ne l'exerce qu'à un titre « dévolutif », savoir, pour suppléer le pouvoir ecclésiastique, qui, quoique né pour administrer les choses religieuses, et le mariage en particulier, ne peut s'actualiser, dans l'espèce, à cause de la nou-vérification du baptême. Ce

droit vis-à-vis du mariage entre infidèles, l'État l'exerce au même titre que celui qu'il posséderait à ordonner et à diriger l'organisation delà religion naturelle, dans l'hypothèse ou il n'existerait aucune autorité religieuse pour y pourvoir. Cf. Rosset, *De sacramento matrimonii,* η. 815; Gasparri. *loc. cit.,* n. 299.

2° *A qui, dans l'Église, appartient le pouvoir d'établir des empêchements de mariage?* — Il est certain qu'autrefois les évêques ainsi que les conciles particuliers eurent le pouvoir d'instituer des empêchements de mariage, non seulement prohibants, mais encore dirimants. C'est pourquoi, aux c. 1 et 3, tit. xi, *De cognatione spirituali,* I. IV des Décrétales, il est dit que la coutume diocésaine est suffisante pour introduire un empêchement dirimant; donc aussi, l'évêque lui-même, par une loi écrite; car une coutume particulière, *præler legem,* telle que la coutume diocésaine, ne peut avoir force de loi qu'en vertu du consentement du supérieur de l'endroit, c'est-à-dire, dans l'espèce, en \ertu de l'autorité de l'évêque. D'ailleurs, les exemples ne manquent pas de certains empêchements établis par des conciles particuliers ou par des évêques: c'est ainsi que l'empêchement d'affinité tire son origine du concile de Néocésarée, can. 2, déjà cité col. 2449; c'est ainsi également que la publication des bans, dont l'omission constitue un empêchement prohibant, prit naissance au commencement du xin» siècle, selon le témoignage de Benoit XIV, bulle *Paucis adhuc,* mars 1758, dans le diocèse de Paris, en vertu d'une loi promulguée par l'évêque Eudes de Sully, loi plus tard conlirmée et étendue à l'Église universelle par le IV» concile de Latran. Cf. c. 3, tit. tu, *De eland, desp.,* 1. IV.

Mais, en fait, ce pouvoir a été depuis longtemps réservé, comme une cause majeure, au siège apostolique, en sorte qu'aujourd'hui, seuls, le souverain pontife et le concile général peuvent constituer des empêchements de mariage, non seulement dirimants, mais encore des empêchements prohibants strictement dits, c'est-à-dire sous forme de loi générale. Cette réserve de droit fut établie afin d'obtenir une législation uniforme en une matière aussi importante que celle des empêchements de mariage, et afin d'éviter la confusion qui aurait pu naître des diverses lois particulières de chaque diocèse ou de chaque province ecclésiastique. Ainsi donc le souverain pontife (ou le concile général, avec et sous l'autorité du souverain pontife) a le pouvoir d'instituer un empêchement dirimant ou prohibant, soit sous forme de loi générale, soit sous forme de précepte ou d'interdiction particulière, lorsque, par exemple, dans un cas très spécial et entre personnes bien déterminées, il défend la célébration du mariage, ajoutant parfois à cette défense une clause irritante, de manière que l'empêchement n'est plus seulement prohibant, mais devient véritablement dirimant. Voir plus haut, col. 2445. *Cum papa possit per suam universalem legem novum impedimentum dirimens matrimonio apponere, potest etiam in aliquo speciali eventu prohibere, ne inter peculiares personas matrimonium contrahatur, siniulque decernere, ut contra suam prohibitionem contractum sit irritum... Sola vero prohibitio sine decreto irritante producit dumtaxat impedimentum impediens, non autem dirimens matrimonium.* Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* 1. XII, c. v, n. 3. Voir Interdit,

Quant à l'évêque, il ne peut d'abord établir aucun empêchement dirimant, dans son propre diocèse, et cela, pas plus sous forme de précepte que sous forme de loi. C'est pourquoi, si, dans un cas particulier, l'évêque venait à fulminer une défense temporaire contre la célébration d'un mariage, en y adjoignant une clause irritante, le mariage qui serait contracté nonobstant celte défense n'en resterait pas moins valide, comme en témoigne Alexandre III, c. 2, tit. *De matrimonio contrado contra interdictum Ecclesiæ,* 1. IV. Pour ce qui regarde les empêchements prohibants, l'évêque n'a pas davantage le droit d'en introduire dans son diocèse sous forme de loi, ce droit étant réservé comme une cause majeure au pouvoir suprême ecclésiastique; cependant dans des circonstances particulières, il peut interdire la célébration d'un mariage bien déterminé, en sorte que, si les contractants passent outre à cette défense, le mariage, tout en étant valide, n'en est pas moins illicite. Ce droit, que les évêques peuvent exercer dans certains cas, pour de graves motifs, par exemple, afin d'éviter le scandale, ou afin de découvrir quelque empêchement déjà soupçonné, découle de leur charge pastorale,et ils peuvent même l'appuyer par des censures ecclésiastiques. Bien plus, le curé lui-même peut également, pour de graves raisons, s'opposer à la célébration d'un mariage en particulier, en vertu de son autorité pastorale ou mieux paternelle et économique, quoique cette interdiction ne soit aucunement un acte de juridiction et reste subordonnée à la décision de l'évêque, auquel il appartient de connaître et de juger l'affaire en définitive. Voir Interdit. Cf. Leurenius, *op. cit.,* tit. xvi, q. CCLVin, n.2; Schinalzgrueber, *op. cit.,* tit. xvi, n. 5 sq. ; Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* 1. VIII, c. xiv, n. 5; 1. XII, c. v, n. 4.

Il reste à dire un mot d'une question, savoir, si la coutume peut être un principe juridique suffisant pour introduire des empêchements de mariage. En premier lieu, les canonistes admettent facilement que la coutume universelle peut introduire un empêchement prohibant, et même un empêchement dirimant, si du moins cette coutume a reçu une approbation expresse ou tacite du souverain pontife. Mais que dire si la coutume a été ignorée du Saint-Siège? Quelques auteurs, comme Fagnan, *Comment,.in Decret.,* 1. IV, tit. i, *De cognât, spirit.,* c. t, n. 2 sq., et Pirhing, *op. cit.,* tit. xi, n. 10, 11; tit.xiv, n. 26, nient que dans ce cas la coutume universelle puisse bénéficier de la prescription; cependant l'affirmative est tenue pour plus probable par bon nombre de théologiens et de canonistes, par exemple, Sanchez, *op. cit.,* 1. VII, disp. IV; Gonzalez, *Comment, in Decret.,* 1. IV, tit. i, *De sponsal.,c.* 1; Schinalzgrueber, *op. cil.,* 1. IV, tit. I, n. 370; Gasparri, *op. cil.,* n. 282; el, à la vérité, c'est bien de cette manière que parait avoir été introduit l'empêchement de disparité de culte, selon qu'en témoigne Benoit XIV, dans le bref *Singulari nobis,* du 9 février 1749, § 10. Quant à la coutume particulière, comme elle tire sa valeur du consentement du supérieur de l'endroit, par exemple, de l'évêque, pour la coutume diocésaine, et que celui-ci n'a plus en fait aujourd'hui le pouvoir de constituer des empêchements de mariage,il s'ensuit qu'elle n'est plus suffisante pour introduire aucun empêchement prohibant ou dirimant. Toutefois, la coutume particulière peut aggraver un empêchement prohibant déjà existant, comme cela se vérifie pour l'empêchement du temps férié ou temps clos, qui de droit commun, selon le concile de Trente, sess. xxrv, c. 10, défend seulement les solennités des noces, par exemple, la bénédiction nuptiale solennelle, etc., mais qui, en vertu de la coutume particulière de certains diocèses, peut porter également sur le contrat du mariage lui-même. Voir Temps eérié. Cf. De Becker, *De sponsalibus et matrimonio,* p. 244.

3° *Quels sont ceux qui sont soumis à la législation des empêchements de mariage?* — Aux empêchements de droit divin naturel et positif sont soumis tous les hommes, sans excepter les infidèles. C'est pourquoi le Christ, parlant de l'empêchement de lien, dit d'une manière absolue : « Au commencement il n'en fut pas ainsi,.. Quiconque abandonnera son épouse pour en prendre une autre commettra un adultère, et il eu sera

de même pour celui qui épousera la femme ainsi abandonnée. » .Matth., v, 32. Or, voici un aperçu des divers empêchements de droit divin naturel ou positif : empêchements prohibants : l'empêchement des fiançaille en vertu duquel celui qui régulièrement a promissa foi à une personne ne peut sans pécher gravement contre la justice contracter mariage avec une autre personne; l'empêchement du vœu de chasteté, ou cause de la foi jurée à Dieu; l'empêchement résultant du défaut de consentement des parents, ou mieux, du dissentiment raisonnable des parents; l'empêchement de religion mixte, dans le cas où il y a danger de corruption pour la partie catholique, ou bien l'éducation perverse de l'enfant dans l'hérésie; enfin l'empêchement d'indignité, en raison d'un péché grave, ou de l'ignorance des vérités essentielles de la foi chrétienne; empêchements dirimants : pour défaut de consentement : l'empêchement d'erreur, et de violence absolue, l'empêchement qui résulte de l'absence ou de la privation de la raison, comme pour les enfants ou les déments; pour défaut d'habileté absolue : l'impuissance perpétuelle et antécédente, et l'empêchement de lien; pour défaut d'habileté relative : l'empêchement de consanguinité, au moins pour le premier degré de la ligne directe.

Aux empêchements de droit ecclésiastique ne sont certainement pas tenus les infidèles, c'est-à-dire les non-baptisés, et sont certainement soumis tous les catholiques. Mais que faut-il penser des baptisés non catholiques, tels que les hérétiques, les schismatiques, les apostats et les excommuniés? On doit dire qu'ils sont également sujets.de droit.de la loi des empêchements de mariage, avec une restriction, de fait, cependant pour ce qui concerne l'empêchement de clandestinité, quand l'Église le veut, comme elle l'a fait définitivement par le décret *Ne leniere* et auparavant déjà par diverses déclarations pour des lieux déterminés. La raison de ce principe est que l'Eglise, qui en a d'ailleurs pleinement le droit en vertu du baptême, entend vraiment soumettre les hérétiques et les schismatiques à celles de ses lois qui regardent le bien public et général de la société religieuse, telles que les lois des empêchements de mariage. Cf. Cavagnis, *Inst, juris publici cedes.,* part. I, c. ni, a. 6, n. 563 Cela est d'ailleurs confirmé par plusieurs décisions de·la S. C. du Concile, 26 septembre 1602, 12 janvier 1605, 2 août 1725, et par la déclaration de Benoit XIV, const. *.Matrimonia,* 4 novembre 1741, au sujet des mariages clandestins contractés en Hollande, à propos desquels le savant pontife affirme que lesdits mariages contractés dans ce pays par les hérétiques sont valides, à condition qu'il n'existe pas d'autre empêchement canonique. Cf. Benoît XIV, const. *Magnæ nobis,* 29 juin 1748, et *Singulari nobis,* 9 février 1749. A celle doctrine se réfèrent également les actes de Pie VI : reserit au cardinal de Frankenberg, 43 juillet 1782; lettre à l'archevêque de Prague,11 juillet 1789; de Grégoire XVI : bref aux évêques de Bavière, 27 mai 1832; et, en particulier, de Pie Vil : bref à l'archevêque de Mayence, 8 octobre 1803 : *Sed quid dicendum erit de illorum sententia, qui jactant hærelicos Ecclesiæ legibus nequaquam subjici, atque inde posse illos novo conjugii /cedere copulari, si primum publicæ auctoritatis judicio solutum fuerit, praepostere inferunt? Adversus illam clamant Scripturae, concilia, traditio denique universa... Ili baptizati Ecclesiæ filii, quanquam rebelles et transfugae, ejusdem Ecclesiæ legibus subjiciuntur.* Voila pourquoi l'Église a coutume d'accorder des dispenses *cum sanatione in radice,* pour les mariages contractés dans l'hérésie, si les hérétiques viennent à se convertir à la foi catholique, ce qu'elle ne fait point pour les mariages contractés avant le baptême, lors de la conversion des infidèles. C'est ainsi que la S. C. de l'inquisition a octroyé aux évêques d'Allemagne le pouvoir d'absoudre des empêchements de droit ecclésiastique à propos des mariages contractés dans l'hérésie; et, parmi les facultés quinquennales émanant de la S. C. de la Propagande, se trouve régulièrement comprise la faculté, n. 3, « de dispenser... avec les hérétiques convertis, même pour le second degré simple et mixte, pourvu cependant que la parenté n'atleigne d'aucune façon le premier degré ». Cf. Feije, *op. cit.,* n. 103; Senti-Leitner, *op. cit.,* n. 123; Gaspard, *op. cit.,* n. 309; De Becker, *op. cit.,* p. 39. Qu'on ne dise pas que de ce principe général de l'obligation des hérétiques touchant les empêchements anoniques du mariage pourront résulter de graves inconvénients, par exemple, la nullité d'un grand nombre de mariages et conséquemment aussi l'illégitimité des enfants; d'où il semblerait qu'il y ait lieu de présumer que l'Église, pour ne point donner occasion à tant de péchés et à tant de préjudices, ne veuille pas réellement soumettre les hérétiques à ses lois matrimoniales. En effet, d'une part, la volonté positive de l'Église de ne point exempter les hérétiques de la loi des empêchements de mariage ne peut faire aucun doute, ainsi que nous venons de le voir, et, en conséquence, une présomption contraire n'a pas sa raison d'être; d'autre part, il arrive souvent que les époux, ou au moins l'un des deux, surtout la femme, nés et élevés dans l'hérésie ou le schisme, sont dans la bonne foi par rapport à la valeur du mariage, auquel cas ils sont exempts de péché, et leurs enfants doivent être regardés comme légitimes, le mariage étant putatif, et jouissant pour cela de la faveur du droit. Cf. c. il, 14, tit. xvu, *Qui filii sint legitimi,* Π IV ; S. C. du Concile, *In Herbipolensi,* 1858; Santi, foc. *cit.,* n. 124; Gasparri *loc. cil.,* n. 309.

Nous avons dit plus haut qu'il fallait quelque chose de spécial pour l'empêchement de clandestinité. En effet, quoique les hérétiques soient soumis en principe, *per se,* au décret *Tametsi* du concile de Trente qui fut publié sous forme de loi générale, ils bénéficièrent en fait de la dispense. Cependant la question restait un peu confuse avant que ne paraisse le décret *Ne temere* du 2 août 1907. On tenait généralement pour exempts de la loi du concile les hérétiques qui formaient déjà une communauté religieuse distincte lors de la publication du décret *Tametsi.* S. C. du Concile, 16 août 1896; S. Inquisition, 5 janvier 1889 II en était de même des hérétiques auxquels le Saint-Siège avait étendu la déclaration de Benoit XIV, citée précédemment, const. *Matrimonia, i* novembre 1741, où l'illustre pontife proclamait valides les mariages clandestins contractés en Hollande, soit par les hérétiques entre eux, soit entre une partie hérétique et l'autre catholique, pourvu qu'il n'y eût pas d'autre empêchement canonique. Mais le décret *Ne temere* est venu mettre les choses au clair, et voici quelle en est la teneur : Art. 11, 3°. Les non-catholiques, qu'ils soient ou non baptisés, contractant entre eux, ne sont nulle part tenus à observer la forme catholique des fiançailles ou du mariage. — Cependant il en est autrement lorsque les non-catholiques contractent fiançailles ou mariage avec des catholiques; car, dans cette hypothèse, ils sont liés par la loi de la clandestinité, même après qu'ils ont obtenu la dispense d'empêchement de religion mixte ou de disparité de culte, à moins que le Saint-Siège n'ait statué difléreimnent pour un lieu ou une région déterminés, § 2. Cela a été confirmé per la S. C. du Concile, 1er février 1908. Interrogée (dubium v) à propos des catholiques allemands qui passèrent comme transfuges à une secte hérétique ou schismatique, ou, convertis dans leur jeunesse à la foi catholique, firent défection dans la suite, s'ils devaient, pour contracter validement avec une personne catholique, observer la forme du décret *Ne temere,* elle répondit affirmativement. Enfin si l'Eglise exempte de la loi de clandesti-

nité les non-catholiques d'origine, il n'en est pas ainsi des non-catholiques déserteurs, ou encore des apostats; car le décret *Ne temere* les tient pour soumis, quant à leurs fiançailles et mariage, à la forme commune des catholiques, § 1.

Pour terminer, on peut se demander si, parmi les sujets de la législation des empêchements de mariage, il faut comprendre ceux qui sont, à l'égard de celle-ci, dans un état d'ignorance invincible, et jouissent de la plus entière bonne foi. A cette question on doit répondre, d'une manière générale, que ces personnes ne sont point exemptes, nonobstant leur ignorance et leur bonne foi. La raison est que les empêchements de mariage constituent des inhabiletés juridiques; or, telle est la portée des inhabiletés introduites par le droit, comme sont également les irrégularités pour les ordres, les bénéfices, etc., que ceux-là même qui les ignorent peuvent cependant les encourir. Cf. Sebastianelli, *Prælectiones juris canonici, Decretalium,* l. IV, η. 100. A cette jurisprudence se rapporte l'instruction adressée par le Saint-Office, le 9 décembre 1874, à l'évêque de Saint-Albert, au Canada, touchant plusieurs doutes sur des questions matrimoniales et dans laquelle il est dit que, conformément à plusieurs décisions de la même Congrégation, l'ignorance invincible et la bonne foi, tout en pouvant excuser du péché, ne peuvent dispenser des empêchements de droit ecclésiastique, et lever l'obstacle d'un empêchement dirimant. *Quod attinet ail mulierem (christianam) conjunctam cum viro infideli, S. C, respondet matrimonium esse nullum ol> impedimentum disparitatis cultus. Neque mulieri sufiragari ignorantiam invincibilem, in qua versabatur, uti pluries professa est hæc* S. *C.; et nominatin' die 31 mail 1103 irrita declaravit matrimonia a catholicis cum infidelibus inita in terra et more barbarorum, etsi lex vel consuetudo Ecclesiæ, inducens impedimentum disparitatis cultus, in illa regione sit invincibiliter ignota. Et generatim de omnibus impedimentis, jure ecclesiastico inductis, in instructione ad vicarium apostolicum Siamensem data an. 1854. Animadvertendum est etiam, quoad impedimenta dirimentia, ignorantiam invincibilem aut bonam fidem non sufficere ut valide contrahatur matrimonium. Et si quandoque illa ignorantia et bona fides excusare valeat a peccato, tamen nunquam efficere potest matrimonium validum quod, obice dirimente, fuerit irritum.* Toutefois, l'instruction du Saint-Office ajoute qu'on doit examiner, d'après Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* l. XIII, c. xxi, n. 7; *Quæstiones canonicæ,* q. CLXXIV, si le mariage en question a pour lui la forme extérieure d'un mariage légitime, et si les relations n'ont pas été manifestement des relations de fornication, autrement dit, si le mariage a été contracté de fait, et si de véritables dispositions maritales ont été unies au consentement naturel. Car, dans cetle hypothèse, si le consentement peut être commodément renouvelé, il appartient à l'évêque d'accorder la dispense de l'empêchement de disparité de culte, selon les facultés concédées par la S. C. de la Propagande. Que si le consentement ne peut pas être renouvelé, ou que la partie infidèle s'y refuse obstinément, le Saint-Siege a octroyé à l'évêque, ou à ses délégués, a condition qu'il appert de la persévérance morale du premier consentement, le pouvoir de dispenser par le remède extraordinaire de la *sanatio in radiée,* etc.

Que dire enfin de ceux qui sont dans l'impossibilité de demander et d'obtenir la dispense des empêchements dirimants? Sont-ils néanmoins tenus par ces empêchements? Oui sans doute; même si cette impossibilité est générale et commune, par exemple, en temps de persécution. Voir à ce propos la réponse du Saint-Office au vicaire apostolique du Japon, Il mars 1868. Bien plus, l'empêchement canonique resterait toujours en vigueur, dans l'hypothèse où, d'une part, la dispense ne pourrait être demandée et obtenue, et, d'autre part, la célébration du mariage ne saurait être supprimée ou différée sans de graves inconvénients : tel serait le cas d'une personne ayant encouru l'empêchement d'affinité vis-à-vis de sa fiancée, ou ayant eu des relations coupables avec la sœur de celle-ci, et se voyant refuser la dispense par le souverain pontife; cette personne ne pourrait alors contracter validement le mariage en question, et cela, pour aucune cause, même en présence de graves préjudices et dans la crainte d'infamie. Cependant, si, dans les circonstances expliquées plus haut, l'empêchement de droit ecclésiastique venait à se trouver en conflit avec le droit naturel au mariage, en sorte que le sujet, s'il se soumettait à cet empêchement, se condamnerait par le fait à un célibat perpétuel ou prolongé, il faudrait dire alors que l'empêchement en question tomberait de lui-même, comme étant opposé au droit naturel : le cas peut se présenter, par exemple, sous la loi de la clandestinité dont l'observation pourraitétre rendue impossible d'une impossibilité commune et de longue durée, en sorte que son application serait contraire au droit naturel et par conséquent ne saurait être urgée; la chose se vérifia, comme on sait, au temps de la révolution française en 1793, alors qu'il était tout à fait impossible, ou au moins très difficile et très dangereux de recourir à la présence du propre curé. Voir les lettres de Pie VI à l'évêque de Luçon, 28 mai 1793, et à l'évêque de Genève, 5 octobre 1793; voir également les instructions de la S. C. du Concile, 18 janvier 1863; de la Propagande, 2 juillet 1827; et du Saint-Office, 6 juillet 1817. Cf. Gasparri, *op. cit.,* η. 1172. De même, au sujet de la clandestinit· . quand il est impossible à des futurs de se présenter devant le curé ou l'ordinaire du lieu, ou devant un prêtre délégué par eux, pour recevoir leur consentement, si cette situation dure déjà depuis un mois, l'empêchement n'existe plus, et le mariage peut être contracté devant les deux seuls témoins requis. Décret *Ne temere,* a. 8, et décret de la S. C. des Sacrements du 13 mars 1910, ad 1um, *Acta apostolicæ sedis,* t. n, p. 195. Un autre exemple de cette caducité d'un empêchement de droit ecclésiastique, pour cause d'opposition avec le droit naturel, peut se vérifier à propos de l'empêchement de disparité de culte, comme en témoigne la réponse du Saint-Office, 4 juin 1851. Cf. Gasparri, *op. cit.,* n. 711.

III. Dispenses. — Il est certain que les empêchements prohibants ou dirimants de droit divin absolu, naturel ou positif, ne peuvent être rapportés par aucune autorité humaine ; tout au plus, le pouvoir suprême ecclésiastique, interprète authentique du droit divin, peut-il déclarer que dans telles ou telles circonstances n urge pas le droit naturel ou le droit divin positif. Quant aux empêchements de droit ecclésiastique, il y a lieu de leur appliquer le principe général touchant la révocation de la loi, savoir, la règle 1" du droit : *Omnis es per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur;* d'où il suit que ces empêchements peuvent être rapportés soit par le législateur qui les a institués, soit par son supérieur, soit enfin par son délégué, selon les termes mêmes de la délégation. Or, il existe trois manières de paralyser la force obligatoire des empêchements, comme de toute loi eu général : l'abrogation, qui est la suppression totale de l'empêchement, par exemple, si l'empêchement de parenté spirituelle venait à être rayé de la législation ecclésiastique; la dérogation, qui est la suppression partielle de l'empêchement, par exemple, si l'empêchement de consanguinité venait à être ramené au troisième ou au second degré; enfin la dispense dont il s'agit exclusivement ici.

\° *Définition.* — Nonobstant la loi des empêchements, le mariaqe peut néanmoins être validement et hcite-

ment célébré, lorsque intervient une dispense légitime.

La dispense, en général, est l'exemption de l'obligation de la loi, faite en faveur d'une personne déterminée dans un cas particulier, ou pour un temps défini, par le législateur lui-même ou par son délégué. Voir col. 1420. Ainsi donc l'autorité ecclésiastique, qui a porté les empêchements de mariage, sans abroger la loi qui les a établis, exempte, dans des cas particuliers, les sujets de celte loi, dont le mariage aurait été, sauf dispense, rendu invalide ou illicite par suite de l'existence d'un empêchement dirimant ou prohibant.

2° *Histoire.* — Il est incontestable que, dans les premiers siècles, l'Eglise usa parcimonieusement des dispenses vis-à-vis des lois matrimoniales, comme d'ailleurs vis-à-vis de ses propres lois en général, car les pontifes romains se proclamaient impuissants à délier des canons ecclésiastiques, comme étant leurs gardiens et leurs défenseurs, et non leurs transgresseurs : *canones ecclesiasticos solvere non possumus, qui defensores et custodes canonum sumus, non transgressores.* Martin Ier, *Epist.,* IX. Voir Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise,* I. II, I. III, c. xxv, n. 9; Riganti, *Comment, in peg. 49 Cancellai iæ apost.* — Cependant cette exclusion des dispenses n'était pas absolue; comme, jusqu'au xm» siècle, le pouvoir d'établir des empêchements n'élait pas encore cause majeure réservée au souverain pontife, les évêques purent, aussi bien que porter des lois particulières touchant le mariage, user du droit de dispenses. Voir, par exemple, le canon 30e du concile d'Epaone, en 517, et les canons 11 et 12 du III» concile d'Orléans, en 538. Voir Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1908, t. ni, p. 1040-1041,4134.

A quelle époque les pontifes romains commencèrent-ils à accorder des dispenses en matière d'empêchements de mariage? Certains auteurs veulent que le pape Innocent III ait. le premier, au xne siècle, dispensé, en faveur du roi Othon IV, de l'empêchement de consanguinité au 5' degré, et cela, avec les plus grandes difficultés et pour de très graves motifs, imposant en outre, à titre de compensation, de construire deux monastères, de distribuer des aumônes et de faire réciter des prières dans tout le royaume. Cf. Ch. Lupus, *ad can. 2 conc. Rem.,* p. 4. Mais, si nous nous en rapportons à Innocent III lui-même, c. 13. tit. xin, *De rest, spot.,* I. II, il apparaît que d'autres pontifes, avant lui, usèrent de ce droit des dispenses matrimoniales : *in gradilius consanguinitatis divina lege prohibitis restitutioni aditus (quando conjuges erant separati) præcludatur; sed constitutione interdictio humana, restitutio locum habeat cum e/Jectu : cum in illis dispensari non possit, et in istis valeat dispensari : sicut B. Gregorius et mulli alii dispensarunt.* Par ce B. Grégoire faut-il entendre Grégoire le Grand, dont la lettre à saint Augustin, apôtre des Angles, contiendrait une véritable dispense du mariage? La chose est très discutée, et parait peu probable. Cf. Gasparri, *op. cit.,* n. 321. Quoi qu'il en soit, Grégoire II, dans sa lettre à saint Boniface, apôtre des Germains, lui octroyé clairement la faculté, qu'il dénomme un privilège, de permettre aux Germains de contracter entre eux, après la quatrième génération. On peut voir d'autres exemples de dispenses matrimoniales, spécialement pour l'empêchement de profession solennelle et d'ordre sacré, dans Antonio Sandini, *Vitæ pontificum romanorum,* Padoue, 1739 : c'est ainsi qu'il rapporte, mais sans aucun fondement, que Benoît IX, ou Clément II, donna la permission de se marier à Casimir Misecon II, fils du roi de Pologne, qui avait déjà émis des vœux solennels, et même reçu l'ordre sacré du diaconat, au monastère de Cluny; il cite également la dispense accordée, par Alexandre III. à Nicolas Justinien, de sortir du monastère pour contracter mariage, et pouvoir ainsi perpétuer l'illustre famille vénitienne des Justiniani. Pour l'histoire des dispenses, on peut encore consulter Wernz, *Prælectiones juris Decretalium,* t. iv, n. 610; Leitner, *Eherecht,* p. 404; et surtout Stiegler, cité plus haut, col. 1440.

3» *Pouvoir de dispenser.* — Lorsqu'on étudie la question des dispenses matrimoniales, il y a lieu de se demander d'abord'à quel supérieur ecclésiastique il faut avoir recours pour obtenir la dispense de tel ou tel empêchement. Or, le pouvoir de dispenser des empêchements de mariage, comme de toute loi ecclésiastique en général, est de deux sortes ; le pouvoir ordinaire et le pouvoir délégué. Le pouvoir ordinaire qui appartient en propre, à titre permanent, et én vertu de la charge à laquelle il est de droit attaché, est exercé, en matière de dispenses matrimoniales, ainsi que d'ailleurs en matière d'empêchements, voir col. 2453, par le souverain pontife seul ou le concile général. Le pouvoir délégué, qui appartient à l'inférieur en vertu d'une commission, octroyée par le supérieur, voir Délégation, est exercé, en matière de dispenses matrimoniales, par les évêques, au nom du souverain pontife.

1. *Pouvoir du souverain pontife.* — Dans tous les empêchements de mariage, de droit ecclésiastique, soit dirimants, soit prohibants, le pontife romain, seul, ou avec le concile général, a le pouvoir de dispenser. Ce droit ordinaire et propre découle, en effet, certainement du primat, et repose sur une pratique constante, ainsi que nous l'avons vu en étudiant le pouvoir d'établir les empêchements. Aussi bien le concile de Trente, sess. xxiv, can. 3, a-t-il condamné ceux qui dénient à l'Église le pouvoir de dispenser dans plusieurs des degrés exprimés au Lévitique, c. xvm; car, la loi divine cérémoniale et judiciaire étant abolie, il est incontestable que plusieurs des empêchements ci-désignés sont simplement de droit ecclésiastique.

Cependant il existe cerlains empêchements vis-à-vis desquels le souverain pontife n'use jamais, ou use très rarement, de son pouvoir de dispenser. Ces empêchements sont, entre autres : la clandestinité, le rapt, l'ordre sacré, le vœu solennel, l'affinité du premier degré en ligne directe provenant de relations licites, la consanguinité du premier degré en ligne collatérale, le crime résultant du conjugicide public. Voir ces mots.

Par un décret du 7 mars 1910. la S. C. des Sacrements a décidé que tous les empêchements de mariage, dirimants ou prohibants, concernant les rois et les princes de race royale, sont spécialement réservés au Siège apostolique. *Acta apostolicæ sedis,* 1910, t. n, p. 147.

Le souverain pontife a coutume d'exercer son pouvoir de dispenser, dans les empêchements de mariage, par l'organe des Congrégations ou des Tribunaux romains. Avant que n'ait paru le nouveau règlement édité par ordre de Pie X. le 29 septembre 1908, il y avait deux Offices principaux et ordinaires au ministère desquels le souverain pontife faisait appel pour accorder les dispenses matrimoniales, à savoir : la Daterie pour les empêchements publics et au for externe: la S. Pénitencerie pour les empêchements occultes et au for interne, ou de la conscience, ainsi que, en vertu d'une concession spéciale, et concurremment avec la Daterie, pour les empêchements publics et au for externe, mais seulement en faveur des pauvres. Or, à dater du 3 novembre 1908, tandis que la S. Pénitencerie conserva tous ses pouvoirs pour les dispenses au for interne, vis-à-vis des empêchements occultes, la Daterie fut remplacée, pour la concession des dispenses au for externe, par la S. C. de la discipline des Sacrements. A cette Congrégation furent confiés tous les pouvoirs qui jusque-là étaient exerces par les autres Congrégations. Tribunaux et Offices de la Curie romaine, touchant la discipline du mariage, comme les dis-

penses au for externe, tant pour les pauvres que pour les riches, les dispenses *in radice,* la dispense pour le mariage non consommé, etc. Les dispenses que concède ladite Congrégation se divisent en dispenses de degrés majeurs et en dispenses de degrés mineurs. Les dispenses de degrés mineurs sont celles : *a)* de la consanguinité et de l'affinité au troisième et au quatrième degré de la ligne collatérale, soit que ces degrés soient simples, soit qu'ils soient mixtes, comme du quatrième avec le troisième, ou du troisième avec le second, (mais non avec le premier); 6) de l'affinité résultant de relations illicites, à tous ses degrés, soit au premier, soit au second, soit au second avec le premier; *c)* de la parenté spirituelle, de quelque condition .qu'elle puisse être; d) de l'honnêteté publique, soit qu'elle provienne des fiançailles, soit qu'elle résulte du mariage ratifié et non consommé, duquel ont été obtenus la dispense et le décret de dissolution.

Les dispenses de degrés majeurs qui, avec une cause légitime, ont coutume d'être concédées sont celles : *a)* de la consanguinité au second degré de la ligne collatérale égale, ou inégale, par exemple, au second ou au troisième degré uni avec le premier; 6) de l'affinité en ligne collatérale, soit égale, c'est-à-dire simplement au premier ou au second degré, soit inégale, c'est-à-dire au second ou au troisième degré uni avec le premier; c) du crime provenant de l'adultère compliqué de la promesse du mariage, pourvu qu'il n'y ait pas eu machination de la mort de l'époux innocent. Voir *Ordo servandus in roniana curia,* part. 11, c. vit, a. 3, §3, n. 17-21, dans *Acta apostolicæ sedis,* Rome, 1909, t. t, p. 90-92.

Cependant il se rencontre encore d'autres organes pour les dispenses du mariage. Ainsi, c'est au Saint-Office qu'il appartient d'octroyer la dispense pour l'empêchement de disparité de culte et de religion mixte. Const. *Sapienti consilio* du 29 juillet 1908, dans *Acta apostolicæ sedis,* t. i, p. 9. De même, pour les pays de missions qui sont soumis à sa juridiction, c'est à la S. C. de la Propagande qu'il faut avoir recours pour les dispenses au for externe; mais elle doit, à son tour, déférer aux autres Congrégations particulières ce qui est de leur compétence respective, par suite, à la S. C. des Sacrements, ce qui regarde le mariage. *Ibid.,* p. 12. En outre, la Secrétairerie des Brefs est chargée de rédiger les dispenses en faveur des princes, et les lettres de revalidation dite *perinde valere;* enfin les nonces apostoliques peuvent, en matière de dispenses matrimoniales, jouir de certaines facultés qui sont d'ailleurs connues et définies d'après leur mandat.

Il y a lieu d'exposer en détail l'ancienne organisation de la Daterie apostolique et de la S. Pénitencerie, et l'organisation actuelle de la S. C. des Sacrements et de la S. Pénitencerie.

a) *Daterie apostolique.* — La Daterie apostolique avait pour mission de concéder les dispenses pour les empêchements publics, directement au for externe, et par voie de conséquence seulement au for interne. Or, la S. C. des Sacrements a été, en son lieu et place, investie des mêmes pouvoirs. C'est donc à cette Congrégation qu'il faut régulièrement avoir recours dans tous les empêchements qui, par leur nature, ou en fait, sont publics.

La Daterie accordait les dispenses matrimoniales de deux manières principales : soit dans la forme commune ou ordinaire, appelée encore forme des riches, soit dans la forme des pauvres, selon que les suppliants ôtaient estimés riches ou pauvres par le droit; il existait, en outre, une autre forme dite forme des nobles, qui n'était que la forme des riches amplifiée, en tant qu'elle comportait une taxe ou aumône d'une importance exceptionnelle.

Or, dans le style de la Curie romaine, ceux-là sont jugés pauvres, qui vivent du travail de leurs propres mains et de leur propre industrie : on les appelle, â proprement parler, des misérables; sont également rangés parmi les pauvres ceux qui reçoivent un salaire, même considérable, en raison d'une charge publique, cf. Sebastianelli, *Decretalium Uber IV, De re matrimoniali,* n. 107, not. 1 ; enfin le droit tient pour pauvres ceux qui ne possèdent pas un capital excédant 300écus romains, environ 1612 francs pour l'Italie, ou 525 écus romains, environ 2820 francs, en dehors de l'Italie, déduites les dettes, s'il y a lieu, et les dépenses nécessaires pour l'administration des biens, ainsi que toutes obligations à payer ordinaires ou extraordinaires. Ceux-là sont dit quasi-pauvres, dont les biens n'excèdent pas notablement 10000 francs; que si l'excédent est notable, les sollicitants rentrentalors dans la catégorie des riches. Pour bien déterminer le degré de fortune des sollicitants, il faut faire l'estimation de l'avoir des deux parties, et, en outre, tenir compte, non seulement du capital que quelqu'un peut posséder actuellement, mais encore des émoluments qui peuvent lui venir d'un office très lucratif, comme cela arrive souvent, par exemple, pour les médecins, les avocats, etc.; on doit également, dans une certaine proportion, avoir égard aux espérances de fortune, c'est-à-dire aux héritages attendus de plein droit, si du moins ils ont une réelle importance. La condition des sollicitants, on le voit, doit être supputée, d'après un grand nombre d'éléments; or, comme l'Ordinaire peut difficilement connaître toutes ces choses par lui-même, il s'en remet généralement au témoignage du curé, qui, à son tour, doit interroger les parties, ou mieux, faire une enquête auprès de personnes dignes de foi. de manière à informer le mieux possible l'Ordinaire touchant l'état de fortune des suppliants. Dans son nouveau règlement déjà cité, Pie X enjoint aux Ordinaires de s'informer secrètement auprès des curés des suppliants, dans chaque cas en particulier, pour savoir si les suppliants doivent être tenus véritablement pour pauvres ou presque pauvres. *Ordo servandus,* part. I, c. xi, n. 3, *Acta apostolicæ sedis,* t. I, p. 55. Cf. De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus,* l. I, c. vu;Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum,* l. VIII, c. v; Reilfenstuel, *Appendix ad l. JV de dispens. matrim.,* n. 379 sq., 397 sq.; Giovine, *op. cil.,* part. I, t. n, § 18; Feije, *op. cit.,* n. 692; d'Annibale, *op. cil.,* n. 496; Gasparri, *op. cit.,* n. 323sq.; Noldin, *op.cit.,* n. 128; Lehmkuhl, *op. cit.,* n. 1012.

Cependant, il importe de bien connaître en quoi la forme commune et la forme des pauvres difléraient l'une de l'autre, et quelle était la portée de chacune, car de cette ancienne procédure de la Daterie se rapproche beaucoup la discipline actuelle de la S. C. des Sacrements, touchant la taxe majeure et mineure à payer, pour les dispenses matrimoniales; et Pie X dit expressément, dans le règlement en question, qu'il faut, autant que possible, observer les mêmes taxes que celles qui étaient en usage dans la Daterie et dans la S. Pénitencerie pour la dispense des empêchements publics. *Ibid.,* n. 12, p. 57. Or, dans la pratique de la Daterie, si la dispense était concédée dans la forme commune, c'est-à-dire dans la forme des riches, outre la taxe, qui était imposée pour les honoraires des employés de la Daterie, et pour les dépenses nécessaires, les sollicitants avaient à payer une componende, soit une certaine somme d'argent, devant être appliquée à de pieux usages; cependant cette componende était variable, selon l'importance des revenus, la nature de l'empêchement et aussi la qualité de la cause invoquée pour la dispense. Lorsque la dispense était accordée dans la forme des pauvres, les sollicitants n'avaient

payer qu'une taxe modique, sans qu'il fût question de componende. Mais si les sollicitants étaient seulement presque pauvres, on avait coutume d'exiger d'eux, outre la taxe de rigueur, une certaine componende, inférieure toutefois à celle des riches. Dans quelques régions, comme en ["'rance, au lieu de la componende proprement dite, les sollicitants ont coutume d'olfrir, par l'intermédiaire de l'Ordinaire, une somme d'argent que la Daterie acceptait, quoiqu'elle fût moindre que le montant correspondant de la componende. Cf. Gasparri, *op. cit.,* n. 325.

Quelques dispositions particulières, édictées par Pie X dans son règlement, sont à noter ici. Le pape impose aux Ordinaires l'obligation d'ouvrir dans les cas particuliers une information secrète auprès des curés des suppliants, pour savoir, non seulement s'il s'agit bien de personnes pauvres ou quasi-pauvres, mais encore quel droit elles peuvent avoir à une condonation tolale ou partielle de la taxe, en sorte que leur conscience reste engagée, afin que les choses relatées soient conformes à la vérité, étant d'ailleurs bien établie l'obligation de restituer les sommes qui pourraient avoir été indûment soustraites. *Loc. cit.,* p. 55. En outre, s'il se rencontre des suppliants qui, par mauvaise volonté, se refusent à payer la taxe imposée pour la concession de la dispense, et que, d'autre part, cependant, il ait été moralement nécessaire d'accorder la dispense pour éviter le scandale ou le péché, les Ordinaires doivent mentionner ce détail dans le rapport qu'ils enverront. *Ibid.,* p. 56. Et, une fois concédée la grûce de la dispense, les Ordinaires ont à notilier aux suppliants, autant que la prudence peut le permettre, l'obligation de justice qui les lie toujours envers le Saint-Siège. Dans aucun cas, observe enfin le pontife, la valeur de la concession d'aucune grâce ne pourra dépendre de l'erreur ou de la fraude qui aura été commise touchant la situation matérielle du suppliant. *Ibid.,* p. 56. D'où il suit, qu'à l'avenir, si on vient à découvrir que quelque erreur ou fraude a été commise, il ne restera qu'une chose â faire : obliger ceux qui se seront ainsi compromis, à réparer le dommage causé, et cela, au nom de la justice.

La Daterie apostolique concédait quelquefois les dispenses par simple signature, comme on peut voir dans les *Formules refornialæ,* form. 11,20, 40. Dans ce cas, c'était la supplique même, portant le reserit de la dispense, dûment paraphé, qui était adressée â l'Ordinaire des sollicitants. Mais, le plus souvent, les lettres apostoliques des dispenses étaient expédiées sous forme de bref, ou encore sous forme de bulle, et on peut en voir plusieurs exemples dans les *Formules reformates,* déjà citées. Voir Bref et Bulle. Les dispenses sont données par bref pour le premier degré, l'empêchement mixte du premier avec le second, du premier avec le troisième, du premier avec le quatrième, et pour le second degré de la consanguinité, de l'affinité et de l'honnêteté publique résultant du mariage; il en est de même pour la parenté spirituelle entre les parrains et l'enfant baptisé. Les dispenses sont octroyées par bulle pour l'empêchement mixte du second degré avec le troisième, et pour le iroisième degré de l'affinité, de la consanguinité el de l'honnêteté publique provenant du mariage. Il faut ranger également au nombre des dispenses concédées par bulle : la parenté spirituelle entre les parrains et les parents du baptisé; le premier degré d'honnêteté publique résultant des fiançailles; le troisième degré uni au quatrième, et le quatrième degré d'honnêteté publique provenant du mariage; le troisième degré uni au quatrième, et le quatrième degré delà consanguinité et de l'affinité; l'empêchement de crime, *neutro machinante.* Dans le cas d'occurrence de deux empêchements, dont l'un doit être dispensé par bref, et l'autre par bulle, la dispense est alors concédée par bref. Enfin il faut observer, d'après les règles 27,31 et 52 de la Chancellerie apostolique, que la dispense doit être effectuée par lettres apostoliques conformément écrites, même si elle a été déjà accordée de vive voix par le souverain pontife. Toutefois nonobstant ces règles, on doit faire exception pour la dispense qui est concédée par simple signature; telle est, en effet, la portée de la clause ajoutée alors au reserit : *quod sola præsentis supplicationis signatura sufficiat et ubique fidem faciat in judicio et extra illud, regula quacumque contraria non obstante.* Gasparri, *op. cit.,* n. 330.

La Daterie n'accordait ordinairement aucune dispense les dimanches et jours de fêtes, ni pendant le temps des vacances d'automne, soit du 4 octobre au 14 novembre (cependant, depuis 1879, elle avait coutume, dans le temps des vacances, d'expédier quelques dispenses le vendredi), ni durant trois semaines avant le carême, deux semaines au temps de Pâques et également au temps de la Pentecôte, et de la fêle de saint Pierre, etc. Il faut remarquer, en outre, que la Daterie cessait toute fonction, pendant la vacance du Saint-Siège, el que la charge de cardinal pro-dataire expirait à la mort même du souverain pontife ; aussi bien, à partir de ce moment, toutes les suppliques en souffrance, même celles qui étaient déjà apostillées et signées, devaient-elles être remises, scellées, au collège des cardinaux, pour être réservées au futur pontife. Voir le *Ilegolamento della Dataria aposlolica,* a. 23. Cf. Giovine, *op. cit.,* t. It, § 25, n. 4. Cependant, dans la constitution *Vacante sede aposlolica* du 25 décembre 1904. Pie X a décidé que, durant la vacance du Saint-Siège, les Congrégations romaines gardent les facultés ordinaires et propres qui leur ont été accordées par lettres apostoliques; seulement *in gratiis concedendis* il leur demande de n'accorder que celles de moindre importance, tit. I, c. tv, n. 24, 25. *Canoniste contemporain* 1909, t. xxxii, p. 271, 272.

b) Sacrée Pénitencerie. — Ce tribunal est chargé, de droit originaire, des dispenses pour le for interne seulement, et, par conséquent, vis-à-vis des empêchements qui par leur nature et en fait sont occultes. Ces empêchements sont décrits dans la constitution *Pastor bonus,* du 13 avril 1744, où Benoit XIV détermine nettement les facultés delà S. Pénitencerie. Le même pape, dans une autre constitution, *Gravissimum Ecclesiæ,* du 26 novembre 1745, établit la division des matières entre la Daterie et la S. Pénitencerie, réservant de nouveau à celle-ci les dispenses matrimoniales pour le for interne el pour les cas occultes. A son tour, Pie X a confirmé les pouvoirs de la S. Pénitencerie dans les causes matrimoniales pour le for interne, même non sacramentel. Const. *Sapienti consilio,* dans *Acta apostolicæ sedis,* t. i, p. 15. Cependant, en vertu d'une concession spéciale, la S. Pénitencerie jouissait encore de certains pouvoirs, concernant le for externe, et â propos des empêchements publics. C'est qu'en effet, à la fin du xvm' siècle, alors que tout l'ordre civil était bouleversé, l'administration de la Daterie étant complètement suspendue, toutes les dispenses matrimoniales durent être expédiées par la S. Pénitencerie, qui reçut à cet effet des facultés spéciales. Or, quand les choses furent rétablies en leur ancien état, la Daterie put reprendre ses fonctions et se charger, comme par le passé, de l'expédition des dispenses pour le for externe, soit en faveur des pauvres, soit en faveur des riches. Toutefois, par une disposition provisoire, qui a continué jusqu'à nos jours, la S. Pénitencerie conserva. concurremment avec la Daterie, la faculté de dispenser, pour le for externe, et par rapport aux empêchements publics, en faveur des pauvres seulement, ou des quasi-pauvres. Mais nous savons déjà que le nouveau règlement de Pie X a réservé à la S. Congrégation des Sacrements toutes les dispenses matrimo-

niales au for externe, supprimant ainsi les anciens pouvoirs des autres Congrégations à cet égard, et, par conséquent, aussi bien ceux de la S. Pénitencerie que ceux de la Daterie.

La S. Pénitencerie a coutume de concéder gratuitement les dispenses matrimoniales, comme toutes les autres grâces. Toutefois, lorsqu'il s'agissait de dispenses pour le for externe, une certaine taxe, modique d'ailleurs et proportionnée à la nature des empêchements, était imposée pour acquitter les droits de la Paierie, à laquelle elle devait être versée. Mais, pour les sollicitants de France ou de Belgique, s'ils étaient vraiment pauvres et n'offraient pas spontanément quelque somme d'argent, la dispense était concédée par la S. Pénitencerie sans aucune taxe, avec la clause : *Erogata ab eis aliqua eleemosyna judicio Ordinarii juxta eorum vires taxanda et applicanda;* cependant, s'ils étaient presque pauvres, ils devaient faire une certaine offrande. En outre, pour les autres pays, la S. Pénitencerie acceptait les offrandes des sollicitants, même lorsqu'elles étaient inférieures â la taxe accoutumée, si l'évêque attestait qu'ils ne pouvaient pas donner davantage; et, bien plus, si les sollicitants étaient misérables, au point de ne pouvoir rien payer, la S. Pénitencerie accordait gratuitement la dispense. Gasparri, *op. cit.,* n. 343. Nous avons vu plus haut les nouvelles dispositions établies par le règlement de Pie X.

La Pénitencerie ne tient pas de vacances, durant l'année. Cependant, quoique l'administration de ce tribunal ne soit pas ouverte les dimanches et fêtes de précepte, les employés peuvent être abordés en particulier, de manière qu'ils puissent recevoir les suppliques et leur faire suivre la filière, afin que, autant que l'exigent les circonstances, les affaires soient convenablement expédiées. Pendant la vacance du Saint-Siège, toutes les facultés de la S. Pénitencerie, pour le for externe, ainsi que celles de la Üaterie étaient complètement suspendues : seules persévéraient et persévèrent encore les facultés pour le for interne, qui sont même étendues aux cas exceptés. Const. *Pastor bonus,* §51-53. Cf. Avanzini, Acta *sanctæ sedis,* t. t, append. 6; Gasparri, *op. cit.,* n. 345. Pie X a décidé que l'office du Grand Pénitencier ne cesse pas pendant la vacance du Saint-Siège et qu'il peut tout ce qui lui est accordé par la constitution *Pastor bonus* de Benoit XIV. Const. *Vacante sede ayostolica* du 25 décembre 1904, tit. t, c. tu, n. 12, 16, dans le *Canoniste contemporain,* 1909, t. xxxii, p. 269, 270.

2. *Pouvoir de l'évêque.* — Les empêchements de mariage relèvent, nous l'avons dit, du droit commun et universel de l'Église : il suit de là que l'évêque ne peut pas en dispenser, par sa propre autorité, mais seulement en vertu d'une délégation du souverain pontife. Or, cette délégation, par rapport aux dispenses matrimoniales, est de deux sortes, savoir : elle est, ou bien expresse, ou bien tacite et présumée.

a) *Délégation expresse.* — La délégation expresse du souverain pontife, pour les dispenses matrimoniales, peut être accordée aux évêques de deux manières : soit par une loi générale, soit par un mandat ou un induit spécial.

a. La délégation expresse, qui découle d'une loi générale, concerne : a. la délégalioiîuecordée aux évêques, par le concile de Trente, sess. xxtv, c. 1, *De reform.,* touchant la dispense des bans ou des proclamations du mariage, voir Bans; β. la délégation contenue dans le décret de Léon XIII, du 20 février 1888, en vertu duquel les évêques ont le pouvoir, soit de dispenser par eux-mêmes, soit par un délégué ecclésiastique de bon renom, en faveur des malades, en grave danger de mort, et lorsqu'il n'y a pas le temps de recourir au Saint-Siège, pour les empêchements dirimants, de droit ecclésiastique, même publics, à l'exception de l'ordre de la prêtrise et de l'affinité en ligne directe provenant de relations charnelles licites. Ainsi donc, pour l'exercice légitime de cette dispense, plusieurs conditions doivent se vérifier; il faut : *a.* que les personnes, dont le mariage est en question, vivent déjà dans le concubinage, ou qu'elles aient contracté un mariage civil, Saint-Office, 22 septembre 1890; *b.* qu'il y ait très grave danger de mort au moins pour l'un des futurs conjoints, encore que celui-ci ne soit pas la personne liée directement par l'empêchement, Saint-Office, 1er juillet 1891 ; c. que le temps ne soit pas suffisant pour recourir au Saint-Siège; *d.* enfin, pour ce qui regarde spécialement l'empêchement d'ordre sacré du sous-diaconat ou du diaconat et l'empêchement de vœux solennels, le décret impose certaines conditions particulières, savoir, l'obligation, pour les Ordinaires, d'aviser le Saint-Office, après que la dispense a été effectuée, lorsque du moins les dispensés recouvrent la santé, et d'écarter le scandale, s'il y a lieu, par les meilleurs moyens possibles. Or, â propos de cette délégation générale communiquée aux évêques par le décret en question, on doit observer qu'elle ne comprend point les empêchements prohibants, par exemple, la religion mixte, quoiqu'elle s'étende à l'empêchement dirimant de disparité du culte. Saint-Office, 18 mars 1891. En outre, les évêques peuvent subdéléguer, d'une manière habituelle et permanente, les facultés précédentes, aux curés exclusivement, et seulement pour les cas urgents où la vie est en grave péril, et où on n'a pas le temps de recourir aux Ordinaires eux-mêmes. Saint-Office, 9 janvier 1889. Il suit de là que d'autres prêtres peuvent recevoir la susdite délégation pour des cas particuliers. Plus tard, le 23 avril 1890, le Saint-Office déclara qu'en vertu du décret l'Ordinaire et son subdélégué peuvent dispenser, pour l'article de la mort, non seulement dans les empêchements publics, mais encore dans les empêchements occultes; et, sous le nom de curés, sont compris tous ceux qui ont actuellement charge d'âmes, à l'exception des vicaires et des chapelains; cependant, il faut noter que le même tribunal accorda, par induit de cinq années, aux évêques de Breslau, le 17 février 1892, et de Colocza et de Bacs, le 25 mai 1898, la faculté de déléguer lesdits pouvoirs à de simples prêtres, idoines, pour les lieux les plus excentriques du diocèse, et lorsque, dans un cas de véritable urgence, le temps ferait défaut pour recourir à l'Ordinaire ou au curé. Enfin, le 13 décembre 1899, le Saint-Office décréta qu'en vertu des facultés en question, et dans les conditions ci-dessus définies, l'évéque et son subdélégué peuvent dispenser de l'empêchement de clandestinité, de manière que, par exemple, le curé délégué habituellement par l'évêque peut, dans sa paroisse, ou bien marier ceux qui ne sont pas ses paroissiens, mais des étrangers de passage, les dispensant ainsi dé la présence de leur curé, auquel, dans l'hypothèse, il n'est pas possible d'avoir recours, ou bien encore ses propres paroissiens, en les dispensant de la présence des témoins, lorsque, dans ce cas extrême, il est impossible d en rencontrer. Mais cette décision se trouve annulée par le décret A'c *temere,* et la dispense de l'empêchement de clandestinité n'est plus nécessaire, car, lorsque le danger de mort est imminent, s'il n'est pas possible de s'adresser au curé du lieu ou à son délégué, tout prêtre devient un témoin légitime et autorisé, en présence duquel le mariage peut être validement et licitement contracté; mais il faut également que ce prêtre se fasse toujours accompagner de deux autres témoins, à moins que. dans un cas d'extrême nécessité, s'il est impossible de rencontrer lesdits témoins, il lui soit permis d'user de i'épikie, considérant que prooablement cessent alors tous les empêchements, et oa.· conséquent aussi celui de clandestinité. Cf. Gennari.

Commento sobre el decreto Ne temere, p. 40, not.; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 1910, η. 891, 1015, not. D'ailleurs le prêtre en question, quel qu'il soit, a, dans les circonstances ci-dessus mentionnées, le pouvoir de dispenser de tous les empêchements dirimants de droit ecclésiastique, même publics, excepté toujours l'ordre sacré de la prêtrise et l'affinité en ligne directe, *ex co/mla licita.* Tel est, en effet, le sens des décrets de la S. C. des Sacrements, du 14 mai 1909 et du 29 juillet 1910. Cf. *Acta apostolicæ Sedis,* 1.1, p. 468 sq.; t. n, p. 650.

b. Les pouvoirs, accordés aux évêques, par privilège ou induit spécial, au sujet des dispenses matrimoniales, ne sont pas les mêmes partout. Aussi est-il nécessaire de tenir compte des diverses régions et d'examiner en particulier chacune des facultés octroyées par le Saint-Siège avec les clauses qui peuvent les accompagner ou les restreindre. Or, voici quels sont les pouvoirs ordinairement concédés aux évêques de France, soit sous forme d'induit annuel, par exemple, celui du 15 novembre, soit sous forme d'induit quinquennal.

a. *Pour le for externe :* le pouvoir de dispenser, pour les mariages contractés invalidement, en présence de l'Eglise catholique, jusqu'à ce jour, et non au delà, de tous les empêchements de droit ecclésiastique, desquels le Saint-Siège a coutume de dispenser, excepté toujours les empêchements d'ordre sacré et de vœu solennel, à condition que le consentement soit renouvelé devant l'Ordinaire ou le curé des contractants, ainsi que deux ou trois témoins (c'est-à-dire dans la forme du concile de Trente et du décret *Ne temere);* le pouvoir de dispenser, pour les mariages à contracter, du troisième et du quatrième degré, simple ou mixte, de la consanguinité ou de l'affinité, à condition que le second degré ne soit aucunement atteint ; et, pour les mariages déjà contractés, la faculté de dispenser en faveur des hérétiques convertis à la foi, même du second degré, simple et mixte, pourvu toutefois qu'il n'atteigne d'aucune manière le premier degré, ainsi que, dans les cas en question, le pouvoir de déclarer légitimes les enfants nés antérieurement; le pouvoir de dispenser de l'empêchement d'honnêteté publique provenant de fiançailles légitimes ; le pouvoir de dispenser de l'empêchement de parenté spirituelle, excepté entre le parrain et le baptisé ou le confirmé; le pouvoir de dispenser de l'empêchement de crime, à condition pourtant qu'il n'y ait eu aucune machination de la part des époux, et de restituer le droit perdu au devoir conjugal ; le pouvoir de dispenser ou de revalider les lettres de dispense, expédiées par le siège apostolique sur quelque empêchement canonique, lesquelles ont pu être nulles à cause d'une erreur dans le nom ou le prénom des contractants ou bien, s'il s'agit de dispenses obtenues avant la date du 25 juin 1885, parce que la circonstance de l'inceste a été passée sous silence dans la supplique, ou, parce que ce crime a été commis après l'expédition de la supplique et avant l'exécution de la dispense, ou encore, réitéré durant le temps de la séparation qui a été édictée en vertu des lettres apostoliques; et cela, soit pour les mariages à contracter, soit pour les mariages déjà contractés à la face de l'Église, afin que, toutes conditions observées, lesdits mariages puissent être licitement ou célébrés au renouvelés, après qu'une pénitence salutaire et convenable a été imposée; et, s'il s'agit de lettres obtenues de la Daterie (c'est-à-dire, aujourd'hui, de la S. C. des Sacrements), non dans la forme des pauvres (c'est-à-dire, aujourd'hui, avec la petite taxe), pour les empêchements du premier degré, ou du premier et du second, ou du second degré seulement, de consanguinité ou d'affinité, après qu'a été prescrite une aumône qui doit être taxée, au jugement de l'Ordinaire, d'après 'es ressources des contractants.

S. *Pour le for interne :* le pouvoir de dispenser de l'empêchement occulte du premier degré, du premier tt du second, et du second degré seulement de l'affinité provenant de relations charnelles illicites, lorsqu'il s'agit d'un mariage déjà contracté avec l'empêchement en question; et, si ces relations ont eu lieu avec la mère de l'épouse putative, à condition qu'elles aient été postérieures à la naissance de ladite épouse, et non autrement : monition faite au pénitent de renouveler nécessairement, en secret, son consentement avec son épouse putative, ou celle-ci avec son époux putatif, l'un ou l'autre ayant été au préalable informés de la nullité du premier consentement, mais avec une prudence telle que la faute du pénitent lui-même ne soit jamais découverte; et, si cette information ne peut avoir lieu sans grave danger, le consentement étant renouvelé d'après les règles indiquées par les auteurs approuvés, l'occasion de pécher ayant d'ailleurs été éloignée, et une grave pénitence salutaire ayant été imposée, ainsi que la confession sacramentelle une fois par mois pendant un temps dont la délimitation appartient au jugement de celui qui dispense. En outre, le pouvoir de dispenser dudit empêchement occulte d'affinité provenant de relations illicites, même pour les mariages à contracter, dans le cas cependant ou, toutes choses étant préparées pour les noces, la célébration du mariage ne saurait être différée, sans danger de grave scandale, jusqu'à ce que la dispense puisse être obtenue du siège apostolique; étant d'ailleurs toujours éloignée l'occasion de pécher, et étant sauvegardée la condition que les relations, entretenues avec la mère de la future, n'aient pas été antérieures à la naissance de celle-ci, après qu'également, dans chaque cas, une pénitence salutaire aura été imposée; le pouvoir de dispenser de l'empêchement occulte de crime, pourvu qu'il n'y ait eu aucune machination, et qu'il s'agisse d'un mariage déjà contracté, les époux putatifs ayant été avertis de l'obligation de renouveler en secret leur consentement, et une grave pénitence salutaire étant imposée, ainsi que la confession sacramentelle une fois tous les mois, durant un temps qui doit être statué au jugement de celui qui dispense.

Outre ces induits, d'autres peuvent encore être concédés pour un nombre déterminé de cas : tel est l'induit pour dispenser, dans les cas urgents, de "empêchement du premier degré, du premier et du second degré d'affinité en ligne collatérale (valable pour dix cas); du second et du troisième, ou du quatrième degré de consanguinité ou d'affinité en ligne collatérale (valable pour quarante cas); de même, l'induit pour dispenser de l'empêchement de religion mixte (valable pour dix cas chaque année, pendant trois ans), etc.

Dans les régions plus ou moins éloignées, les facult - accordées aux évêques louchant les dispenses matrimoniales peuvent être plus étendues encore. C'est ainsi que les évêques d'Amérique reçoivent :

a. Comme facultés ordinaires (formules i), qu'ils peuvent subdéléguer à ceux qu'ils jugent aptes : le pouvoir de dispenser du troisième et du quatrième degré, simple et mixte, de consanguinité et d'affinité; des deuxième, troisième et quatrième degrés mixtes, mais non du deuxième degré simple, par rapport aux mariages qui restent à contracter; et, quant aux mariages déjà contractés, même du deuxième degré simple, pourvu cependant qu'il n'atteigne d'aucune façon le premier degré, en faveur de ceux qui se convertissent de l'hérésie ou de l'infidélité à la foi catholique, avec pouvoir de légitimer, dans les cas en question, les enfants nés antérieurement; le pouvoir de dispenser de l'empêchement d'honnêteté publique résultant de fiançailles légitimes; le pouvoir de dispenser de l'empêchement de crime, sans que pourtant il y ait eu aucune machination de la part des époux, et de resti-

tuerie droit perdu au *debitum* conjugal; le pouvoir de dispenser de l'empêchement de parenté spirituelle, excepté entre le parrain et le baptisé ou le confirmé. Il faut observer en outre que, pour ce qui regarde les Indiens convertis à la foi, la défense de contracter mariage pour cause de consanguinité comprend seulement le premier et le second degré, de manière qu'ils peuvent se marier entre parents du troisième et du quatrième degré, sans que soit nécessaire une dispense, ainsi qu'il ressort du privilège accordé expressément par Paul III, et renouvelé par Léon XIII, dans la constitution *Trans Oceanum.* Enfin, pour ce qui concerne les empêchements prohibants, en plus des facultés que le droit commun reconnaît aux évêques, les évêques d'Amérique jouissent ordinairement du pouvoir de dispenser du vœu perpétuel de chasteté et du vœu d'entrer en religion.

b. Comme facultés extraordinaires (formules D;, qui ne peuvent pas être déléguées à qui que ce soit, mais seulement aux vicaires généraux, si l'évéque s'absente au delà d'un jour, et à deux ou trois prêtres dans les endroits du diocèse les plus écartés, pour un nombre déterminé de cas urgents : le pouvoir de dispenser de l'empêchement de parenté spirituelle entre le parrain et le baptisé ou le confirmé; le pouvoir de dispenser, dans les cas occultes et au for de la conscience seulement, du premier et du second degré simple et mixte d'affinité provenant de relations charnelles illicites dans l'une et l'autre ligne, collatérale ou directe, pourvu que, s'il s'agit de la ligne directe, il n'y ait pas lieu de douter qu'un des fiancés puisse être l'enfant de son futur conjoint, et cela, aussi bien dans les mariages déjà contractés, sciemment ou de bonne foi, que dans les mariages qui restent à contracter; le pouvoir de dispenser, en faveur des sujets (excepté les Italiens, à propos desquels il n'appert pas qu'ils aient complètement abandonné leur domicile d'Italie; et excepté s'il s'agit d'un mariage avec une personne juive), de l'empêchement de disparité de culte, pourvu que soient sauvegardées toutes les conditions que de droit, en particulier touchant l'éloignement du danger de perversion de l'époux fidèle, et les garanties d'éducation catholique des enfants à venir; le pouvoir de dispenser, en faveur des sujets (excepté toujours les Italiens à propos desquels il n'appert pas qu'ils aient complètement abandonné leur domicile d'Italie), de l'empêchement de religion mixte, pourvu que soient observées les conditions et garanties imposées par le droit; le pouvoir de dispenser, vis-à-vis des mariages mixtes déjà contractés, et non de ceux qui restent à contracter, des degrés de consanguinité et d'affinité, pour lesquels lesdits évêques ont reçu des facultés apostoliques applicables aux catholiques, afin que la partie catholique, après qu'a étéfulminée au préalable l'absolution du crime de l'inceste et des diverses censures, puisse contracter de nouveau, d'une manière régulière et légitime, le mariage avec la partie non catholique, et que les enfants nés ou à naître soient légitimés, toutes conditionset garanties, que de droit, étant d'ailleurs observées; le pouvoir de remédier, par la dispense *in radice,* aux mariages déjà contractés, qui ont été invalides en raison de quelque empêchement dirimant, pour lequel les évêques en question jouissent déjàd'un induit spécial du siège apostolique, lorsqu'il y a de grandes difficultés à réclamer, de la partie innocente, le renouvellement du consentement, sauf toutefois à informer des effets de cette *sanatio* la partie qui est consciente de l'empêchement. Cependant, auxdites facultés se Irouve adjointe régulièrement une clause, en vertu de laquelle l'évêque bénéficiaire ne doit user de ses pouvoirs que pour des causes justes et graves, et, qui plus est, *gratis,* exigeant seulement le versement d'une aumône équitable pour les œuvres pies; celui-ci est, en outre, oblige d'informer, tous les cinq ans, le Saint-Siège, de chacune des dispenses qui ont été concédées.

Le dernier article de la formule D, concernant la *sanatio in radice* des mariages nuis pour quelque empêchement dirimant ignoré au moment de la célébration du mariage, a donné, après la publication du décret *Ne temere,* occasion à plusieurs doutes au sujet de la revalidation des mariages entre catholique et non baptisé, ou entre catholique et protestant. A des questions posées par l'évéque de Natchitoches, le Saint-Office a répondu, le 20 avril 1910, que les évêques d'Amérique pouvaient user de la faculté de la *sanatio in radice* pour les mariages ainsi contractés avant le décret *Ne temere* dans les territoires où le décret *Tametsi* n'avait pas été promulgué, mais non dans les contrées où ce décret était en vigueur. Mais si les mariages sont nuis en raison de la clandestinité, les évêques ont besoin, depuis le décret *Ne temere,* d'une faculté spéciale pour en dispenser au préalable, avant d'user du pouvoir de la *sanatio.* Les évêques des Etats-Unis ont depuis lors reçu du Saint-Siège l'induit nécessaire. Cf. *Canoniste contemporain,* décembre 1910, p. 737-742.

c. Comme facultés extraordinaires (formules E), qui ne peuvent également être sous-déléguées qu'aux personnes désignées pour les facultés form. D, el qui, en outre, ne sont valables que pour des causes très urgentes, et pour un nombre déterminé de cas : le pouvoir de dispenser, dans l'un et l'autre for, en faveur des catholiques, soumis à la juridiction des évêques bénéficiaires, pour les mariages déjà contractés ou à contracter, des empêchements suivants, à savoir : de l'empêchement du premier degré d'affinité en ligne collatérale, provenant de relations charnelles licites (valable, par exemple, pour dix cas); de l'empêchement du second degré de consanguinité ou d'affinité, mixte avec le premier degré, en ligne collatérale (valable pour ... cas); de l'empêchement du second degré de consanguinité ou d'affinité, en ligne collatérale égale (valable pour... cas); de l'empêchement public du premier degré d'affinité résultant de relations illicites, soit dans la ligne collatérale, soit même dans la ligne directe, à condition que, s'il s'agit de la ligne directe, il ne subsiste pas quelque doute touchant le fait que l'un des conjoints pourrait être l'enfant de l'autre époux (valable pour ... cas). Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* η. 1022-1025; Justo Donoso, *Institutiones de derecho canonico,* n. 251.

b) Délégation tacite ou présumée. — En vertu d'une délégation tacite ou présumée du souverain pontife, les évêques peuvent dispenser :

a. Des empêchements prohibants que le Saint-Siège ne s'est point réservés. Comme, en effet, le souverain pontife s'est réservé certains empêchements prohibants, il est censé avoir concédé tacitement aux évêques la délégation touchant les autres empêchements prohibants, d'autant plus qu'une coutume déjà ancienne, approuvée d'ailleurs par les pontifes romains, reconnaît ces pouvoirs aux évêques. Or, les empêchements prohibants réservés au Saint-Siège sont : l'empêchement des fiançailles; l'empêchement de religion mixte; le vœu d'entrer dans un ordre religieux proprement dit, c'est-à-dire approuvé par le Saint-Siège pour la profession solennelle; et le vœu de chasteté perpétuelle, pourvu qu'il n'ait pas été émis sous condition, et qu'il ne revête point le caractère d'une pénalité. Cf. De Justis, *op. cit.,* l. II, c. n, n. 92.

b. Des empêchements douteux, non à la vérité d'un doute de droit, parce qu'alors l'empêchement n'oblige pas, voir plus haut, col. 2442, mais bien d'un doute de fait. Il suit de là qu'en vertu du consentement tacite du souverain pontife, connaissant cette pratique et ne réclamant point contre elle, les évêques, en présence

d'un doute de fait, peuvent lever l'empêchement à l'aide d'une dispense *ad cautelam,* pour le cas où il existerait; et cette dispense est valable aussi bien pour le for interne que pour le for externe; bien plus, elle conserve son efficacité, même si plus tard l'empêchement vient à apparaître certain. Cf. Sebastianelli, op. *cit.,* n. 104.

c. Des empêchements occultes, lorsque concourent certaines circonstances qui, connues du souverain pontife, feraient que celui-ci accorderait certainement aux évêques la faculté de dispenser. Or ces circonstances sont dill'érenles, selon qu'il est question d'un mariage à contracter, ou bien d'un mariage déjà contracté : a. S'il s'agit d'un mariage à contracter, il faut d'abord qu'il y ait nécessité urgente, c'est-à-dire que la célébration du mariage ne puisse être différée sans scandale et sans graves dommages; ensuite que l'empêchement soit véritablement occulte, tant par sanature qu'en fait, et de ceux dont le souverain pontife peut dispenser et a coutume de le faire; enfin que la dispense ne puisse être facilement obtenue du souverain pontife ou de son délégué, *ê.* S'il s'agit d'un mariage déjà contracté, il est nécessaire que ce mariage ait été célébré en présence de l'Église;que l'un des époux au moins soit dans la bonne foi; que les époux ne puissent être séparés sans scandale ou infamie; que l'empêchement ne soit d'aucune façon public, ni par sa nature, ni en fait, mais occulte, et tel que le souverain pontife puisse en dispenser et ait coutume de le faire; enfin que la dispense ne puisse être facilement sollicitée auprès du pontife romain. Sanchez, *op. cit.,* l. II,disp. XL, n.3 sq.; Reilfenstuel, *op. cil.,* n. 43 sq., 59 sq.; Pyrrhus Conradus, *op. cit.,* l. VIII, c. IV, n. 40; Benoit XIV, *De syn. diœc.,* l. IX, c. ».

Le pouvoir de dispenser qui appartient aux évêques, en vertu de la délégation du souverain pontife soit expresse, par une loi générale, soit encore tacite, est dénommé pouvoir ordinaire ou quasi-ordinaire par certains auteurs, tels que Gasparri, op. *cit.,* n.434sq.; De Becker, *op. cit.,* p. 300 sq. ; Lehmkulil, *Theol. mot·.,* n. 1013 : c'est qu'en effet ce pouvoir, encore que dépendant du souverain pontife au nom duquel il doit être exercé, est concédé aux évêques pour ainsi dire en raison de leur charge et d'une manière perpétuelle. Au contraire, le pouvoir de dispenser, qui leur est accordé par un induit spécial du souverain pontife, est, à proprement parler, un pouvoir délégué, carilappartient aux évêques en vertu d'un mandat ou d'une commission, et seulement d'une façon temporaire.

Le pouvoir de dispenser, ordinaire ou quasi-ordinaire, des évêques, appartient au vicaire capitulaire, pendant la durée de la vacance du siège, ainsi que d'ailleurs d'une manière générale aux prélats qui exercent la juridiction épiscopale. Mais ces facultés ne sauraient revenir au vicaire général, sinon par un mandat spécial de l'évêque. Quant aux facultés de dispenser strictement déléguées, c'est-à-dire celles qui découlent des induits apostoliques, il faut, pour savoir par qui elles peuvent être exercees, examiner dans quelles conditions la délégation a été faite. En effet, cette délégation soéciak peut être, accordée,par exemple, à l'évêque de Troye' N. ou encore à N., évêque de Troyes, ou plutôt à «'Ordinaire de Troyes. Dans le premier et le second cas, le viooire général, sans mandat spécial, et le vicaire capitulaire, durant la vacance du siège, ne peuvent user de la délégation, tandis qu'ils le peuvent fort bien aans le troisième cas.

Cependant l'évêque ne peut exercer son pouvoir de dispenser que vis-à-vis de ses propres sujets. D'où il suit que si l'empêchement n'est pas corrélatif, mais personnel à l'un des contractants, tel que, par exemple, l'empêchement de vœu, c'est seulement à l'évêque de ce contractant qu'il appartient de dispenser; et, si les deux contractants se trouvent liés par le même empêchement personnel, chacun doit recourir à son propre évêque, pour obtenir la dispense. Que si, au contraire, l'empêchement est corrélatif, c'est-à-dire commun aux deux contractants, il suffit alors que l'évêque de l'un ou l'autre des contractants accorde la dispense; toutefois il convient'que la dispense soit sollicitée auprès de l'évêque dans le diocèse duquel le mariage doit être célébré.

L'évêque qui a reçu la délégation peut à son tour la subdéléguer, en tant que délégué lui-même par le législateur suprême.

Enfin l'évêque, dans la manière de concéder les dispenses, doit suivre la pratique de la Curie romaine, spécialement pour ce qui regarde les causes de dispenses, ainsi que l'a déclaré la S. C. de la Propagande, le 9 mai 1877.

Touchant la durée des facultés spéciales accordées aux évêques pour les dispenses matrimoniales, il faut noter le décret du Saint-Office du 24 novembre 1897, approuvé par le pape Léon XIII, dont voici la teneur : toutes les facultés spéciales octroyées habituellement par le Saint-Siège aux évêques et aux Ordinaires des autres lieux doivent être jugées comme n'étant pas suspendues, et ne cessant point à la mort des susdits Ordinaires, ou lors de la cessation de leur charge, mais comme passant aux Ordinaires qui leur succèdent, dans la forme et les termes du décret du 20 février 1888. Voir exécution des dispenses. Sous le nom d'Ordinaires, sont compris, entre autres, le vicaire général *in spiritualibus,* et, pendant la vacance du siège, le vicaire capitulaire ou l'administrateur légitime.

4» *Manière légitime de demander les dispenses. —* La pratique légitime pour solliciter les dispenses comporte deux conditions qui doivent toujours être observées, à savoir, il faut : 1. qu'il y ait une cause suffisante pour dispenser; 2. que la supplique soit rédigée conforme.

1. *Causes de dispenses.* — Pour obtenir dispense de la loi des empêchements de mariage, une cause juste et raisonnable, c'esl-à-dire une cause dont l'importance doit être proportionnée à la gravité même de l'empêchement, comme il ressort des paroles du concile de Trente, sess. XXIV, c. v, *De reform.,* et sess. XXV, c. xvni. *De reform.* D'où il résulte que, pour les empêchements de droit ecclésiastique, une dispense concédée sans motif par le souverain pontife serait, à la vérité, valide, puisque le supérieur peut dispenser validement dans ses propres lois, mais n'en serait pas moins illicite; et l'évêque, ou un autre inférieur, délégué par le souverain pontife, qui dispenserait d'un empêchement, sans cause grave et raisonnable, agirait non seulement d'une manière illicite, mais encore invalidement, en dépit de la délégation légitime qu'il aurait reçue. De Justis, *op. cit.,* l. III, c. I, n. 30; Reilfenstuel, *op. cit.,* n. 47,67; Giovine, *op. cit.,* 1.1, §67, n. 5; Feije, *op. cit.,* n. 650; Zitelli. *De dispensationibus matrimonialibus,* p. 63; Sebastianelli, *op. cit.,* n. 110.

Or, les causes de dispenses sont de différentes espèces. On distingue d'abord les causes finales ou motivantes, et les causes impulsives : les causes finales sont celles qui attirent principalement la volonté du supérieur pour le décider à accorder la dispense, et sans lesquelles la dispense ne serait point concédée ou bien le serait dans une autre forme; les causes impulsives sont celles qui inclinent seulement le supérieur à dispenser avec plus de facilité, et sans lesquelles la dispense n'en serait pas moins concédée dans la même forme. On distingue ensuite les causes honnêtes et les causes infamantes : les causes honnêtes sont celles qui ne comportent aucune note de délit ou d'infamie; tandisque les causes infamantes sont basées sur la situation délictueuse ou au moins infamante des suppliants. En-

lin on distingue les causes canoniques et les causes non canoniques : les causes canoniques sont celles qui sont expressément déterminées par le style et la pratique de la Curie romaine, et qui ont coutume d'être admises; les causes non canoniques sont toutes les autres causes raisonnables qui, pour ne pas être formellementexprimées dans le style delà Curie romaine, n'en sont pas moins propres à conseiller l'utilité de la dispense. Reifl'enstuel, *op. cit.,* n. 204; Feije, *op. cit.,* n. 651.

Les principales causes canoniques sont indiquées dans l'instruction de la S. C. de la Propagande, du 9 mai 1877 : œ) L'exiguité du lieu, soit absolue, soit relative (par rapport seulement à la demanderesse), à savoir, lorsque dans le lieu d'origine ou encore du domicile, la parenté de la femme est répandue au point que celle-ci ne saurait trouver un époux d'égale condition, sinon un consanguin ou un allié; étant donné, d'autre part, qu'il lui serait dur d'abandonner son pays. Le lieu ne s'entend pas de la paroisse, mais de la ville même, ou du bourg, ou encore du faubourg et des lieux adjacents, pourvu qu'ils ne soient pas distants entre eux de plus d'un mille (1500 mètres). S. C. du Concile, 8 juillet 1876. La petitesse du lieu se vérifie lorsqu'il n'y a pas plus de 300 feux, c'est-à-dire environ 1500 habitants, en défalquant les non-catholiques, mais non les impies et les incrédules. Dans le lieu d'origine ou encore de domicile : d'où il suit que l'exiguité du quasi-domicile ne suffit pas, si par ailleurs la demanderesse possède un domicile où elle habite en fait; mais il faudrait en juger autrement si, en dehors du quasi-domicile, la demanderesse ne tenait pas de domicile ou bien si, en possédant un, elle n'y habitait point; dans ce cas. il y aurait lieu, dans la supplique, d'alléguer la petitesse du quasi-domicile, en faisant en même temps mention du domicile. Enfin l'exiguité du domicile lui-même ne suffirait pas, si la demanderesse possédait deux domiciles, dont l'un seulement serait de proportions aussi réduites. Ne saurait trouver : c'est-à-dire que la femme, ayant passé l'âge nubile, ne trouverait pas présentement l'occasion de se marier avec un homme de sa condition habitant le même endroit, encore qu'auparavant elle aurait déjà été demandée en mariage et aurait même écarté un ou deux prétendants. Un époux d'égale condition, c'est-à-dire un époux de condition égale comme race, richesse, âge, caractère, mœurs, éducation, etc. Cf. De Justis, *op. cit.,* l. III, c. n» Pyrrhus Corradus, *op. cit.,* l. VII, c. Il, n. 6sq.; c. v› n. 40. 58; Sanchez, *op. cit.,* l. VIII, disp. XIX,n.12sq.; Reifl'enstuel,op.cit., n. 76-81 ; Feije, op. cit., n. 652 sq.; Gasparri. *op. cit.,* n. 356, not. 1; Pompen, *Tractatus dispensationum et de revalidatione matrimonii,* n. 34.

b) LAge plus qu'adulte de la femme, c'est-à-dire lorsque celle-ci, ayant dépassé déjà l'âge de vingt-quatre ans, n'a pas encore rencontré un époux d'égale condition. Toutefois, cette cause ne serait d'aucun profit à une veuve qui désirerait convoler à d'autres noces. Ainsi donc, il est nécessaire que la suppliante, qui doil ne pas être une veuve, ait accompli exactement ses vingt-quatre ans, *de momento ad momentum.* En outre, mise à part la question d'exiguité du lieu, qui n'a pasà être prise en considéralion, dans cette seconde cause, il faut que l'intéressée n'ait pas rencontré jusqu'ici un homme de sa condition, avec qui elle ait pu se marier. Voir la cause précédente. Mais que dire, si elle avait déjà trouvé et refusé un ou plusieurs partis? Avec De Justis, *op. cit.,* l. III, c. vm, n. 304 sq.. et Giovine, *op. cit.,* t. n, § 91, n. 6, nous répondrons que, même dans ce cas, la cause se vérifierait. Cela es› d'ailleurs confirmé par une décision de la S. Pénitencerie, 5 avril 1902. Interrogée : *An in verificatione causæ supra memoratæ sciscitari et probari oporteat mulierem superadultam usque ad illam ætatem virum paris conditionis cui nubere possit, non invenisse et hoc ad dispensationis validitatem,* elle répondit : *Satis esse quod certo constet de ætate superadulta.* Cependant, si la suppliante avait écarté un ou plusieurs prétendants de sa condition, précisément afin qu'ayant atteint ses vingt-quatre ans, elle puisse obtenir la dispense pour se marier avec un consanguin ou un allié, nous observerons avec Feije, *op. cit.,* n. 665, qu'il conviendrait de mentionner cette circonstance dans la supplique, sans croire, avec Giovine, *loc. cit.,* que la dispense serait pour cela subreptice.

c) L'absence ou le défaut de proportion de la dot, à savoir, lorsque la femme ne possède pas actuellement une dot assez considérable pour pouvoir se marier, dans le lieu même où elle demeure, avec un homme de sa condition, qui lui soit étranger, et qui ne soit ni son consanguin, ni son allié. Et cette cause acquiert plus d'importance, si la femme reste complètement sans dot, et si le consanguin ou l'allié se montre prêt à l'épouser ainsi, ou même â la doter convenablement. « Si la femme n'a pas actuellement une dot assez considérable. » En conséquence, cette cause conserve toute son application, lorsque la suppliante ne possède présentement aucune dot en réalité, malgré qu'elle doive en posséder une plus tard, et tienne des espérances, en raison, par exemple, d'un héritage escompté, ou encore de quelque promesse. Bien plus, la situation ne serait pas changée, si l'intéressée avait des parents riches, qui se refuseraient à la doter, ou bien ne pourraient le faire sans se priver du nécessaire ou d'une honnête sustentation, eux-mêmes et leurs autres enfants. Cf. Sanchez, *loc. cit.,* n. 25 sq.; De Justis, *loc. cit.,* c. ut; Reifl'enstuel, *loc. cit.,* n. 81-92; Feije, *op. cit.,* n. 656-661; d'Annibale, *loc. cit.,* n. 482, not. 4; Gasparri, *op. cit.,* n. 353, not. 1.

d) Le litige à propos d'une succession, litige déjà entamé, ou qui est en danger grave et prochain de l'être. Lorsque la femme soutient un grave procès touchant la succession de biens de grande importance, et qu'il ne se présente personne pour prendre à sa charge ce procès et le poursuivre à ses propres frais, si ce n'est celui-là même qui désire l'épouser, dans ce cas, la dispense a coutume d'être accordée : il importe, en effet, au bien public que les procès soient apaisés. De cette cause s'en rapproche une a.utre, à savoir, le litige à propos de la dot, lorsque la suppliante ne trouve pas d'autre mari pour l'aider à récupérer ses biens. Mais une cause de ce genre ne peut suffire, sinon pour les degrés les plus éloignés.

e) La pauvreté de la veuve, lorsque par ailleurs celle-ci est chargée d'une nombreuse famille, et que son prétendant promet de la secourir. Cependant la dispense peut encore être accordée, en faveur d'une veuve, pour le simple motif qu'elle est jeune et placée ainsi dans le danger d'incontinence. Or, il convient d'indiquer, dans la supplique, le nombre et l'âge des enfants : car plus ceux-ci sont nombreux et jeunes, plus importante devient la cause de dispense. Mais le petit nombre d'enfants n'est pas un obstacle à la concession de la dispense, si d'autres circonstances se vérifient, tel). ‹ que le péril d'incontinence, la crainte du mariage civil, etc. Cf. Feije, *op. cit.,* n. 664; De Becker, *op. cit.,* n. 308.

f) Le bien de la paix. A cela se rapporte, non seulement quelque alliance entre États et entre princes mais encore l'extinction de graves inimitiés, rixes e' haines civiles. Cette cause est invoquée ou bien pour apaiser de graves inimitiés qui se sont élevées entre les consanguins ou les alliés des futurs contractants, et qui seraient tout à fait résolues par la célébration lu mariage en question, ou bien parce que. de graves inimitiés ayant régné entre les consanguins ou i.- alliés des futurs contractants, et quoique la paix ait

été conclue entre eux, la célébration du mariage contribuerait fort bien à la confirmation de cette paix. Or, d'après le style de la Curie, cette cause de dispense peut être admise pour trois raisons : d'abord, pour la terminaison des procès, lorsque, de graves procès et discussions ayantdéjà pris naissance entre lessuppliants ou leurs parents, leurs consanguins, leurs alliés, à propos de questions de grande importance, étrangères d'ailleurs au projet du mariage, il appert nettement que le mariage lui-même, en unissant les suppliants et leurs familles, sera d'une efficacité certaine pour amener la paix et faire cesser les litiges. Au reserit de dispense se trouve ordinairement adjointe la clause : *l'acla prius litium hujtismodi hinc inde cessione, seu compositione;* aussi bien le délégué, avant de pourvoir à l'exécution de la dispense, doit-il s'assurer que l'arrangement du litige a déjà eu lieu ou qu'au moins ce sera certainement chose faite avec la célébration du mariage. Ensuite, pour l'apaisement des inimitiés, lorsque de graves hostilités s'étant élevées entre les patents des suppliants, leurs consanguins ou leurs alliés, à une époque d'ailleurs antérieure aux pourparlers du mariage avec lequel elles sont supposées n'avoir aucun rapport, il apparaît que si les intéressés s'unissent par le mariage, la paix sera certainement rétablie. D'où il suit que le délégué ne doit pas exécuter la dispense, avant de s'être assuré, d'après les circonstances, que déjà les inimitiés se sont apaisées, ou qu'elles vont l'être incessamment, et sansaucun doute, grâce à la célébration du mariage. Enfin, pour la confirmation de la paix, si, alors que degraves inimitiés avaient autrefois régné entre les suppliants ou leurs familles, toujours pour un motif étranger à la question du mariage, inimitiés d'ailleurs apaisées actuellement par une paix récemment conclue, il appert que le mariage lui-même, s'il vient à être contracté, sera très efficace pour confirmer cette paix et écarter toute crainte de discordes nouvelles. Cf. Feije, op. *cit.,* n. 662.

g) Une familiarité excessive, suspecte et dangereuse; bien plus, la cohabitation sous le même toit, chose qui d'ailleurs ne pouvait facilement être empêchée.

h) Les relations charnelles, qui ont eu lieu avec une parente, ou une alliée, ou une autre personne liée par quelque empêchement; bien plus, la position intéressante de celle-ci, et par conséquent la légitimation de l'enfant, afin qu'il soit pourvu au bien de l'enfant lui-méme, et à l'honneur de la femme, qui autrement ne pourrait plus se marier. Ces relations doivent être publiquement connues, ou tout près de l'être; car, autrement, le motif d'infamie et de scandale n'existerait pas. Cependant des relations charnelles occultes peuvent être également alléguées, soit pour confirmer le danger lui-méme d'incontinence (lequel peut d'ailleur»etre une cause de dispense plus ou moins grave), soit parce qu'il existe pour la femme une raison spéciale de s'unir à l'homme qui l'a possédée. Or, la cause en question doit être regardée comme une des plus urgentes, pour laquelle la dispense a coutume d'être accordée même aux gens du peuple et aux pauvres; ainsi s'exprime l'instruction de la S. C. de la Propagande, qui ajoutait cependant une restriction au libellé de la cause, à savoir : pourvu que les relations n'aient pas été consommées précisément avec l'espoir d'obtenir plus facilement la dispense; » mais cette restriction n'a plus sa raison d'être après le décret du Saint-Office, 25 juin 1885.

i) L'infamie de la femme, qui résulte de soupçons touchant des relations trop familières avec son consanguin ou son allié, et même des rapports charnels, encore que ces soupçons soient faux; car, alors, à moins qu'elle ne contracte mariage, la femme resterait gravement diffamée et sans espoir d'autre union, ou bien serait obligée d'accepter un mari d'une condition inférieure à la sienne, ou encore il pourrait s'en suivre de graves dommages. Pour que cette cause se vérifie, il est nécessaire que la diffamation soit grave, et que les faits, sur lesquels repose la familiarité excessive, soient publics : c'est ainsi que les choses doivent être présentées dans l'instance, où il faut également mentionner les circonstances pouvant aggraver le scandale, tel que le danger d'incontinence, ou la crainte de graves discordes et inimitiés, et indiquer si les suppliants connaissaient ou plutôt ignoraient l'existence de l'empêchement. Cf. Feije, *op. cit.,* n. 674.

j) La revalidation du mariage, lequel a été contracté de bonne foi et publiquement dans la forme du concile de Trente, parce que la dissolution de ce mariage ne pourrait se faire sans scandale public et grave préjudice, surtout pour la femme. Cette cause, qui est valable pour tout empêchement dirimant, est comptée parmi les causes infamantes : elle a pour raison d'être d'éviter les scandales et autres graves inconvénients qui peuvent résulter d'une séparation des prétendus époux, surtout lorsque le mariage a été consommé, et que des enfants sont déjà nés; à cela vient parfois s'ajouter, spécialement de nos jours, la circonstance du mariage civil déjà contracté, circonstance qu'il convient de ne pas omettre dans le libellé de la supplique. Or, il est nécessaire que la célébration du mariage en question ait été précédée des publications des bans, ou au moins de la dispense régulière de ces publications, et, en outre, que le mariage lui-même ait été contracté avec les solennités imposées par le décret *Tametsi* du concile de Trente (auquel d'ailleurs il faut ajouter la nouvelle législation *Ne temere).* Ce détail doit donc figurer dans la supplique. L'instance doit mentionner également la consommation du mariage, si elle a eu lieu, afin qu'on puisse pourvoir à la légitimation de l'enfant. Enfin il importe d'expliquer dans la supplique si le mariage a été contracté dans la bonne ou la mauvaise foi, c'est-à-dire avec ignorance ou connaissance de l'empêchement. Dans le droit ancien, Clémentines, c. un., tit. *De consang. et affin.,* les consanguins ou les alliés, qui avaient contracté mariage dans la mauvaise foi, encouraient une excommunication non réservée; mais cette peine a cessé d'exister depuis la constitution *Aposlolicte sedis,* de Pie IX, 4 octobre 1869. Cependant l'instruction de'la S. C. de la Propagande, après avoirallégué, comme nous l'avons vu plus haut, cette cause de dispense, tirée de la revalidation du mariage, a formulé une restriction, en vertu de laquelle les suppliants qui auraient contracté dans la mauvaise foi, ne mériteraient point la grâce de la dispense. Or, nonobstant cette restriction, lorsque les circonstances le réclament, surtout dans l'hypothèse d'un enfant déjà né et du mariage civil déjà contracté, le Saint-Siège en use aujourd'hui avec plus de bénignité, et a coutume d'accorder la dispense, même dans le cas de mauvaise foi chez les deux parties intéressées. Cf. Feije, *op. cit.,* n. 679, 680; Gasparri, *op. cit.,* n. 365, not. 1.

k) Le danger d'un mariage mixte ou de la célébration du contrat en présence d'un ministre non catholique. Cette juste cause de dispense, appelée aussi péril de la foi, se vérifie lorsqu'il y a danger de voir les suppliants, qui désirent contracter mariage même dans des degrés rapprochés, s'adresser à un ministre non catholique pour la célébration de leur mariage, méprisant ainsi l'autorité de l'r.glise; car, alors, il faut craindre, non seulement un très grave scandale pour les fidèles, mais encore la perversion de la foi ou même la défeciion chez ceux qui agiraient ainsi, au mépris de la loi des empêchements de mariage, et cela, surtout dans les régions où l'hérésie triomphe impunément. Or il est nécessaire que le danger en question, pour constituer une cause finale de dispense, soit un

danger particulier tiré des conditions personnelles des suppliants, car si c'était seulement un danger commun, résultant, par exemple, de ce que les non-catholiques seraient en majorité dans telle ou telle région, ctla constituerait seulement une cause impulsive. Or, si ce danger particulier provenaitseulement des dispositions perverses d'un des suppliants, et qu'il y eût lieu néanmoins de demander la dispense, celle-ci ne saurait étre qu'un témoignage de bénignité toute spéciale de la part du souverain pontife. Mais si les deux parties intéressées cherchaient à faire une violente pression pour obtenir la dispense, par leurs menaces de mariage mixte ou même de défection de la foi, on devrait, d'après Feije, *loc. cit.,* n.667, se refuser à solliciter la dispense en leur faveur; et Kutschker, t. v, p. 222, cité par cet auteur, affirme que le pape Grégoire XVI déniait constamment la dispense à ceux qui menaçaient de renier leur foi si on ne les déliait pas d'un empêchement. Toutefois il faut en juger autrement, lorsque le danger de perversion ne provient pas de la mauvaise volonté des suppliants, mais simplement de la débilité de leur foi et de la faiblesse de leur piété, et il convient alors de les garantir contre une défection probable, en leur octroyant la dispense. Ainsi en a décidé cette même S. C. de la Propagande, dans son Instruction, du 17 avril 1820, à l'archevêque de Québec. En outre, comme le vicaire apostolique de Bosnie avait demandé s'il était permis d'accorder la dispense à ces catholiques qui, n'invoquant pas d'autre motif que leurs amours profanes, pouvaient selon de justes prévisions se laisser aller à comparaître devant un juge inlidèle pour contracter mariage dans le cas où la dispense leur serait refusée, le Saint-Office répondit, à la date du 14 août 1822, qu'il y avait lieu d'user, en leur faveur, des facultés de dispenses : *respondendum oratoriquod in exposito casu utatur facultatibus sibi in formula II commissis, prout in Dominojudicaverit* Or, la même jurisprudence, observe l'instruction de la S. C. de la Propagande, doit être suivie lorsqu'il s'agit du danger de voir la partie catholique oser contracter mariage avec un non-catholique.

l) Le danger d'un concubinage incestueux. Selon qu'il appert de l'instruction de 1822, citée plus haut, le remède de la dispense a lieu d'être accordé de peur que les suppliants ne croupissent dans le concubinage, au grand scandale public, et au préjudice certain de leur salut éternel. D'ailleurs, en général, la crainte d'un concubinage, même non incestueux, comme aussi d'une familiarité excessive entre les suppliants peut toujours être une cause suffisante de dispense. Cf. Gasparri, *op. cit.,* n. 307, not. 2.

m) Le danger du mariage purement civil. En effet, de ce qui a été dit précédemment il ressort que la crainte probable de voir les suppliants, dans le cas où ils n'obtiendraient pas la dispense sollicitée, contracter un mariage purement civil, est une cause légitime pour dispenser. Il faut ajouter que le mariage civil déjà contracté constituerait une cause très urgente.

n) L'éloignement de graves scandales.

o) La cessation d'un concubinage public.

p) L'excellence des mérites, lorsque quelqu'un, ou par ses luttes contre les ennemis de la foi, ou par ses libéralités envers l'Église, ou par sa doctrine, par sa vertu, ou de quelque autre manière, a véritablement bien mérité de la religion. Celui-là est, en effet, digne d'une faveur spéciale qui a bien mérité du bien public de l'Eglise; et même il arrive parfois que le Saint-Siège dispense, au bénéfice d'autres personnes, sur les seules instances de celui qui possède ainsi de grands mérites envers l'Église. Toutefois il faut que ces mérites, qui d'ailleurs peuvent être de diverses sortes, revêtent une réelle importance, et il convient d'expliquer leur nature spéciale dans le libellé de la supplique; plus les mérites en question sont considérables, plus favorable aussi devient la cause de dispense ; mais il est nécessaire qu'ils soient fondés, et leur vérification s'impose, non seulement en tenant compte de l'opinion commune, mais encore parfois en faisant appel au concours de témoins qualifiés. Cf. Feije, op. *cit.,* n.673.

Telles sont, conclut l'instruction de la S. C. de la Propagande, les causes les plus communes et les plus efficaces qui ont coutume d'être invoquées pour obtenir les dispenses matrimoniales et, parmi les théologiens et les canonistes qui traitent de cette matière, ladite Congrégation en recommande deux avec raison, savoir Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum,* l. VII et VIII, et V. de Justis, *De dispensationibus,* I. III.

Cependant, en dehors des causes canoniques que nous venons d'expliquer, il existe d'autres causes justes et raisonnables, qui ne sont pas exprimées formellement dans le style de la Curie, et par conséquent ne sont pas proprement canoniques, mais qui sont admises, aujourd'hui surtout, dans les Congrégations romaines pour obtenir dispense d'empêchements de moindre importance ou de degrés de parenté plus éloignés. Ces causes sont, par exemple, la pauvreté de la suppliante, sa condition d'infirme, d'orpheline, etc., ou encore la conservation d'une race illustre, la conservation des biens dans la même famille, etc. Il arrive, en outre, parfois que les suppliants obtiennent dispense, sans présenter une ca. se particulière, canonique ou autre, mais seulement en alléguant leur qualité, et en disant, d'une manière générale, que, eu égard à des causes certaines et raisonnables, décisives pour leur conscience, ils désirent contracter mariage. Dans ce cas, la dispense, qui est octroyée, est dite sans cause, c'est-à-dire concédée sans cause canonique ou sans cause expressément alléguée; mais alors la cause de dispense se·trouve, à titre de substitution ou encore de compensation, dans le bien public de l'Église, qui en effet est promu grâce à la componende ou aumône plus importante exigée des suppliants, dans le but d'être consacrée à des œuvres pies. Cependant, d'après les règles spéciales de la S. C. des Sacrements, n. 21, les dispenses des empêchements moins considérables doivent toutes étre accordées *ex rationabilibus causis a s. sede probatis.* Ainsi accordées, elles valent comme si elles l'avaient été *ex motu proprio et ex certa scientia,* et par suite elles ne peqvent être entachées d'aucun vice d'obreption ou de subreption. Toutefois la manière de solliciter les dispenses sans cause ne pouvait être admise, autrefois, auprès de la S. Pénitencerie, pour le for externe, pas plus qu'elle ne saurait être utilisée aujourd'hui auprès de l'évêque, lors même qu'il serait muni d'une délégation légitime pour dispenser. Cf. Giovine, *op. cit.,* t. n, § 34; Feije, *op. cit.,* n. 668.

2. *Supplique.* — Pour obtenir les dispenses une supplique présentée de vive voix pourrait rigoureusement suffire; mais, pratiquemment, seule, la supplique présentée par écrit est admise dans la Curie romaine

a) *Quelles choses doivent être exprimées dans la supplique?* — Outre les causes de dispenses qu'il faut toujours exposer avec soin, d'autres choses doivent être exprimées, non seulement eu égard au droit commun, mais encore conformément à la pratique de la Curie romaine, d'après la teneur de l'instruction déjà citée de la S. C. de la Propagande du 9 mai 1877, à savoir : *a.* Les noms et prénoms des suppliants, d'une manière distincte et nette, sans aucune abréviation de lettres. Cependant, lorsque la dispense est demandée au for interne, pour un empêchement occulte, on use de noms fictifs, par exemple, Titius et Bertha, ou bien encore de la lettre N. — *b.* Le diocèse des suppliants, à moins qu'il ne s'agisse d'une dispense au for de la

conscience, pour un empêchement occulte. — c. L'espèce même infime des empêchements, par exemple, s'il s'agit de la consanguinité, de l'affinité, de l'honnêteté publique, etc., et, à propos du vœu, s'il s'agit du vœu de chasteté perpétuelle, ou du vœu de religion, ou du vœu de célibat. — *d.* L'origine de certains empêchements. Ainsi, pour l'empêchement d'honnêteté publique, il faut dire s'il découle des fiançailles ou du mariage; pour l'empêchement d'affinité, s'il provient de relations charnelles licites ou illicites; pour l'empêchement de crime, s'il résulte seulement du conjugicide, ou seulement de l'adultère avec la promesse du mariage, ou à la fois de l'adultère et du conjugicide; pour l'empêchement de parenté spirituelle, s'il provient du baptême ou bien de la confirmation; de même, s'il existe entre le parrain et le baptisé, ou plutôt entre le parrain et les parents du baptisé. Il faut observer en outre, à propos de la parenté spirituelle, que les facultés de dispenser, octroyées ordinairement aux évêques, ne doivent pas s'entendre de la « paternité spirituelle », c'est-à-dire de la parenté qui existe entre celui qui baptise et le baptisé lui-même : telle est, en effet, la portée du décret du Saint-Office, du 3 décembre 1902. Cf. *Analecta ecclesiastica,* t. xi, p. 107. C'est pourquoi si un cas de ce genre venait à se présenter, il faudrait nécessairement recourir au Saint-Siège, et désigner exactement, dans la supplique, cette espèce particulière de parenté. Cf. Lehmkuhl, *op. cit.,* n. 1035, note 1.

e. Le nombre des empêchements. D'où il suit que s'il existe deux empêchements, soit dirimants, soit prohibants, tous deux doivent être désignés en même temps dans la supplique; et il ne suffit pas de solliciter séparément la dispense de chacun des empêchements, car il est toujours plus facile d'obtenir la dispense d'un seul empêchement que de plusieurs. Cependant si, des deux empêchements, l'un était occulte, et l'autre public, il faudrait d'abord demander la dispense pour l'empêchement public, et ensuite seulement pour l'empêchement occulte, en taisant d'ailleurs les noms des suppliants, mais en faisant mention de l'empêchement public et de la dispense déjà concédée. Enfin il importe de signaler combien de fois existe l'empêchement, par exemple, si la consanguinité ou l'affinité est double et multiple.

f. Pour la consanguinité, l'affinité et l'honnêteté publique, il faut également indiquer la ligne, ou directe, ou collatérale; toutefois, lorsque la ligne n'est pas exprimée dans l'empêchement de consanguinité, les suppliants sont estimés parents en ligne collatérale. En outre, il est nécessaire de désigner le degré, et, en même temps, s'il est simple ou mixte, non seulement le plus éloigné, mais encore le plus proche.

g. Enfin certaines circonstances, telles que : l'état de fortune des suppliants, afin que la componende ou la taxe d'usage puisse être exactement déterminée; de même, s'il s'agit d'un mariage à contracter, ou d'un mariage déjà contracté; et, dans l'hypothèse du mariage déjà contracté, si les prétendus époux ont été de bonne ou de mauvaise foi, s'ils ont observé la discipline du concile de Trente touchant la publication des bans et les solennités requises pour la célébration du contrat, enfin, si le mariage a été, ou non, consommé. Cf. De Justis, *op. cit.,*\ I,c. tv; Reilfenstuel, *op. cit.,* n. 149 sq., 267 sq.; Giovine, *op. cit.,* t. n, § 1; Feije, *ov.cit.,* n. 698sq. ; Gasparri, *op. cit.,* n. 382sq.; d'Annibale, *op. cit.,* n. 490, not.

Autrefois, en vertu du décret du Saint-Office du 1er août 1866, il fallait encore mentionner, dans la supplique, les relations incestueuses, si elles avaient eu lieu, et même l'intention qui s'y serait mêlée d'obtenir ainsi plus facilement la dispense. Mais ce détail de législation n'a plus sa raison d'être depuis le décret *infanaum* du pape Léon XIII du 25 juin 1885 : *Dispensaiiones matrimoniales posthac concedendas, etiam si copula incestuosa vel consilium et intentio per eam facilius dispensationem impetrandi reticita fuerint, validas futuras, contrariis quibuscumque etiam speciali mentione dignis minime obstantibus.* Cf. Sebastianelli, *op. cit.,* n. 112; Noldin, *op. cit.,* p. 134.

Comment doit-on procéder, pour solliciter la dispense, lorsqu'à un empêchement public se trouve adjoint un empêchement occulte? Dans ce cas, il faut d'abord s'adresser à la S. C. des Sacrements (comme autrefois à la Daterie) pour obtenir d'elle la dispense de l'empêchement public, sans que rien dans l'instance laisse soupçonner l'existence de l'empêchement occulte; ensuite, les suppliants doivent avoir recours à la S. Pénitencerie, pour l'empêchement occulte, en taisant les noms, mais en mentionnant, dans l'instance, qu'il existait, en outre, un empêchement public, dont la dispense a déjà été obtenue. La S. Pénitencerie dispense alors de l'empêchement occulte, et, en même temps, en vertu des pouvoirs qu'elle détient, remédie au vice de subreption pour la dispense antérieurement concédée vis-à-vis de l'empêchement public. Mais que dire si, au contraire, les suppliants recourent en premier lieu à la S. Pénitencerie, exposant dans l'instance les deux empêchements, public et occulte, et s'adressent ensuite à la S. C. des Sacrements pour obtenir la dispense de l'empêchement public? Un grand nombre d'auteurs, tels que De Justis, *op. cit.,* l. 1, c. iv, n. 106; Sanchez, *op. cit.,* I. VIII, disp. XXIII, n.7; Schmalzgrueber. *op. cit.,* tit. xvi, n. 178, affirment que les sollicilants peuvent agir de la sorte, et que les dispenses ainsi accordées ne sont point dépourvues d'efficacité. Cette opinion, que Gasp: τι, *op. cil.,* η. 346, appelle commune, paraît s'appuyer en fait sur la pratique de la S. Pénitencerie qui, sous l'ancien régime, concédait parfois la dispense de l'empêchement occulte avant que la Daterie n'eût dispensé de l'empêchement public. Cependant d'autres auteurs pensent le contraire, avec Giovine, *op. cit.,* t. n, § 5. n. 11, lequel n'approuve pas cette manière de solliciter les dispenses.

6) *Qui doit rédiger la supplique? Comment doit-elle être faite et à qui faut-il l'envoyer?* — Quoique les suppliants puissent eux-mêmes s'adresser directement au souverain pontife et à l'évêque, car il serait naturel que ceux qui désirent la dispense présentent eux-mêmes leur instance, cependant, d'après une coutume raisonnable, eu égard à l'ignorance et au peu de compétence des fidèles en pareille matière, il est reçu que îa supplique soit rédigée par le curé, si la dispense est demandée pour un empêchement public, et pour le for externe, ou par le confesseur, si la dispense est sollicitée pour un empêchement occulte, et pour le for de la conscience. Lorsqu'il s'agit du confesseur, c'est ordinairement celui de la partie liée par l'empêchement qui rédige la supplique, avec toutes les précautions nécessaires pour sauvegarder le secret sacramentel. Quant au curé qui est chargé de libeller la demande pour la dispense au for externe, c'est plutôt celui de la suppliante, parce qu'ainsi il connaît mieux les causes de dispenses, qui, presque toutes, se tiennent du côté de la femme; mais celte manière de faire n'est pas indispensable pour la validité de la dispense. Si les parties sont de religion mixte, ou que l'une d'elles seulement soit liée par l'empêchement, la mission d'écrire la supplique revient alors au seul curé de la partie catholique ou de la partie liée par l'empêchement. Enfin si c'est le même prêtre qui est à la fois le curé et le confesseur, et qu'il existe deux empêchements, l'un public et l'autre occulte, il devra rédiger deux suppliques : l'une, comme curé, pour l'empêchement public, et l'autre, comme confesseur, pour l'empêchement occulte.

La supplique doit être faite au nom des suppliants et non pas au nom du curé ou du confesseur : à savoir, la dispense est demandée au nom des deux parties, si elles sont toutes deux catholiques, et si l'empêchement est commun ou corrélatif, tel que la consanguinité, l'affinité; et l'instance est présentée au nom d'une partie seulement, lorsque l'empêchement lui est propre, comme serait le vœu de chasteté, ou que l'autre partie n'est pas catholique. La dispense peut être demandée même à l'insu des parties, pourvu que la dispense, une fois obtenue, soit acceptée par la partie que lie l'empêchement; mais, en règle générale, il ne convient pas de solliciter ainsi les dispenses à l'insu des parties intéressées, à moins que ce ne soit vraiment utile et prudent de ne révéler l'empêchement aux sujets en cause que lorsque la dispense est déjà prête, comme cela peut arriver dans le cas de revalidation d'un mariage. La supplique doit être présentée par écrit, et en langue latine. Si l'instance, portant sur des empêchements publics, est destinée à la S. C. des Sacrements, il faut l'adresser au cardinal préfet de ladite Congrégation : *Eminenlissinio Principi, .Reverendissimo D. D. N.* (prénom) *cardinali N.* (nom) *præfecto S, C. de disciplina Sacramentorum ;* et, au début de la supplique, on interpelle le cardinal préfet lui-même, en écrivant ces mots : *Eminentissime Princeps, etc.* Il en est de même pour l'instance dirigée à la S. Pénitencerie, à propos des empêchements occultes, et on la libelle au cardinal grand pénitencier : *Eminenlissinio Principi,* etc., ou encore simplement, au tribunal de la S. Pénitencerie : *Sacro Tribunali Pænilentiariæ apostolicæ, Jtomam ;* et dans la supplique, on s'adresse directement au cardinal grand pénitencier : *Eminentissime Princeps,* etc. Mais il n'est pas nécessaire, pour le curé ou le confesseur, de se préoccuper d'autre chose que d'exposer clairement tout ce qui doit être exprimé dans la supplique; car c'est ordinairement l'expéditeur apostolique ou l'agent ecclésiastique qui se chargent, à Rome, de rédiger les formules convenables et de les faire parvenir à leur destination respective. D'ailleurs, il ne convient pas d'envoyer la supplique directement à Rome; mais elle doit être généralement transmise d'abord à l'évêque qui, ou bien dispense lui-même, s'il a reçu la délégation en question, ou bien communique à son agent auprès des Congrégations romaines la supplique munie de son sceau et d'une note testimoniale. Cependant, lorsqu'il s'agit d'un empêchement occulte, dont la révélation à l'Ordinaire pourrait constituer une diffamation des suppliants, ou une violation du secret de la confession, il faut envoyer la supplique directement à la S. Pénitencerie, ou mieux à l'agent ecclésiastique à ce commissionné. Cf. Feije, *op. cit.,* n. 719; Gasparri, *op. cil.,* n. 374-381; d'Annibale, *op. cit.,* n. 499.

5' *Concession des dispenses.* — En principe, les dispenses peuvent être concédées dans trois formes différentes, savoir, ou bien dans la forme gracieuse, ou bien dans la forme commissoire, ou bien dans la forme mixte. La dispense est dite accordée dans la forme gracieuse, lorsque c'est le supérieur lui-même qui dispense directement, en sorte qu'il charge seulement l'intermédiaire de communiquer officiellement aux parties intéressées la grâce de la dispense déjà octroyée. La dispense est dite concédée dans la forme commissoire, lorsque le supérieur délègue simplement à d'autres personnes le pouvoir de dispenser, de manière que la dispense ne peut être considérée comme octroyée qu'après que le délégué a usé de ses facultés. Enfin la dispense est dite donnée dans la forme mixte, lorsque d'abord le supérieur agrée la supplique, *annuit petitioni,* et mande ensuite au délégué de fulminer, c'est-à-dire d'exécuter la dispense, après avoir vérifié le bien fondé de la demande, et aussi sous certaines conditions. Or, pratiquement, tandi- . les évêques dispensent plutôt dans la forme graciées- la coutume actuelle du Saint-Siège est de dispenser, non dans la forme gracieuse, ni dans la forme commissoire, mais dans la forme mixte. En effet, le souverain pontife donne d'abord son consentement à la supplique, et ensuite charge un délégué de concéder la grâce de la dispense, enjoignant à celui-ci de vérifier au préalable la vérité de la requête présentée, et, lors de l'exécution de la dispense, dobserver certaines conditions. Cf. Gasparri, *loc. cil.,* n. 392; Sebastianelli. *loc. cit.,* n. 113; De Luca, *In IV librum Decretalium,* p. 175. De là, dans les dispenses matrimoniales, émanant de Rome, l'empêchement n'est pas levé, lorsque le reserit pontifical de la dispense est concédé, mais seulement lorsque le délégué l'a fulminée, c'est-à-dire qu'il a pourvu à son exécution. De plus, il est nécessaire que se vérifient les causes de la dispense, seulement pour le moment où on procède à l'exécution du reserit apostolique. En outre, les Congrégations romaines, ainsi que nous l'avons vu, en expliquant le rôle de la Daterie et de la Pénitencerie, peuvent observer des formes diverses, selon les conditions de fortune des suppliants, et dispenser, soit dans la forme commune, ou forme des riches, soit dans la forme des pauvres. Enfin, comme nous l'avons dit également, les dispenses sont concédées ou pour le for externe, ou pour le for interne seulement, selon la nature des empêchements qui peuvent être ou publics ou occultes.

Dans l'exécution des dispenses matrimoniales, nous l'avons insinué tout à l'heure, le délégué doit observer avec soin certaines conditions ou précautions spéciales que les Congrégations romaines ont coutume d'imposer : telle est la raison d'être des clauses, qui sont ordinairement insérées dans les rescrits de dispenses. Or, parmi ces clauses, les unes expriment des conditions qu'il faut observer non seulement sous peine de péché, mais encore sous peine de nullité de la dispense; les autres contiennent simplement une monition avec précepte dont l'inobservance, tout en pouvant être un péché, n'afiecte en rien la validité de la dispense. Pour distinguer ces diverses clauses les unes des autres, les auteurs se réfèrent communément à la règle suivante : On est en présence d'une condition, si la clause est exprimée par les mots « si », *si,* « seulement -. « pourvu que », *modo, dummodo,* « après que », *postquam,* « non autrement », « ainsi, et non d'une autre manière », *non aliter, sic nec alio modo,* ou par un ablatif absolu ; ou bien encore, si la clause contient un élément qui, par ailleurs, de droit commun, est nécessaire à la substance de l'acte. Au contraire, si la clause enjoint quelque chose, qui, de droit commun, est r··· quis seulement pour la licéité de l'acte, elle est considérée comme une pure monition, encore qu elle soit exprimée par un ablatif absolu, par exemple : .·.- publications étant faites au préalable ». Toutefois cette règle doit être appliquée avec une certaine réserve. - savoir, en sous-entendant toujours : pourvu que rien d'autre ne ressorte de la nature de la chose, ou du style de la Curie, ou du consentement commun des docteurs. Cf. Benoit XIV, *Institutiones ecclesiastici,* inst. i.xxxvn, η. 68; Zitelli, op. ciL, p. 75 ; Feije. op. cit., n. 734; d'Annibale, op. *cit.,* n. 500; Gasparri. *loc. it..* n. 393.

Or, voici les principales clauses qui ont coutume d'être adjointes : 1. aux rescrits pour le for externe c'est-à-dire aux rescrits émanant de la S. C. des Sacrements de laquelle relèvent aujourd'hui presque toutes les dispenses pour les empêchements publics ; 2. aux rescrits pour le for interne, c'est-à-dire aux rescrits de la S. Pénitencerie chargée maintenant de dispenser seulement pour les empêchements occultes.

I. *Clauses pour le for externe.* — a) « Nous donc, pour ce qui les concerne eux-mêmes... et qui que ce soit d'entre eux, les absolvant, et jugeant qu'ils doivent être absous de l'ensemble de toutes les sentences ecclésiastiques, censures et peines, si de quelque açon ils sont liés par elles, mais cela seulement afin que les présentes lettres obtiennent leur effet. » Cette clause, ou une autre similaire, était ordinairement insérée dans tous les rescrits qui émanaient de la Daterie ou de la S. Pénitencerie. Or, ladite absolution était ainsi octroyée, au préalable, par mesure de précaution. *ad cautelam,* afin que les suppliants, s'ils étaient, par impossible, tombés dans quelque excommunication ou interdit, fussent déliés de leur incapacité juridique et puissent profiter de la grâce de la dispense qui leur était accordée. Toutefois cette absolution n'était concédée qu'à l'effet de la présente dispense, en sorte que la censure restait en vigueur pour ses autres conséquences. Cf. Feije, *op. cit.,* n. 735. Mais cette clause n'a plus guère sa raison depuis le nouveau réglement de Pie X du 29 septembre 1908, où on lit, au c. ni, a. I, 6° : « A partir du 3 novembre 1908... les grâces et dispenses de tout genre, concédées par le Saint-Siège, même pour ceux qui sont liés par des censures, doivent être regardées comme ratifiées et légitimes, â moins qu'il ne s'agisse de ceux qui ont été nommément excommuniés, ou auxquels le Saint-Siège a nommément infligé la peine de la suspense *adivinis,* » Voir t. ut, col. 27. — *b)* « Si les choses exposées sont conformes à la vérité. » Avant le décret du pape Léon XIII du 28 août 1885, la clause en question était exprimée d'une manière différente, â savoir : « Si, après information, la supplique est trouvée conforme à la vérité, » aussi bien était-il nécessaire, pour la validité de la dispense, d'établir une enquête dans le but de vérifier la supplique, avant de procéder à l'exécution du reserit. Mais aujourd'hui cette vérification de la supplique, sous forme d'enquête, n'est plus une condition nécessaire à la validité de la dispense, et elle est seulement requise pour la licéité, lorsque, par ailleurs, l'exécuteur apostolique ne connaît pas suffisamment, en conscience sûre et certaine, le bien fondé de la demande, et l'exactitude de la cause invoquée. S. Pénitencerie, 27 avril 1886. Voir t. ni, col. 26. — c) « Avec défense absolue de rien exiger à titre de gratification ou de salaire, ni d'accepter aucune offrande. » Cette clause enjoint à l'exécuteur apostolique de ne rien accepter, même spontanément offert, à titre de cadeau ou de récompense, quoique cependant il soit permis d'imposer une taxe légère pour les frais de la chancellerie épiscopale. Dans les rescrits de la S. Pénitencerie, ladite clause est ainsi formulée : « avec dispense gratuite ,>. — *d)* « Avec absolution, à eux conférée, par vous-même ou par un autre, dans l'un et l'autre for. en vertu de notre autorité apostolique, pour cette fois seulement... du crime d'inceste jt excès de ce genre, après leur avoir imposé, selon votre jugement, une pénitence salutaire pour ledit inceste. » Le pouvoir d'octroyer cette absolution est accordé à l'exécuteur apostolique seulement pour la dispense en question, Saint-Office, 27 septembre 1888; et ladite absolution diffère grandement de l'absolution générale *ad cautelam,* dont nous avons déjà parlé. Or cette absolution spéciale doit être concédée en dehors de la contession sacramentelle, S. Pénitencerie, 4 janvier 1839; cf. Brillaud, *Dispenses matrimoniales,* n. 115; c'est pourquoi elle n'intéresse point la faute morale elle-même, ou le péché, mais seulement les peines qui peuvent avoir été établies contre les incestueux par le droit particulier; en outre l'absolution, conférée au for externe, vaut également pour le for interne. S. Pénitencerie, 27 avril 1886. Cf. Feije, *op. cit.,* n. 744. Cette absolution peut être formulée même vis-à-vis des absents, de vive voix ou par écrit, mais il convient de suivre la forme accoutumée de l'Église, c'est-à-dire la forme du rituel romain, encore que, depuis le décret de 28 août 1885, aucune formule spéciale ne soit plus imposée. L'absolution en question, lorsqu'elle se trouve prescrite, doit toujours être observée comme condition préalable, sinon pour la validité de la dispense, comme l'exigent certains auteurs, tels que Feije, *op. cit.,* n. 744; Planchard, *Dispenses matrimoniales,* n. 216; Tephany, *Dispenses matrimoniales,* n. 268. au moins pour sa licéité, ainsi qu'estiment suffire d'autres auteurs, tels que Gasparri, *op. cit.,* n. 409, et d'Annibale, *op. cil.,* n. 373. En outre, une pénitence salutaire doit être imposée, d'après le jugement prudent de l'exécuteur apostolique, auquel il appartient de la déterminer, en tenant compte des conditions du délit, des personnes, des circonstances et du temps. Or, cette pénitence peut être simplement privée, quoique le crime de l'inceste ait été public; et, plus probablement, son observance ne doit pas être considérée comme nécessaire à la validité de la dispense, au moins si celle-ci a été concédée dans la forme ordinaire. De Justis, *op. cit.,* l. I, c. VII, n. 208; Reiffenstuel, *op. cit.,* n. 342; Lehmkuhl, *op. cit.,* n. 1045; Gasparri, *loc. cit.;* De Becker, *op. cit.,* p. 328.

e) « En prononçant, s'il y a lieu, la légitimation de l'enfant déjà né. » C'est qu'en effet l'enfant né de parents, entre lesquels un mariage valide ne pouvait exister à cause d'un empêchement dirimant, est illégitime; or, il ne peut pas être légitimé, simplement par le mariage subséquent de ses parents, ou par la dispense elle-même, mais seulement par un acte distinct de supérieur, c'est-à-dire par un reserit spécial de l'autorité suprême. De là, il ne suffit pas que le délégué, chargé de l'exécution des lettres apostoliques, accorde purement et simplement la dispense, mais il doit encore légitimer expressément l'enfant déjà né; autrement celui-ci resterait illégitime. Mais cette légitimation n'aurait aucun effet, si les suppliants venaient à abandonner leur projet de mariage; au contraire, si après l'exécution du décret de légitimation, l'un des futurs époux, ou même tous les deux, venaient à mourir, sans avoir pu contracter mariage, leur enfant n'en resterait pas moins légitime.

L'enfant adultérin doit toujours être excepté de la légitimation, qui ne saurait en effet lui être d'aucun profit. Autrefois, la clause enjoignait en outre à l'exécuteur apostolique de légitimer « l'enfant à naître »; mais cette addition était faite plutôt *ad abundantiam juris,* car certainement l'enfant qui doit naître, après que l'empêchement a été levé, est légitimé par le seul fait du mariage validement contracté. Cf. Reiffenstuel, *loc. cit.,* n. 359; Feije, *op. cit.,* n. 741; Gasparri, op. *cit.,* n. 403; Pompen, *op. cit.,* n.81.

f) « Après avoir écarté, autant qu'il existe, le scandale, surtout par la séparation des suppliants, si elle est possible durant le temps qui paraîtra convenable. » Avant de pourvoir à la fulmination de la dispense, il est nécessaire d'écarter le scandale, s'il existe; cependant, cette condition n'est pas-requise si les péchés ne sont pas publics, ou si le scandale a déjà été réparé. Or, parmi les moyens de réparer le scandale, il n'en est pas de plus efficace que la séparation des futurs époux; mais si celle-ci ne peut avoir lieu, il faut avoir recours à d'autres moyens qui, d'après le jugement prudent de l'exécuteur apostolique, puissent être d'un certain effet pour éloigner le scandale. S. Pénitencerie, 12avril 1889.

Lorsqu'il s'agit de dispenses concédées dans la forme des pauvres, on trouve encore d'autres clauses insérées aux rescrits apostoliques, par exemple, touchant l'obligation, pour le délégué, de s'assurer de la pauvreté véritable des suppliants, ou de l'absence de tout autre

empêchement, tant dirimant que prohibant, comme aussi d'avoir la certitude que de la concession de la dispense ne résultera aucun scandale. Cf. Zitelli, *op. cil.,* p. 83.

g) « Après qu'ils ont versé une aumône, qui doit être taxée d'après leurs ressources et appliquée, selon le ugement du même Ordinaire. » Cette, clause est adjointe à la dispense pour cause infamante, et parfois aussi pour d'autres cas, lorsque les suppliants sont pauvres; elle se vérifie surtout dans les dispenses pour la France et la Belgique, et n'exprime pas une condition, mais simplement une monition, ainsi que l'a décrété la S. Pénitencerie, le 10 juin 1876. Cf. *Collectanea S. C. de Propaganda fide,\"* édit., n. 1493; Gasparri, *loc. cil.,* n. 408. Il appartient au jugementde l'Ordinaire de fixer l'aumône qui doit être versée, en tenant compte des ressources des suppliants, etaussi d'en faire l'application; les suppliants remettent leur aumône entre les mains de l'Ordinaire, ou au moins promettent de le faire, car il n'est pas nécessaire que ce versement soit accompli avant la fulmination de la dispense, comme en témoigne la réponse de la S. Pénitencerie, '11 juin 1859. En outre, si l'Ordinaire, vu la pauvreté extrême des suppliants, ou bien à cause de leur mauvaise volonté, juge opportun de passer sous silence ladite clause, la dispense n'est pas atteinte dans sa validité, et même la chose esl remise à sa prudence et à sa conscience : tel est le sens de la réponse de la S. Pénitencerie du 11 novembre 1890, à une consultation de l'official de Tours. D'ailleurs, surtout lorsque dans la clause il est spécifié que l'aumône doit être versée au profit des pauvres, certains auteurs pensent avec raison que, dans le cas d'extrême pauvreté des suppliants, on peut rendre ceux-ci destinataires et bénéliciaires de ladite aumône qui, pour cela, n'est pas exigée, lors de l'exécution de la dispense. Cf. Feije, *loc. cil.,* n. 746. Enfin, pour ce qui regarde la coutume, observée dans plusieurs diocèses de France, en vertu de laquelle, lorsque lescurés sollicitent, auprès du Saint-Siège, la dispense pour des empêchements de mariage, on exige des futurs époux, ou d'une autre personne, en leur nom, une certaine somme qui doit être consacrée à dos œuvres pies, de manière que, préventivement, se trouve réalisée la condition ordinairement apposée dans les rescrits delà S. Pénitencerie : « Après avoir versé une aumône qu'il appartient au jugementde lOrdinaire de laxer et d'appliquer, » la S. Pénitencerie a répondu, en date du 10 juillet 1884, que ladite coutume pouvait être tolérée, pourvu que les futurs époux, soit avant, soit après la réception du reserit de dispense, soient informés que, par le versement anticipé de cette somme d'argent, ils ont rempli les conditions imposées par la clause en question. Cf Gasparri. *loc. cit.* Voir t. ni, col. 27-29.

A) « Après avoir accordé, au préalable, l'absolution des censures et peines ecclésiastiques qui peuvent avoir été encourues, ainsi que de crime d'inceste, avec une pénitence grave et salutaire, ou bien avec une pénitence convenable et salutaire, ou bien, avec une pénitence salutaire, grave et de longue durée. » Touchant ia nature et la pratique de cette absolution sacramentelle, voir ce que nous avons dit, col. 2483. Or, la faculté d'octroyer cette absolution n'est concédée que si .es suppliants ont mentionné dans leur instance la circonstance de l'inceste. D'ailleurs, ainsi que l'a répondu la S. Pénitencerie le 2 juillet 1891, il est toujours louable de faire précéder l'exécution de la dispense d'une absolution conditionnelle, même si l'Ordinaire prévoit que les suppliants ne sont liés,par aucune censure. Quant à la pénitence salutaire, grave, convenable, etc., qui doit être imposée, il appartient au jugement de celui qui dispense, ou du délégué, d'en déterminer la nature, l'importance et la durée, d'une manière conforme au droit, sans excéder les limites de la sévérité et de l'humanité, en tenant compte de la condition, de l'·. dela faiblesse, de l'occupation, du sexe, etc., de ceux auxquels cette peine doit être inligée. Tels sont les termes de la déclaration de la S. Pénitencerie. du 25 février 1890. Cf. *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* 1reédit.,n. 1499. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire que cette pénitence soit accomplie avant l'exécution de la dispense; mais il est requis, et il suffit que les suppliants acceptent et promettent de s'y soumettre par la suite, car c'est pour eux une obligation grave, à moins que de justes raisons ne viennent les en dispenser. Cf. Feije, *op. cit.,* n. 746; Gasparri, *loc. cit.*

i) « Pourvu qu'entre eux n'existe aucun autre empêchement canonique. » Or, cette clause s'entend de tout empêchement, non seulement dirimant, mais encore prohibant, de sorte que, s'il existe un seul de ces empêchements qui n'ait pas été exprimé dans la supplique, la dispense est par le fait même invalide : ainsi en serait-il, par exemple, si, même de bonne foi. un degré de consanguinité on d'affinité avait été présenté dans l'instance comme simple, alors qu'il était multiple. Voir ce que nous avons déjà dit, touchant les choses que doit contenir la supplique. Voir aussi t. ni, col. 24-25.

2. *Clauses pour le for interne.* — a) « A un confesseur discret, choisi par le suppliant, entre ceux qui sont approuvés de l'Ordinaire du lieu. » D'où il suit que tout confesseur, choisi par le pénitent, et celui-là seul, peut exécuter la dispense, â condition qu'il ait été approuvé, pour entendre les confessions, par lOrdinaire du lieu où il faut procéder à l'exécution des lettres apostoliques. Cependant lorsque la délégation a été sollicitée pour un confesseur déterminé, c'est à lui que la dispense a coutume d'être transmise, par exemple, sous cette formule : *discreto viro N. confessario,* ou bien : *tibi confessario ab oratoribus electo*/dans ce cas, le confesseur en question peut seul fulminer la dispense. Autrefois il n'était pas rare que la S. Pénitencerie requit chez l'exécuteur de la dispense le titre de docteur en théologie ou de docteur en droit canonique; mais aujourd'hui cette condition ne figure plus guère dans ladite clause. Voir t. ni, col. 25.

b) λ Nous confions l'exécution des présentes lettres, à votre discrétion, si la chose est telle, ou bien encore si les choses exposées sont véridiques En vertu de cette clause, le confesseur auquel se trouve confiés l'exécution des lettres de dispense, doit s'enquérir, en interrogeant le pénitent, et lui seul, si les choses exposées dans la supplique sont exactes, si la cause finale de la demande subsiste toujours, et si l'empêchement est véritablement occulte.

c) « Après avoir entendu d'abord la confession du suppliant... au for de la conscience, seulement dans l'acte de la confession sacramentelle, et non autrement. » Si la présente clause figure dans le reserit, la dispense doit être, sous peine de nullité, fulminée au tribunal de la pénitence, après que la confession du suppliant a été entendue, encore que celui-ci ait déjà été absous de ses fautes, peu auparavant, ou bien quil ne se sente conscient d'aucun péché grave. Toutefois l'absolution sacramentelle n'est point requise : c'est pourquoi la dispense peut être valideinent exécutée, même si le pénitent n'est pas convenablement dispo-- pour recevoir l'absolution de ses fautes, ou qu'î' fasse une confession invalide et sacrilège, comme en témoignent les réponses de la S. Pénitencerie, du 19 mai 1834 et du 4 janvier 1839. Voir t. m, col. 22-23.

d) « Étant écartée l'occasion de pécher. » Cette clause est apposée daus le reserit de dispense, lorsqu'il s'agit de l'empêchement d'affinité pour relations charnelles illicites, par exemple, du suppliant avec la sœur ou la mère de sa fiancée, ou bien de la suppliante avec l irère de son fiancé, etc. L'occasion de pécher doit s'entendre

de l'occasion prochaine et volontaire, qui doit en effet être absolument supprimée; que si l'occasion est nécessaire, elle doit être écartée, au moins de cœur, et convertie en occasion éloignée. Ainsi donc, tant que le pénitent se refuse à observercetle condition, le confesseur ne peut procéder à l'exécution de la dispense; et celui-ci doit avant tout veiller à ce que le pépitent renonce à la cohabitalionet à touteautrecirconstance pouvant être une occasion prochaine de récidive. Cf. Feije, op. *cit.,* n. 751. Voir t. ni, col. 24.

e) « Absolvant de l'inceste et des excès de ce genre, ou bien, absolvant de toutes sentences, censures et peines ecclésiastiques. » Ladite clause confère au confesseur la faculté d'absoudre, pour cette fois, des crimes en question, encore que ceux-ci soient compris, avec censure, parmi les cas réservés, et que le confesseur n'ait pas le pouvoir d'absoudre des cas réservés. Cf. Feije, op. *cit.,* n. 752; Pompen, *op. cil.,* n. 84; Noldin, op. *cil.,* n. 141; Van der Mœren, op. *cit.,* p. 156.

f) « Pourvu que la naissance de la femme soit antérieure aux relations que le suppliant a eues avec la mère de celle-ci. » Cette clause est insérée pour la dispense de l'empêchement d'affinité, *ex copula illicita,* que le suppliant a contracté en entretenant des relations coupables avec la mère de sa fiancée, et cela, dans le but d'éviter le dangerd'un mariage entre le père et la fille.

g) « Après avoir infligé une grave pénitence salutaire, grave et longue, grave et durable, très grave et longue, etc. » La pénitence salutaire en question doit être imposée aux deux suppliants, ou à l'un des deux seulement, selon que tous deux, ou un seul, se sont rendus coupables du délit d'où ressort l'empêchement. Or, les docteurs tiennent pour pénitence grave et longue celle qui devrait être accomplie durant un an, ou six mois, ou encore trois mois, une fois ou bien deux ou trois fois par semaine, comme serait, par exemple, l'obligation de réciter chaque semaine un, deux ou trois rosaires, etc. Une pénitence durable serait celle qui se prolongerait pendant trois ans, pendant deux ans, ou même un an seulement. Quant à une pénitence perpétuelle, elle devrait être poursuivie jusqu'à la mort. Cf. Benoit XIV, *Instil, cedes.,* inst. t.xxxvn, n. 36-38; Monacelli, *Formulariumlegale praclicuni,* t. i, tit. tx, form. 1, n. 45,47. 71 ;Giovine,op. *cit-,* t. n, p. 253 sq.; Feije, *op. cil.,* n. 752; Pompen, *op. cil.,* n. 84. Voir t. lit, col. 23.

i) « Et qu'ils fassent une aumône en laveur des pauvres. » La présente clause, insérée parfois dans les rescrits pour le for interne, exprime seulement une monition, que l'exécuteur de la dispense doit transmettre au suppliant; mais elle ne contient pas un précepte formel, ni une condition, à moins que cette aumône n'ait été prescrite spécialement, à titre de condonation, decommutation, etc. Cf. Zitolli, *op. cil.,* p. 89; Gasparri, *op. cit.,* n. 416.

;) « Et étantobservées d'autres conditions qui ontpu être imposées dans le droit. » Parmi ces conditions, il faut mentionner la réparation des dommages-et du scandale, l'éloignement de l'occasion de pécher, la restitution, etc.

k) i Pourvu que l'empêchement soit occulte; tout â fait occulte. » Voir t. ni, col.24; t. iv, col. 2441.

l) s Pourvu qu'il n'existe pas d'autre empêchement canonique. » Voir t. in, col. 24-25; t. iv, col. 2479.

m) « Les présentes lettres ayant été par vous brûlées, déchirées, une fois terminée leur exécution, et cela, sous peined'excommunication *laine sententiæ.* » En vertu de cette clause est prescrite la destruction des lettres apostoliques, dans un bref délai, c'est-à-dire environ trois jours après l'exécution de la dispense, ou au plus tard aussitôt après la célébration du mariage. Toutefois il n'est pas défendu au confesseur, pour son instruction et celle des autres, de transcrire et de conserver un texte, non authentique, desdiles lettres, à savoir, en omettant le jour et l année,ainsi que toute circonstance qui pourrait violer le secret de la confession. Cl. Feije, *op. cil.,* n. 754. Voir t. lit, col. 26.

6“ *Exécution des dispenses.* — 1. *Quel est Γexécuteur des lettres apostoliques?* — L'exécuteur des rescrils apostoliques est différent, selon qu'il s'agit d'une dispense d'un empêchement public, et au for externe, ou bien d'une dispense d'un empêchement occulte, et au for interne.

a) Pour les dispenses matrimoniales *au for externe,* l'exécution des lettres apostoliques était confiée autrefois par la S. Pénitencerie, aux Ordinaires des suppliants ; par la Daterie, à l'évêque et à son official ou vicaire général *in spiritualibus,* et, lorsque le siège épiscopal était vacant, aux vicaires capitulaires. Mais, dans la pratique actuelle, l'exécution des dispenses matrimoniales, pour le for externe, est confiée à l'Ordinaire des suppliants, ou à l'Ordinaire du lieu, ainsi que l'a établi expressément Léon XIII dans le décret *De mandato* du 20 février 1888, dont voici la teneur : *a.* Toutes les dispenses matrimoniales à l'avenir doivent être confiées, soit à l'Ordinaire des suppliants, soit à l'Ordinaire du lieu. *b.* Sous le nom d'Ordinaire viennent les évéques, les administrateurs ou les vicaires apostoliques, les prélats ou les préfets ayant juridiction avec territoire séparé, et leurs officiais ou vicaires généraux *in spiritualibus,* et, pendant la vacance du siège, le vicaire capitulaire ou l'administrateur légitime, c. Le vicaire capitulaire ou les administrateurs peuvent également exécuter les dispenses apostoliques qui ont été remises à l'évêque, ou à son vicaire général, ou à son official, mais qui n'ont pas encore été exécutées, soit que cette exécution ait déjà été commencée, soit que la chose reste intacte. A son tour, l'évêque, une fois le siège pourvu, ou bien son vicaire général *in spiritualibus,* ou son official, peut procéder à l'exécution des dispenses qui avaient été remises au vicaire capitulaire, soit que celui-ci ait déjà entamé cette exécution, soit qu'il n'y ait pas encore louché, *d.* Les dispenses matrimoniales, qui sont confiées à l'Ordinaire des suppliants, doivent être exécutées par l'Ordinaire qui a donné les lettres testimoniales, ou quia transmis la supplique au siège apostolique, qu'il soit l'Ordinaire d'origine ou celui du domicile, l'Ordinaire de l'un et l'autre suppliant ou seulement celui de l'un d'eux; même si les futurs époux, à l'époque où doit être exécutée la dispense, ont quitté le domicile du diocèse en question, et sont passés dans un autre sans espoir de retour, auquel cas pourtant l'exécuteur apostolique informera, s'il le juge expédient, l'Ordinaire du lieu où le mariage doit être contracté, *e.* Cependant, il est possible à l'Ordinaire susdit, si du moins iljuge convenable ce procédé, de déléguer, peur l'exécution de la dispense, un autre Ordinaire, spécialement l'Ordinaire dans le diocèse duquel les fiancés habitent actuellement. Or, il est permis de se demander si l'Ordinaire a le pouvoir d'exécuter son mandat apostolique en dehors de sou territoire? A cela nous répondrons que tout ce qui, dans le mandat de dispense, est acte de pur ministère ou de juridiction volontaire, tel que l'absolution, l'imposition d'une aumône, la séparation des suppliants, la réparation du scandale et la concession même de la dispense, il peut le remplir hors de son territoire ; car c'est un principe de droit que le simple ministère et la juridiction volontaire peuvent être exercés par le juge ecclésiastique, vis-à-vis de ses propres sujets, même en dehors de son territoire. Toutefois, si au reserit de dispense était adjointe la clause v que, d'aucune manière, il ne puisse s'en servir en dehors des limites de son diocèse », il s'ensuivrait que celui, auquel serait destinée la dispense, devrait être non seulement sujet de l'évéque, chargé de dispenser, en raison du domicile

ou du quasi-domicile, mais encore se trouver actuellement dans le territoire même du diocèse, au moment où la dispense serait concédée. Ainsi donc, lorsque aucune clause de ce genre n'est insérée dans le reserit, l'évéque peut octroyer la grâce de la dispense, en dehors des limites de son diocèse, à condition seulement que le bénéficiaire soit véritablement son sujet. Cf. Lehmkuhl, op. *cit.,* n. 1017. Mais il en serait autrement pour les éléments du mandat de dispense qui se rattacheraient â la juridiction contentieuse, tels que l'acte de citer et d'interroger les témoins pour la vérification de la supplique; car c'est un autre principe de droit que la juridiction contentieuse ne peut être exercée que dans les limites du for compétent, et non hors du territoire. Cependant l'Ordinaire qui se trouverait hors de son territoire et voudrait procéder â l'exécution d'une dispense, pourrait confier à un délégué la mission de citer et d'interroger les témoins. Cf. De Justis, *op. cit.,* l. I, c. vi, n. 485; Feije, *op.cit.,* n. 755; Gasparri, op. *cit.,* n. 425.

L'Ordinaire peut-il exécuter le reserit de dispense-, si, dans l'intervalle, le souverain pontife vient à mourir? Il faut répondre affirmativement, encore que la chose soit intacte, c'est-à-dire que le délégué n'ait encore accompli aucun acte touchant l'exécution de la dispense. La raison est que la faculté d'exécuter la dispense matrimoniale n'est pas réputée « grâce à faire », mais « grâce faite », et, comme telle, ne cesse pas d'exister à la mort de celui qui la concède. Cf. Decret., l. Ill, tit. v, *De præbendis,* c. 36: *ibid.,* L II, tit. xxtx, *De officio et potestate judicis delegati,* c. 5.

b) Pour les dispenses *au for interne,* rien n'a été changé par le décret *De mandato,* cité plus haut, et la mission d'exécuter le reserit de dispense a coutume d'être confiée à un simple confesseur, désigné ou choisi parmi ceux qui sont approuvés de l'Ordinaire. Or, ce pouvoir d'exécuter ainsi les dispenses apostoliques *au for interne* n'expire certainement pas chez le délégué à la mort du souverain pontife, comine l'ont plusieurs fois déclaré les Congrégations romaines, par exemple, la S. C. des Évêques et Réguliers, le 29 avril 1740 et le 7 avril 1769.

2. *Comment doit procéder le délégué dans la fulmination de la dispense* ? — L'exécuteur apostolique ne saurait procéder à la fulmination de la dispense sans qu'il ait eu dans les mains l'exemplaire original des lettres de délégation, encore même qu'il saurait, de science certaine, que le reserit a déjà été expédié par la Curie romaine. Cf. c. xn, tit. *De appellationibus,* I. II; concile de Trente, sess. xxn, c. 5, *De reform.;* S. C. du Concile, 12 janvier 1606. De même, il ne suffirait pas que la dispense fût notifiée par le télégraphe, à moins que le télégramme n'ait été transmis officiellement par l'autorité du saint-siège. Saint-Office, 14 août 1892. Cf. Gasparri, *op. cil.,* n. 423. Une fois que l'exécuteur est en possession des lettres apostoliques, il doit s'assurer d'abord si elles ne sont pas fausses ou douteuses, et reconnaître si elles ne sont pas entachées de quelque vice de subreption ou d'obreption. Ensuite il doit s'informer si les choses exposées sont exactes. A cet effet, il doit procéder à une sérieuse enquête qui lui apporte une certitude morale, et qui s'étende à tous les points essentiels de la supplique, par exemple, touchant l'espèce, le degré et la multiplicité des empêchements, et aussi la cause de la dispense. Cependant cette enquête doit être faite sommairement et d'une façon extrajudiciaire, surtout en interrogeant des témoins et les suppliants eux-mêmes; d'ailleurs, tout ceci est abandonné à la conscience et au jugement de l'Ordinaire, qui le plus souvent fait appel au concours et au ministère du curé.

Enfin, ces choses étant observées, l'exécuteur peut procéder à la fulmination de la dispense, en tenant un compte exact de toutes les clauses insérées dans l« rescril pontifical.

S'il s'agit d'une dispense pour *le for externe,* la fulmination doit être faite dans un décret formulé par écrit. Ce décret s'exprimera au pluriel, c'est-à-dire que la fulmination de la dispense s'adressera aux deux parties, si l'empêchement est commun à l'une et l'autre; au contraire, il devra s'exprimer au singulier, si l'empêchement ne lie que l'une des parties. Dans le décret en question, l'Ordinaire fera mémoire de la délégation concédée par le Saint-Siège, cette mention des facultés reçues, avec l'indication de leur date respective, peut être rendue obligatoire par une clause qui, assez souvent, se trouve insérée dans les res'erits pour les dispenses publiques : *In dispensatione tenor hu/usmodi facultatum inseratur cum expressione tempons, ad quod concessæ fuerint;* et même, parfois, sous peine de nullité de la dispense, à savoir, lorsque la clause porte celte addition : *alias nullité sint dispensationes,* comme aussi de la vérification et de l'accomplissement des clauses, prescrivant les choses qui doivent être prescrites, puis il dispensera en termes exprès, en vertu de l'autorité apostolique, et légitimera, s'il y a lieu, les enfants déjà nés. Cf. Giovine, *loc. cit.,* § 89; d'Annibale, *op. cit.,* part. III, § 503, not. 16, 18; Gasparri, *op. cit.,* n. 427.

S'il s'agit d'une dispense pour *le for interne,* la fulmination peut être faite de vive voix, quoique rien ne s'oppose à ce que Je confesseur ne se serve d'une formule écrite. Mais, auparavant, le confesseur doit procéder à la vérification de la supplique, en s'assurant auprès du pénitent si toutes les choses ci-exposées sont bien exactes; ensuite, il observe scrupuleusement tout ce qui peut avoir été ordonné, touchant la confession sacramentelle, la pénitence à imposer, et d'autre- conditions, s'il y a lieu; enfin, il fulmine la dispense ellemême. Or, quoique aucune formule particulière de dispense ne soit prescrite, le confesseur pourra sagement utiliser celle-ci : *D. N. J. C. le absolvat, et ego auctoritate Ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis et interdicti, in quantum possum et tu : -diges. Deinde : ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Arnen. Passio D.* .V. *J. C.,* etc. *Insuper, auctoritate apostolica, vel reverendissimi episcopi N., mihi specialiter delegata, dispenso tecum super impedimento — vel — impedimentis (quæ in specie allegantur), ut eo non obstante, vel iis non obstantibus, cum viro, vel muliere, cui nubere intendis, matrimonium publice, servata forma concilii Tridentini, contrahere, consummare ac in* c.· *remanere licite valeas. Eadem auctoritate prolem* s· ▪· *ceptam exinde legitimam fore enuntio et declaro, nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* Si, vu le défaut de disposition du pénitent, l'absolution c - péchés ne pouvait être donnée, et que néanmoins la concession de la dispense parût nécessaire et urgente, le confesseur pourrait user de la formule susdite, en omettant les mots : *Deinde ego te absolvo a pecca:* ׀ *tuis,* etc. *Passio D.* Λ'. *J. C.,* etc. D'ailleurs, si la contession n'était pas expressément requise, par une claus·. spéciale, la fulmination de la dispense, même pour le for interne », pourrait avoir lieu en dehors de la confession. Cf. Feije, *op. cit.,* n. 755-761 ; Gasparri. *op. cit.,* n. 431.

7° *Vices des dispenses.* — Les dispenses matrimoniales peuvent être viciées de trois manières, soit par subreption, lorsqu'une chose vraie est omise ou supprimée; soit par obreption, lorsqu'une chose fausse est alléguée; soit par mutation, lorsqu'un changement survient à la pétition de la dispense. Or, pour que ces vices rendent invalide la dispense, il faut qu'ils soient substantiels, c'est-à-dire qu'ils portent sur des éléments qui, d'après le droit et le style de la Curie,

doivent être nécessairement exprimés pour la validité de la dispense : dans ce cas, en effet, la volonté de celui qui dispense est censée s'appuyer sur l'erreur el faire défaut en réalité. Il y a donc lieu de se demander quelle erreur peut pratiquement vicier la dispense.

1. *Erreur touchant les personnes.* — L'erreur au sujet du nom ou du prénom des suppliants, encore que ies personnes puissent être connues, rend invalide la dispense, à moins que cette erreur ne soit purement accidentelle ou de peu d'importance, comme serait, par exemple, le changement d'une lettre ou d'une syllabe, ou même l'omission d'un nom, lorsque le suppliant en possède plusieurs, pourvu d'ailleurs que l'identité de la personne ne fasse aucun doute. Cf. Pyrrhus Corradus, *op. cit.,* l. VII, c. Il, n. 3 sq.; De Justis, *op. cit.,* l. l, c. iv, n. 54 sq.; Reiffensluel, *loc. cit.,* n. 210-213. Mais que dire si l'erreur, ou une fausse allégation, porte sur l'état de fortune des suppliants? Suffit-elle pour vicier la dispense au point de la rendre invalide? Pour ce qui regarde les dispenses émanant de la S. C. des Sacrements, comme autrefois pour celles de la Daterie, si les suppliants, ayant allégué faussement la pauvreté, obtiennent la dispense dans la forme des pauvres, cette dispense est valable, parce que la pauvreté n'est ni une cause finale ni une cause impulsive de la dispense elle-même, mais seulement la raison pour laquelle la dispense est octroyée dans une forme plutôt que dans une autre. S. Pénitencerie, 3 décembre 1852. Cf. Sebastianelli, *op. cil.,* n. 107. Voir également l'article déjà mentionné du règlement de Pie X. La conclusion n'est pas différente, même si dans le reserit se trouve adjointe la clause : « Pourvu que les personnes soient pauvres et misérables, » car ladite clause affecte seulement la forme adoptée, et non la substance de la dispense. Quant aux dispenses concédées par la S. Pénitencerie pour le for externe, avant que n'ait paru le nouveau règlement établi par le pape Pie X, il restait un doute théorique que, si la dispense avait été obtenue frauduleusement et de mauvaise foi par ceux qui réellement n'étaient pas pauvres, cette dispense fût valide ou invalide, quoique la S. Pénitencerie, pour accorder les dispenses matrimoniales au for externe, ait été spécialement déléguée par le souverain pontife « seulement en faveur des pauvres », et si, en pratique, la S. Pénitencerie prenait le parti le plus sûr, sa pratique ne tranchait pas le doute théorique. Cf. Gasparri, 4" édit., n. 342. Dans le cas ou les suppliants auraient été de bonne foi, certains auteurs estimaient que la dispense n'en était pas moins invalide, parce que la S. Pénitencerie, en concédant cette dispense, aurait toujours agi en dehors des limites de son mandat; tandis que d'autres auteurs tenaient pour la validité de la dispense, parce que la condition de pauvreté n'affectait pas la substance de la dispense. Cf. Pyrrhus Corradus, *op. cit.,* L VIII, c. vt, n. 58 sq.; De Justis, *op. cit.,* l. I, c. vu, n. 72 sq.; Giovine, *op. cil.,* t. i, p. 175; t. n, p. 181 sq.; Zitelli, *op. cit.,* p. 70; Feije, *op. cit.,n.* 696; Lehmkuhl, *loc. cil.;* Gasparri, *loc.cit.;* Sebastianelli, *op.cit.,* η. 108. Voir t. m, col. 28-92.

2. *Erreur touchant le lieu.* — Lorsque l'erreur concerne le diocèse duquel l'Ordinaire a mandé les lettres testimoniales et transmis la supplique à Rome, elle rend invalide la dispense. La raison est que l'exécution de la dispense serait alors confiée à un Ordinaire que le Saint-Siège n'aurait pas délégué en réalité. Quant à l'erreur au sujet du lieu d'origine ou de domicile, en règle générale, elle ne vicie point la dispense.

3. *Erreur touchant les empêchements.* — Si l'erreur porte sur l'espece infime, la multiplicité ou le nombre des empêchements, la dispense est invalide, d'après ce que nous avons dit de l'importance essentielle de ces éléments. Mais que dire, en particulier, si, alors que deux empêchements sont exprimés dans la supplique, l'un seulement se trouve conforme â la vérité, tandis que, dans le second, il y a un vice de subreption ou d'obreption? L'opinion des auteurs n'est pas unanime. Or, nous pensons avec Feije, *loc. cit.,* n. 721, que, si lesdits empêchements sont connexes entre eux, la dispense sera invalide, tandis que, si ces empêchements sont indépendants l'un de l'autre, la dispense sera valable pour l'empêchement existant en réalité, même dans le cas où, dans l'autre empêchement, il yaurait eu quelque subreption ou obreption frauduleuse, pourvu toutefois que la cause alléguée soit bien exacte. Cf. Pyrrhus Corradus, *op. cit.,* l. Vil, c. vi, n. 80 sq.; Giovine, *op. cit.,* t. I, p. 185 sq. Si la ligne collatérale est indiquée au lieu de la ligne directe, la dispense est invalide, à n'en pas douter. Il faut en dire autant, si un degré inférieur est exprimé à la place d'un degré supérieur, et *vice versa,* quoique, dans ce dernier cas, il y ait des auteurs qui pensent le contraire. Cf. Noldin, *op. cit.,* n. 129.

4. *Erreur touchant les causes de dispense.* — Si une seule cause finale a été alléguée et qu'elle soit fausse, la dispense est sans valeur, encore qu'il existe une autre cause de dispense vraiment suffisante, mais qui n'a pas été exprimée, ou que les causes impulsives soient exactes. Au contraire, si une seule cause finale a été exposée et qu'elle soit vraie, la dispense est valide, malgré que toutes les causes impulsives soient fausses; cependant si ces causes complémentaires avaient été alléguées de mauvaise foi, la dispense, d'après certains auteurs, devrait être tenue pour invalide, en punition de la fraude. Enfin, si deux ou plusieurs causes finales ont été exprimées, et que seulement l'une d'elles, par ailleurs suffisante et adéquate, soit conforme à la vérité, tandis que les autres sont fausses, la dispense est-elle valide? Les auteurs ne sont pas d'accord. Mais il faut avant tout voir si, d'après les termes du reserit, n'appert point l'intention de celui qui a dispensé : par exemple, s'il n'a pas été mû précisément par la cause, ou les causes qui en réalité sont fausses; ou bien s'il n'a pas été décidé par l'ensemble de toutes les causes finales alléguées; ou encore si l'inexactitude des causes finales en question ne provient point de la mauvaise foi et de la ruse. S'il y a doute, il faut consulter l'Ordinaire et s'en remettre à son jugement. S'il est impossible d'avoir recours à l'Ordinaire, ou qu'il y ait urgence, et que, d'autre part, rien des circonstances spéciales expliquées plus haut n'apparaisse dans le reserit, la cause finale mentionnée restant par ailleurs bien exacte, on pourra tenir pratiquement pour valide la dispense et procéder comme de droit. Cf. Feije, *op.cit.,* n. 721.

Mais à quel moment est-il nécessaire que se vérifient les causes alléguées pour la dispense? Nous répondrons que, vu la forme dans laquelle les dispenses apostoliques sont concédées aujourd'hui (voir ce que nous avons dit de la concession des dispenses), il est plus probablement nécessaire, et il suffit, que les causes se trouvent être exactes et conformes à la vérité, au moment où l'on doit procéder à l'exécution du reserit apostolique. Cf. Sebastianelli, *op. cit.,* n. 113.

Cependant, lorsqu'un vice de subreption ou d'obreption, ou une mutation substantielle survenant dans la supplique, a rendu nulle et invalide la dispense matrimoniale, il faut avoir.recours au supérieur pour qu'il applique le remède juridique, *sanatio, à* tous ces vices de la dispense. Or, cette *sanatio* peut être obtenue soit en sollicitant simplement une nouvelle dispense, soit en se faisant octroyer des lettres dites *perinde valere,* qui ont pour effet de revalider une grâce d'abord concédée invalidement, de manière que, par une fiction du droit, elles sont reculées dans leur application, jusqu'au jour de la concession de la première grâce, soit, dans l'espèce, jusqu'au moment même où a été

invalidement concédée la dispense. Cf. Pyrrhus Corradus, op. cit., l. VU, c. il; l. VIII, c. 1; De Justis, *op. cit.,* l. III, c. xvi ; Reiffenstuel, *loc. cit.,* n. 361 sq.; Feije, *op. cit.,* n. 726; De Becker, *op. cit.,* p. 336. Voir t. ni, col. 26-27.

8° *Bevalidation du mariage.* — Il peut arriver que le mariage ait été contracté invalidement, à savoir, à cause d'un empêchement dirimant, duquel la dispense n'a pas été obtenue en temps utile. Mais, aussi longtemps qu'il n'appert pas clairement que le mariage soit entaché de nullité, il faut tenir pour sa validité. Cependant s'il apparaissait avec certitude que le mariage ait été contracté invalidement, deux remèdes juridiques s'offriraient aux parties intéressées : ou bien la sentence du juge ecclésiastique déclarant la nullité du contrat, ou bien la revalidation du mariage. Le premier remède doit être rarement conseillé, surtout lorsque des enfants sont déjà nés, ou que de graves scandales sont â craindre ; et il faut lui préférer le second remède, c'est-à-dire la revalidation du mariage.

Or, la revalidation du mariage peut se faire de deux façons : ou bien d'une manière ordinaire et simple, ou bien d'une manière extraordinaire avec la *sanatio in radice.*

1. *Bevalidation ordinaire.* — La revalidation ordinaire du mariage n'est pas autre -diose qu'une nouvelle célébration du mariage invaliuement contracté. Or, dans ce genre de revalidation, une pratique différente doit être observée, selon que le mariage a été invalide pour défaut de consentement, ou pour défaut de forme substantielle, ou pour défaut d'habileté juridique des personnes en raison d'un empêchement dirimant.

a) Bevalidation du mariage pour défaut de consentement. — Lorsque le mariage a été invalide pour défaut de consentement, parce que, par exemple, il a été contracté sous l'inlluence de la violence ou de la crainte, ou encore de l'erreur, ce défaut de consentement doit être suppléé; c'est pourquoi, pour la revalidalion du mariage, dans l'espèce, pas autre chose n'est nécessaire que l'expression régulière d'un nouveau consentement. Si le consentement a fait défaut chez les deux contractants, l'un et l'autre, une fois connue leur erreur ou récupérée leur liberté, doivent renouveler leur consentement. Que si le consentement a manqué seulement chez l'une des parties, il suffit, d'après l'opinion commune, que le consentement soit renouvelé par cette partie-là même qui a eu à subir, dans le contrat, l'inlluence de la violence, de la crainte ou de l'erreur. La raison est que le consentement de l'autre partie contractante, supposé véritable et valide dès le principe et n'ayant pas été révoqué par la suite, est censé continuer moralement et persévérer virtuellement : or, pour la valeur d'un contrat, seule, la simultanéité morale du consentement des deux contractants est requise; et il suffit qu'au consentement passé et virtuellement persévérant d'un des contractants vienne s'unir le consentement formel de l'autre contractant. Cf. S. Alphonse de Liguori, 7 *heologia moralis,* l. VI, n. 1114; *Homo upostolicus,* tr. XV1II, n. 80; Feije, *op. cit.,* n. 764. Cependant il est plus sûr, et, comme il s'agit d'un sacrement, il faut, autant que possible, veiller à ce que l'autre partie renouvelle également le consentement, si, sans grave inconvénient, elle peut être informée de l'invalidité du mariage.

Si le fait de la nullité du contrat est occulte, c'est-à-dire que le défaut du consentement ne soit pas publiquement connu, il suffit que les deux parties, ou l'une d'elles seulement, renouvelle le consentement extérieur, d'une façon privée et clandestine. Mais si l'invalidité du mariage est un fait public, les parties contractantes, celles du moins qui sont soumises au décret du concile de Trente et au nouveau décret *Ne temere,* doivent renouveler leur consentement en présence du propre curé et des témoins. Cf. Benoit XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* inst. lxxxvii, n. 62 sq. ; Feije, *op. cit.,* n. 762; d'Annibale, *op. cil.,* n. 484; Gasparri, *op. cit.,* n. 1418.

6) *Bevalidation du mariage par défaut de forme substantielle.* — Lorsque le mariage a été invalide par clandestinité, c'est-à-dire que le consentement a été sans doute exprimé par les contractants, mais non dans la forme substantielle prescrite par le décret *'Idmetsi* du concile de Trente et le nouveau décret *Ne temere,* il est nécessaire, pour la revalidation du mariage, que le consentement soit renouvelé en présence du propre curé et des témoins. Cependant ce renouvellement doit se faire d'une façon privée et secrète, si la nullité du mariage est restée occulte; tandis qu'au contraire il faut que le consentement soit renouvelé publiquement, si déjà l'invalidité du mariage est un fait publiquement connu, et si le scandale ne peut plus être autrement évité. Mais si l'une des parties se refuse à comparaître en présence du curé et des témoins, il faut pourvoir - ce qu'elle exprime au moins son consentement par lettre ou par procureur, devant le curé et les témoins; et si elle ne veut point, même de cette manière, contracter dans la forme du concile de Trente, il convient alors de demander, en faveur de la partie innocente, le remède extraordinaire de la *sanatio inradice.* Cf. Feije, *op. cil.,* n. 763; Noldin, *op. cit.,* n. 151.

c) *Bevalidation du mariage pour défaut d'habileté juridique des personnes, en raison d'un empêchement dirimant.* — Lorsque le mariage est invalide à cause de quelque empêchement dirimant, la revalidation du contrat ne peut être obtenue qu'autant que soit enlevée l'inhabileté des personnes, ou bien par la suppression de la cause, comme dans l'empêchement de lien, de rapt et d'âge; ou bien par une dispense, comme dans l'empêchement de parenté, d'honnêteté publique, d'affinité, et, en général, dans les empêchements qui admettent la dispense. En effet, si l'empêchement ne peut être éloigné par aucun de ces deux procédés, le mariage ne peut alors étre revalidé, et il faut demander une déclaration de nullité.

Or, la dispense, en vertu de laquelle le mariage déjà contracté puisse être revalidé, doit être sollicitée de la même manière que s'il s'agissait d'un mariage à contracter : c'est-à-dire, au for externe, dans le cas d'un empêchement public, et au for interne, dans le cas d'un empêchement occulte; en outre, il incombe à l'exécuteur de la dispense d'observer scrupuleusement toutes les clauses qui peuvent être insérées dans le reserit. Voir les explications antérieures.

Cependant est-il nécessaire, lorsque est fulminée la dispense de l'empêchement, de renouveler le consentement? Nous répondrons qu'en règle générale l'Église, à moins qu'elle n'en décide autrement dans certains cas particuliers, veut que, une fois l'empêchement éloigné à l'aide de la dispense, le consentement matrimonial soitrenouvelé par les parties intéressées, sans qu'il importe si les deux contractants, ou un seul d'entre eux, ont connu l'existence de l'empêchement. Cf. Benoit XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* inst. lxxxvii, n. 68. La raison est que le consentement primitif de l'une et l'autre partie contractante a été invalide et nul à cause de l'empêchement dirimant, et, par conséquent, a besoin d'être renouvelé. D'ailleurs, Rome a coutume d'insérer, dans le reserit pour la revalidation, une clause particulière qui enjoint de renouveler le consentement, sous peine de nullité de la dispense. Mais il est nécessaire que ce nouveau consentement soit indépendant du premier, et n'en soit pas seulement la ratification; c'est pourquoi la partie ignorante doit être informée de la nullité du mariage, avant qu'elle ne renouvelle le consentement, sans.que, cependant, il n'v ait lieu de rien lui dire de la cause même de l'invahdti [illegible] ı-eut, en

effet, être délictueuse et infamante. La raison de ce principe est que, si la partie en question n'était pas prévenue de la nullité du premier contrat, elle n'exprimerait pas, à proprement parler, un nouveau consentement, mais ratifierait seulement le consentement primitif, lequel est supposé avoir été inefficace et sans valeur. De là, dans le reserit de dispense, était autrefois adjointe, comme condition véritable, la clause en vertu de laquelle il fallait absolument informer la partie ignorante de la nullité du premier consentement. Cf. Benoit XIV, *Instit. eccles., loc. cit., n.* 67 sq., 70 sq. Cependant, selon la pratique actuelle, comme on peut souvent rencontrer de grandes difficultés à révéler clairement le fait de la nullité du mariage à la partie qui ignore l'empêchement, les Congrégations romaines ont coutume de mitiger ladite clause, en ajoutant que, si cette information ne peut être faite sans grave danger, le consentement doit être renouvelé d'après les régies indiquées par les auteurs approuvés. Or, diverses régies sont proposées par les auteurs afin de pouvoir renouveler le consentement de manière que la partie ignorante soit suffisamment informée de la nullité du mariage, tandis que lui soit caché le fait délictueux d'où découle l'empêchement : par exemple, la partie qui connaît l'existence de l'empêchement dirimant peut dire à l'autre : « Lorsque je me suis marié, je n'ai pas donné un consentement véritable; je t'en prie, renouvelons notre consentement; » ou bien : « Je crains que notre mariage ne soit nul; c'est pourquoi renouvelons notre consentement; » ou encore : « Mon confesseur m'a dit que notre mariage n'était point valide ; renouvelons notre consentement,» etc. Et lorsque l'autre partie se montre consentante, qu'elle dise, si c'est le mari : « Je te reçois pour mon épouse, » et, si c'est la femme : « Je te reçois pour mon époux. » D'ailleurs, si dans le reserit ne se trouve pas insérée la clause en vertu de laquelle la partie ignorante doit être avertie de la nullité du mariage, et que, par ailleurs, celle-ci fasse preuve de mauvaises dispositions, d'autres règles, plus mitigées encore, peuvent suffire pour le renouvellement du consentement; par exemple : « J'ai des scrupules touchant la valeur de notre mariage, c'est pourquoi, pour ma consolation et afin d'apaiser ma conscience, je consens de nouveau en notre union, et te reçois pour mon épouse (ou mon époux). Veux-tu faire de même à mon égard? » ou encore : « Si notre mariage était nul, je ne te prendrais pas moins pour mon épouse (ou mon époux), et en réalité je te reçois pour mon époux; est-ce que tu ne veux pas faire de même pour moi? » Enfin, lorsque la partie, qui ignore l'existence de l'empêchement, ne peut être, sans de graves inconvénients, informée de la nullité de mariage, parce que, par exemple, se présente le danger du divorce civil, il faut solliciter du Saint-Siège la remise de cette clause touchant la monition en question, ou encore le remède extraordinaire de ia *sanatio in radice.*

Mais le renouvellement du consentement, dont nous venons do parler, doit il se faire dans la forme du concile de Trente et du décret *Ne temere,* c'est-à-dire en présence du curé et des témoins? A cela il faut répondre que, si l'empêchement est public si la nullité du mariage est un fait notoire, le consentement doit être renouvelé publiquement devant le curé et les témoins. Il conviendrait toutefois, avec la dispense de l'évêque, d'omettre les publications des bans, si celles-ci étaient trop à charge aux prétendus époux. Et même, s'il yavaitde trop graves difficultés à faire comparaître publiquement les époux dans l'église, le consentement matrimonial pourrait être renouvelé devant le curé et les témoins, d'une façon occulte, par exemple, à la maison; mais une condition s'imposerait alors, ce serait de divulguer en temps opportun c célébration du nouveau mariage, afin d'éloigner ou de réparer le scandale. Si l'empêchement, en vertu duquel est invalide le mariage, contracté d'ailleurs dans la forme du concile de Trente ou du décret *Ne temere,* est occulte, il n'est pas nécessaire que la célébration du mariage en question ait lieu de nouveau en présence du curé et des témoins; mais il suffit que le consentement matrimonial soit renouvelé d'une façon privée entre les seuls contractants. Telle est l'opinion commune des docteurs et la pratique des Congrégations romaines. Cf. Benoît XIV, *loc. cit.,* n. 62 sq., 71-80; S. Alphonse de Liguori, *loc. cit.,* n. 1115-1117; Giovine, *op. cil.,* p. 268 sq.; Feije, *op. cit.,* n. 764; Pompen, *op. cil.,* n. 134; Noldin, *op. cil.,* n. 152.

2. *Bevalidation extraordinaire ou sanatio in radice.* — La revalidation extraordinaire du mariage, dite *sanatio in radice,* est la dispense d'un empêchement dirimant qui guérit, juridiquement, la racine du mariage, c'est-à-dire le consentement lui-même qui était invalide dès le début, en sorte que sont détruits les effets de l'empêchement, non seulement pour l'avenir, mais encore pour le passé. Ainsi les effets juridiques de la *sanatio in radice* sont au nombre de trois : a) Elle enlève l'empêchement qui s'opposait à la validité du mariage; *b)* elle remédie au consentement qui a été exprimé, dès le principe, sans aucune efficacité, mais qui a persévéré jusqu'à ce jour; c) enfin elle rétroagit dans le passé, et, par une fiction du droit, supprime les effets juridiques de l'invalidité du mariage, en particulier l'illégitimité des enfants. D'où il suit que la *sanatio in radice,* quant au mariage lui-même, opère dès maintenant, *ex mine,* c'est-à-dire qu'elle fait que le mariage commence à être valide, à partir du moment où est appliquée la *sanatio,* en vertu du consentement primitivement exprimé et virtuellement persévérant; et, quant aux effets juridiques, elle opère dès le principe, *ex tune,* parce que, par une fiction du droit, le mariage est censé avoir été contracté au commencement, sans empêchement dirimant, en sorte que les effets juridiques de l'invalidité du mariage sont supprimés, et les enfants déjà nés sont tenus pour légitimes. Tel est l'enseignement de Benoît XIV, dans la constitution *Elsi matrimonialis* du 27 septembre 1755 ; *Per earn sanationem in radice non fil ut matrimonium milliter contractum non ita fuerit contractum, sed eflectus de medio tolluntur, qui ad hujusmodi matrimonii nullitalem ante indultam dispensationem, atque etiam in ipso matrimonii contrahendi actu producti fuerunt.* Cf. Feije, op. *cit.,* n. 768; Sebastianelli, *op. cit.,* n. 149. Voir col. 1438.

Ite là il appert comment la *sanatio in radice* diffère de la revalidation simple et ordinaire : *a.* La *sanatio in radice* ne réclame chez aucun des époux le renouvellement du consentement à moins qu'il n'en soit autrement prescrit, tandis que, dans la revalidation simple, il est nécessaire qu'un nouveau consentement soit exprimé par l'une et l'autre partie, à moins qu'il n'en soit autrement concédé, *b.* La *sanatio in radice* a une vertu rétroactive, en tant qu'elle sépare Jes effets juridiques de l'invalidité du mariage même pour le passé, et qu'elle légitime par elle-même les enfants déjà nés; au contraire, dans la revalidation simple, le mariage est à la vérité rendu valide, mais les enfants nés antérieurement ne sont point légitimés, si cette grâce n'est pas concédée par un reserit spécial.

Or, la *sanatio in radice* ne peut être obtenue que si se vérifient certaines conditions, à savoir : *a.* Il faut qu'il s'agisse d'un empêchement de droit ecclésiastique, duquel l'Église ait coutume de dispenser, *b.* Il faut qu'il y ait une cause grave et urgente. Le cas le plus fréquentse vérifie lorsque, l'empêchement étant connu d'une des parties, on ne peut, sans danger de graves inconvénients, manifester la nullité du mariage à l'autre partie, et lui demander de renouveler le consen-

tement, par exemple, s'il est question d'un empêchement occulte d'affinité pour relations coupables. Une autre cause grave existe lorsque l'une des parties ne peut être amenée, d'une manière ou d'une autre, à renouveler le consentement dans la forme du concile de Trente ou du décret *Ne temere,* étant donné d'ailleurs qu'elle n'a point révoqué le premier consentement invalidement exprimé, mais qu'elle manifeste *de præsenti* l'intention de rester dans le mariage. Card. Caprara. *Instruction* du 25 avril 1803, p. ni. Une troisième cause se présente lorsque, pour des raisons graves et urgentes, il n'est pas possible de révélera l'une ou l'autre des parties intéressées l'invalidité du mariage, soit parce que leurs dispositions sont défectueuses, soitparceque l'invalidité susdite provient d'une faute ou d'une négligence de l'Ordinaire, du curé, du confesseur. Mais, dans ce dernier cas, quoique le Saint-Siège accorde quelquefois la dispense *in radice,* il laisse le plus souvent dans la bonne foi les mariages en question; et c'est également la solution qui parait préférable, lorsque ni l'une ni l'autre des parties ne peut être utilement avertie de la nullité du mariage, ni pour le présent, ni pour l'avenir. Cf. feije, *op. cit.,* n. 772. *c.* Il faut que le mariage n'ait pas été invalide pour défaut de consentement, mais qu'au contraire le consentement, exprimé au commencement par l'une et l'autre partie, persévère toujours, et n'ait pas été révoqué. *d.* Enfin il est nécessaire, d'après plusieurs auteurs, que le mariage ait eu, dès le principe, la forme ou la figure d'un vrai mariage, c'est-à-dire que pour ceux qui sont soumis au décret *Tametsi* du concile de Trente et au décret *Ne temere,* le consentement ait été exprimé devant le propre curé et les témoins; et que, pour lesautres, le consentement ait été exprimé dans sa forme naturelle et substantielle. Mais, aujourd'hui, cette condition de la forme du concile de Trente observée, dès le principe, par les contractants, n'est pas tenue pour essentielle pour la *sanatio in radice,* laquelle est parfois octroyée même pour les unions qui n'ont qu'une forme purement naturelle et civile, telle que l'union, dite mariage civil, pourvu que les unions en question aient véritablement été contractées avec un consentement matrimonial, et ne soient pas de simples cohabitations ou concubinages dont le principe et le lien ne sauraient être comparés au mariage lui-même. Cf. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* l. III, S 368, not. 16; Sebastianelli, *op. cit.,* n. 151. Voir cependant la décision du Saint-Office, citée col. 2470.

Le pouvoir de concéder la *sanatio in radice* appartient, de droit propre et exclusif, au souverain pontife· D'où il suit que les évêques et autres prélats inférieurs ne peuvent accorder cette dispense, sans une délégation spéciale. Ce principe découle clairement de la thèse que nous avons exposée touchant la législation des empêchements et des dispenses matrimoniales. Cf. Benoit XIV, const. *Etsi matrimonialis ; Quæst. canonicæ,* q. CLXXIV.

Autrefois les dispenses *in radice* étaient rarement concédées. Cependant l'histoire nous offre quelques exemples deces dispenses octroyées, déjà autrefois, par les papes. Ainsi, en 1301, nous voyons Boniface VIII oclrojer une *sanatio in radice* pour revalider le mariage contracté entre Sancho IV, roi de Castille, et son épouse, Marie, qui lui était parente au troisième degré de consanguinité, et même cette *sanatio* présente ceci de particulier qu'au moment où elle fut concédée un des époux, à savoir le roi Sancho, était déjà défunt. C'est qu'en effet la mort d'un des époux n'empêche pas que puisse étre fulminée la dispense *in radice* : telle est l'opinion générale des auteurs, que vient d'ailleurs confirmer une décision de la S. C. du Concile. *in Pragensi, Matrimonii,* 18 septembre 1723, où. quoique, dans l'espèce proposée, l'époux fût déjà mort, il est dit qu'il faut recourir au souverain pontife pour la dispense *in radice : Prævio recessu a decisis, consulendum SS"", pro dispensatione in radice matrimonii.* En outre, Benoit XIV, *Quæst. can., loc. cil.,* rapporte que Grégoire XIII accorda également plusieursdispenses *in radice* pour le mariage. De nos jours, d'ailleurs, la pratique de ces dispenses est devenue très fréquente. Ainsi Pie VIII. le 25 mars 1830, délégua aux évêques de la province Rhénane et de la Westphalie le pouvoir de dispenser *in radice,* pour certains mariages; Pie X. le 15 avril 1906, oclroya, en faveur de tout l'empire d'Allemagne, la *sanatio in radice* pour les mariages mixtes, et les mariages chrétiens non catholiques; enfin, parmi les facultés extraordinaires concédées aux évéques d'Amérique, est comprise (fac. 6) celle de remédier *in radice* aux mariages déjà contractés. Cf. Lehmkuhl, *op. cil.,* n. 1058. Voir col. 2470.

Or, l'instance pour la *sanatio in radice* devait étre autrefois dirigée à la S. Pénitencerie qui avait coutume d'accorder ladite dispense, non seulement pour le for interne, mais encore pour le for externe, non seulement pour les pauvres, mais encore pour les riches. Mais depuis le nouveau règlement, institué par Pie X, touchant l'organisation de la Curie romaine, les suppliques pour les dispenses *in radice* doivent être, comme pour les autres dispenses matrimoniales,adressées exclusivement à la S. C. des Sacrements, s'il s'agit du for externe, cf. art. 3, et à la S Pénitencerie, s'il s'agit du for interne. Dans la supplique, il faut avoir soin d'indiquer, outre les divers éléments qui doivent'être exprimés pour solliciter la dispense des empêchements (voir les explications précédentes), si le consentement initial a été véritable, au point de vue du droit naturel, et s'il persévère encore chez l'un et l'autre époux ; si les parties se trouvent dans la bonne foi; et quelle cause grave urge pour la *sanatio.*

L'exécuteur du reserit de la dispense *in radice* veillera à observer toutes les clauses ci-insérées. Pour la fulmination même de la *sanatio,* il n'existe pas de formule spéciale; et il suffira d'adjoindre le mol in *radice à* la formule accoutumée; par exemple : *Ego auctoritate apostolica mihi concessa matrimonium a te contractum cum N. in radice ejus sano, prolemque susceptam et suscipiendam legitimam declaro. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Arnen.* Cf. Pyrrhus Corradus, *op. cit.,* l. II, c. l, n. 30; Giovine, *op. cit.,* t. n, § 25, n. 2; Gasparri, *op. cit.,* n, 1451.

Corpus juris canonici, édit. Richter, Leipzig, 1839; Décret Greg. IX,1. IV, tit. i-xvi; Sexte, 1. IV,tit. n, ni ; Concile de Trente, sess. XXIV, c. 1, v, *De reform, matrim.;* Décret *Ne temere,* du2 août 1907, *passim; Règlement* établi par Pie X,le29 septembre 1908, c. vu, a. 3; *Acta sanctæ sedis,* t. xli, p. 719 sq.

Benoit XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* Rome, 1750, inst. I.xxxvn, n. 13sq., 62 sq.; *De synodo diœcesana,* 1. IX. n. 2 sq.; Schmalzgrueber, *In Decretales Gregarii IX,* Ingolstadt. 1726, 1. I,tit.π, III, xxix ; l. IV, tit. I, XI, xvi ; Pirbing, *Jus canonicum,* Dillingen, 1722, 1. IV, tit. I, xvt ; Leurenius, *Forum ecclesiasticum,* Venise, 1729, 1. IV, q. cm, etc. ; De Angelis, *Protectiones juris canonici,* Rome, 1847, 1. IV, tit. i, xvt ; Santi, *Prælectiones juris canonici,* Ratisbonne, 1898 (édit. Leitners, 1. IV, tit. I, xi, xvi; Sebastianelli, *Prælectionesjuris canonici, De re matrimoniali,* Rome, 1897, n. 41, 107,110,149,151.etc.; Wernz, *Jus Decretalium,* i. IV, Rome, 1900, n. 404, 438, 610, 622, etc. ; Justo Donoso, *histituciones de derecho canonico,* Fribourg. 1909, n. 241, 251 sq. ; Sanchez, *De matrimonio,* Nuremberg, 1706, 1. II, disp. XL. n. 3 sq.; 1. VII, disp. IV, n. 11 ; 1. VIII, disp. XIX, n. 12 sq. : Reiffenstuel, *Appendix ad librum IV Decretalium Gregarii IX, De dispensatione super impedimentis matrimonii,* Anvers, 1755; De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus,* Lucques, 1726, 1.1. c. iv, vn; 1. II.c. n; 1. III, c. i sq. ; Pyrrhus Corradus. *Praxis dispensationum apostolicarum,* Venise. 1735. 1. VII. c. n : l. VIII, c. 1, tv. v, vi; Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus.* Napies. 1866, t. I, § 67 sq. ; t. n, § 18. 25. 34; Feije. *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus,* Louvain, 1893, n. 75.81,

88, 650,664,677, 692, etc.; Pompen, *Tractatus de dispensationibus et de revalidatione matrimonii, S.* Micbiels-Gestel, 1894, η. 1 sq., 34, 81, 134, etc.; Zitelli, *De dispensationibus matrimonialibus,* Rome, 1884, p. 22, 63, 70, 75, 83, 89; Téphany, *Dispenses matrimoniales,* Paris, 1875, n. 268 sq.; Brillaud, *Dispenses matrimoniales.* Paris, 1884. n. 115 sq. ; Planchard, *Dispenses matrimoniales,* Angoulême, 1882, n. 216 sq. ; De Becker, *De sponsalibus et matrimonio,* Bruxelles, 1896, p. 39, 50 sq., 308, 329, 334; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* Paris, 1904, t. 1, n. 252 sq. ; t. II, n. 1383 sq. ; Van der Moeren, *Tractatus de sponsalibus et matrimonio,* Gand, 1889, p. 79 sq.

S. Thomas, .Sum. *theol.,* III· *Suppl.,* q. xliv; S.' Alphonse de Liguer!, *Theologia moralis,* Ratisbonne, 1847,1. VI, n. 901 sq.. 1114sq.; *Homo apostolicus,* Malines, 1845, tr. XVIII, n. 80 sq.; Perrone, *De matrimonio Christiano.* Rome, 1858, *passim* , d'Annibale, *Summula theologiæ moralis.* Rome, 1896, part. III, n.373> 488, 490, 499 sq. ; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis,* Rome, 1901, t. it, *passim ;* Tanquerey. *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis,* Rome, 1908, t. it, *passim ;* Lehmkuhl, *Theologia moralis,* Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. it, n. 891, 1012 sq.; Noldin, *De sacramentis,* Inspruck, 1909, *passim; Decretum de sponsalibus el matrimonio S. C. Concilii,* du 2 août 1908, Inspruck, 1908, *passim;* Gennari, *Commento sobre el decreto Ne temere,* Rome, 1908. p. 40; Boudinhon. *Le mariage et les fiançailles,* commentaire du décret *Ne temere,* Paris, 1908, *passim;* Vermeersch, *De forma sponsalium ac matrimonii post decretum Ne temere,* Bruges, 1908, passim; Ferreros, *Los esponsales y el matrimonio segun la novisima disciplina,* Madrid, 1909, *passim.*

E. Valton.

EMSER Jérôme naquit à Ulm. La date de sa naissance n'est pas connue avec certitude. Les uns la fixent au I6 mars 1477, les autres, au 26 mars 1478. Il était d'une vieille famille souabe. Il fut, à Tubingue, l'élève de Denys Reuchlin. De là il passa à Bâle pour achever ses études de droit et de théologie. Son esprit mordant le lit chasser de l'université et de la ville même. Il s'attacha dés lors à la personne du cardinal Raimond Péraudi, Français d'origine, évêque de Gurk, chargé, comme légat du Saint-Siège, de prêcher en Allemagne l'indulgence jubilaire pour la croisade contre les Turcs. En 1503, sur la demande du cardinal, il écrivit un traité *Üe crucibus,* ou il relatait diverses apparitions de croix miraculeuses. En 1504, il donnait à Strasbourg une édition des œuvres de Pic de la Mirandole. A l'université d'Erfurt, il commentait avec succès la comédie de Reuchlin, *Sergius, sive Capitis caput,* et comptait Luther parmi ses auditeurs. C'est alors que se nouèrent ses relations avec le duc George de Saxe. Celui-ci poursuivait activement en cour de Rome la canonisation du premier évêque de Meissen, Benno. Il donna mission à Emser de rechercher les monuments qui le concernaient. Telle fut l'origine de la *Vita Bennonis,* publiée en 1512 et traduite en allemand dès 1517.

Jusque-là Emser était très lié avec les humanistes. Il entretenait même de bonnes relations avec Luther. La dispute de Leipzig vint lui révéler le danger des nouvelles doctrines. Une lettre publique adressée par lui au prévôt Zack (13août 1519) rapprochait certaines paroles de Luther des enseignements hussites. A cette lettre le réformateur répondit par un violent factum; *Ad ægoceroteni Emserianum M. Luther* additio.* Emser répondit sur le même ton par son libelle : *A venatione Ægocerotis assertio.* Le héros de la dispute de Leipzig, Eck, intervint alors et publia : *Joannis Eckii pro Hieronymo Emser contra malesanam Luteri venationem responsio.* Leur adversaire n'allait pas tarder à leur donner raison en défendant ouvertement les principes de Jean Huss. La publication de son manifeste : *A la noblesse de la nation allemande* (1521) ralluma la polémique. Emser entreprit de le réfuter dans son H*ider das unchristenliche buch Martini Luthers,* où, sous forme de dialogue, il discutait l'une après l'autre les propositions erronées du réformateur. Avant même que le livre eût paru, celui-ci, qui en avait eu connaissance, publiait une très courte réplique : *An den Bock tu Leipzig.* A quoi Emser répondit par quelques pages : *An den Stier zu Wittenberg,* dont la composition et l'impression furent elles-mêmes terminées avant que le principal ouvrage eût été répandu dans le public. Le sujet de toute cette polémique se rattache aux négations du réformateur touchant la primauté du pape, le sacrifice de la messe et le sacerdoce universel. Elle se prolongea quelque temps encore, Emser ayant cette fois à ses côtés le célèbre chartreux strasbourgeois Thomas Murner.

Le dernier mot n'avait pas été au réformateur. Mais, s'il ne répondit plus désormais directement aux attaques de son adversaire, celui-ci ne crut pas sa tâche finie. Il ne laissa guère passer d'ouvrage de Luther sans réplique. Il répond en 1522 aux attaques contre l'état ecclésiastique, en 1523, aux objections contre la messe latine, en 1524, au pamphlet contre la canonisation de saint Benno,en 1525, au livre contre les messes privées, en I526, à l'apologie de Luther contre le traité du roi Henri VIII.

Le principal chef de la réforme n'absorbe point son attention. Emser polémique en même temps contre Carlstadt sur le culte des images, contre Zwingle sur le canon de la messe, contre Euricius Cordus sur les tristes effets des nouvelles doctrines. Il dirige, en qualité de secrétaire, la résistance effective du duc George de Saxe contre le mouvement protestant. Sur l'initiative de celui-ci, il allait entreprendre une œuvre plus importante. La traduction du Nouveau Testament de Luther avait eu un succès considérable. Le duc demanda à Emser d'y répondre par une œuvre plus conforme à la Vulgate et débarrassée des erreurs tendancieuses qui caractérisaient le livre du réformateur. Le travail du savant catholique parut le 1er août 1527. Il s'inspirait de Luther, mais gardait vis-à-vis de son modèle une indépendance plus grande que ne l'ont dit les historiens protestants. Ce fut la dernière œuvre du controversiste. Il mourut le 8 novembre 1527. Emser a été, de son temps, très sévèrement jugé par ses adversaires. Au témoignage d'un historien protestant, il ne fut ni meilleur ni pire que la plupart de ses contemporains (Enders).

Keferstein, *Der Lautstand in den Bibelübersetzungen von Emser und Eck,* Iéna, 1888; L. Enders, *Luther und Emser,* Halle, i, 1889; n, 1891; G. Kawerau, *Hieronymus Emser,* Halle, 1898.

A. Humbert.